



Eine neue Seite im Buch des Lebens

von *Thomas Noack*

Jedes neue Jahr ist wie eine neue Seite im Buch des Lebens. Das Lebensbuch ist ein Bild aus der heiligen Schrift. Emanuel Swedenborg deutete es als »das innere Gedächtnis«, das im Unterschied zum äußeren Gedächtnis lückenlos ist. Bekannt ist, dass Menschen, die

ein Todesnäheerlebnis hatten, in wenigen Minuten ihr gesamtes Leben überschauen konnten. Das innere Gedächtnis oder das Lebensbuch lag gewissermaßen offen vor ihnen.

Sie stehen nun am Anfang eines neuen Jahres. Jedoch wird auf den neuen Seiten des Lebensbuches nicht unbedingt etwas Neues stehen. Zwar werden viele Eindrücke auf sie einströmen, auch viele Neuigkeiten, aber ebenso gewiss werden sich Themen des alten

Jahres fortsetzen. Und selbst wenn sie nicht nur eine neue Seite, sondern auch ein neues Kapitel beginnen, wird es wieder ihre Handschrift tragen und vor allem das Thema ihres Lebens fortsetzen. Mit dem neuen Jahr beginnt eben nur eine neue Seite im Buch des Lebens, das die Kontinuität nicht unterbricht.

Denn die Jahre sind wie Perlen einer Kette. Die einen sehen die Perlen und begrüßen das neue Jahr als etwas Neues; die anderen sehen die Kette und suchen daher das Verbindende in den verschiedenen Zeiten des Lebens.

Das Leben ist keine zufällige Abfolge von Ereignissen. Vielmehr gibt es ein Lebensthema. Wie jedes Buch hat auch das Lebensbuch ein Thema. Wer schon eine Weile gelebt hat, kann erkennen, dass sich bestimmte Themen, Situationen und Problemstellungen wiederholen oder längere Zeit durchhalten. Man erkennt das besonders gut, wenn man regelmäßig zum Jahreswechsel Rückblick hält

und das Vergangene noch einmal bewusst betrachtet. Bei der Entdeckung des Lebensthemas ist es wie bei der Lektüre eines Romans. Man muss schon mehrere Kapitel gelesen haben, um zu verstehen, worum es geht. Die Entdeckung des Lebensthemas ist daher in der Regel der zweiten Lebenshälfte vorbehalten.

Schreiben sie doch einmal die Geschichte ihres Lebens auf! Dazu müssen sie zunächst eine passende Überschrift finden. Und dann können sie anhand markanter Einschnitte die Kapitel bestimmen und auch ihnen eine Überschrift geben. Vielleicht merken sie bei dieser Arbeit, dass sie nicht allein der Autor ihrer bisherigen Lebensgeschichte waren, sondern dass eine höhere Intelligenz mit im Spiel war. Auf jedem Fall aber ist das eine gute Vorbereitung auf die einstige Konfrontation mit ihrem inneren Gedächtnis oder ihrem Lebensbuch. Nutzen sie das neue Jahr, um dem alten Thema ihres Lebens ein wenig mehr auf die Spur zu kommen!

Textkritik und neukirchliche Exegese

von *Thomas Noack*

Welchen Urtext soll die neue Kirche auslegen?

Swedenborg enthüllte den inneren Sinn des Wortes auf der Grundlage von Urtextausgaben der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments, die in der Zwischenzeit durch bessere ersetzt worden sind. Swedenborg legte daher zuweilen einen Text aus, der gar nicht der Urtext war. Die neue Kirche sollte bei ihrer Exegese von den wissenschaftlichen Grundtextausgaben von heute ausgehen. Sie sollte sich einen Überblick über die wichtigsten Unterschiede zwischen ihnen und den von Swedenborg benutzten verschaffen und seine Schriftauslegung gegebenenfalls korrigieren. Die Umstellung der neukirchlichen Exegese auf die heutigen Grundtextausgaben könnte als Angriff auf den Offenbarungscharakter der Schriften Swedenborgs aufgefasst werden. Denn was bedeutet es, wenn der erleuchtete Swedenborg einen geistigen Sinn in einer Bibelstelle entdeckte, die so gar nicht im Urtext stand? Doch fundamentalistische Abschottung gegenüber den Erkenntnissen der Textkritik ist nicht die richtige Antwort und entspricht auch nicht der Arbeitsweise Swedenborgs, der auf der Suche nach Weisheit immer auch die Empirie (*experientia*) einbezog. Was ich im Folgenden am Beispiel des textkritischen Problems veranschaulichen möchte, ist Teil einer umfassenderen Aufgabe. Im Grunde genommen geht es darum, die neukirchliche Exegese in allen Bereichen an den Kenntnisstand unserer Zeit heranzuführen.

Swedenborgs Bibeln und die Urtextausgaben von heute

Swedenborg besaß mehrere hebräische Bibeln und griechische Neue Testamente, das heißt mehrere Urtextausgaben. Außerdem besaß er mehrere lateinische Übersetzungen der Bibel.¹ Bei der Beurteilung

¹ Swedenborgs »hebräische Bibeln waren: Bib. Heb. cum interpret. Pagnini et Montani (1657); Bib. Heb. Punctata cum Nov. Test. Graec. ed. Manasse Ben Israel (1639);

seiner Bibeln ist es ratsam, die hebräische Bibel und das Neue Testament getrennt zu betrachten.

Die hebräischen Bibeln Swedenborgs und unserer Zeit enthalten den masoretischen Text. Wir gehen also im Prinzip heute von demselben Text aus wie Swedenborg. Der masoretische Text wurde aus uns nicht mehr bekannten Quellen um 100 nach Christus (nach der Katastrophe des Jahres 70 nach Christus) zusammengestellt. Seit dieser Zeit dürfen wir mit einem ziemlich konstanten Konsonantentext rechnen. Die Punktation (Vokalisierung) und Akzentuation ist hingegen das erst im Laufe des 9./10. Jahrhunderts erreichte Ergebnis jahrhundertelanger Studien, Versuche und Vorarbeiten. Swedenborg würdigte die Masoreten als Instrument der göttlichen Vorsehung zur bis in die Einzelheiten der Buchstaben hinein unveränderten Bewahrung des Textes der hebräischen Bibel (siehe LS 13, De Verbo 4). Die von Swedenborg viel benutzte Biblia Hebraica von Christian Reineccius enthielt den Text der Antwerpener Polyglotte (1569–1572).² Bereits 1901 hatte Rudolf Kittel (1853–1929) auf »die Notwendigkeit und Möglichkeit« einer neuen hebräischen Bibel hingewiesen.³ Den ersten beiden Auflagen seiner Biblia Hebraica lag

Bib. Heb. cum vers. Lat. Schmidii (1740); Bib. Heb. cura Reineccii (1739). Über das zuletzt genannte Werk schreibt C. F. Nordenskjöld (New Jerusalem Magazine 1790, Seite 87): »Swedenborgs Exemplar dieses Werks ist mit Bemerkungen und mit lateinischen Übersetzungen mehrerer hebräischer Wörter angefüllt, wie auch mit einigen Beobachtungen zum inneren Sinn. Das Buch ist viel benutzt. Ich füge es der Sammlung von Manuskripten hinzu.« (Alfred Acton, An Introduction to the Word Explained, 1927, Seite 125f.). Der griechische Text des NT war Swedenborg u. a. in Gestalt der griechischen und lateinischen Ausgabe des Neuen Testaments von Johann Leusden, Amsterdam 1741 zugänglich. Von seinen lateinischen Übersetzungen der Bibel (Vulgata 1647; Castellio 1726 und 1738; Tremellius und Junius 1596 und 1632; Schmidius 1697) bevorzugte er die des Straßburger Theologen Sebastian Schmidt. Meine Quellen sind Alfred Acton (s.o.) und das Dokument »Swedenborg's library« (siehe www.swedenborg.org oder »The New Philosophy« January 1969).

- 2 Ich konnte bisher nicht abklären, auf welcher Grundlage der hebräische Text der Antwerpener Polyglotte erstellt wurde. Zum allgemein anerkannten Text wurde die zweite Rabbinerbibel von Jakob ben Chajim (Bombergiana), die 1524/25 erschien.
- 3 In seiner Programmschrift »Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel. Studien und Erwägungen« (1901) hatte er dargelegt, dass eine von augenscheinlichen Irrtümern, Schreibfehlern und Verstößen

noch der Text der zweiten Rabbinerbibel von Jakob ben Chajim zu Grunde. Die Textbasis der dritten Auflage von 1929 war jedoch erstmals der Codex Leningradensis⁴ aus dem Jahre 1008 nach Christus, der die älteste vollständig erhaltene Handschrift des masoretischen Textes ist. In dieser Tradition steht auch die gegenwärtige Urtextausgabe, die Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Und auch die Biblia Hebraica Quinta (BHQ), die bis 2010 vollständig vorliegen und dann an die Stelle der BHS treten soll, wird den Codex Leningradensis abdrucken.

Der Unterschied zwischen der BHS und den hebräischen Bibeln Swedenborgs besteht weniger im Text als vielmehr in seiner Darbietung in Verbindung mit einem textkritischen Apparat. Er befindet sich am Ende jeder Seite der BHS und verzeichnet vom Codex Leningradensis abweichende Lesarten. Swedenborg konnte in seiner Biblia Hebraica von Everardus von der Hooght (1740) zwar schon am Ende Variantenverzeichnisse⁵ finden, die ersten wirklich kritischen Ausgaben erschienen aber erst nach seinem Tod. Zu nennen sind die Ausgabe von Benjamin Kennicott (1718–1783)⁶ und die

aller Art »kritisch gereinigte Ausgabe des hebräischen Bibeltextes ein Bedürfnis für Schule, Universität und Privatstudium« sei (Seite 2f.).

- 4 Der Codex Leningradensis (oder Codex Petropolitanus) wurde im Jahre 1008 nach Christus in Kairo als Abschrift des Textes des Aaron Ben Mosche Ben Ascher geschrieben. Er ist die älteste vollständig erhaltene Handschrift der hebräischen Bibel in der Originalsprache. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts befindet er sich in Sankt Petersburg in der Russischen Nationalbibliothek.
- 5 Am Ende der »Biblia Hebraica secundum Editionem Belgicam Everardi van der Hooght ...« (1740) konnte Swedenborg die folgenden zwei Verzeichnisse finden: »Eigentümliche Besonderheiten im Text der Ausgaben von (Joseph) Athias, (Daniel) Bomberg, (Christoph) Plantin und anderer. Beobachtet von Everardus van der Hooght (Praecipua diversitas lectionis inter editiones Athiae, Bombergi, Plantini, et Aliorum. Observata ab Everardo van der Hooght)«. »Die verschiedenen Lesarten, die am Rand notiert, wegen Platzmangel aber weggelassen wurden, sind hier nun gesondert angefügt worden, aus den heiligen Büchern (Variantes lectiones notatae in Marginae ob spatii angustiam omissae, separatim hic subjunctae sunt, ex Hagiographis)«.
- 6 »Benjamin Kennicott ... veranstaltete eine umfangreiche und bis heute gebrauchte Variantensammlung: Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus, 2 Bände, Oxford 1776–1780 ... In dem umfangreichen Apparat werden Abweichungen

Variantensammlung von Giovanni Bernardo de Rossi (1742–1831)⁷. Allerdings darf man die Bedeutung dieser gelehrten Arbeiten nicht überschätzen. Mit Ernst Würthwein ist festzuhalten: »Der wirkliche Ertrag für die Herstellung des ursprünglichen Textes ist bei beiden Variantensammlungen sehr gering ... Es fehlt ... an wirklich bedeutsamen Sinnvarianten ...«⁸ Solche tauchen erst da auf, wo man beispielsweise mittels des samaritanischen Pentateuchs, der Funde von Qumran oder der Septuaginta Einblicke in die vormasoretische Gestalt des Textes erhalten kann.

Sehr viel anders ist die Situation im Neuen Testament. Swedenborg arbeitete auf der Grundlage des Textus receptus. Was heißt das? Die erste griechisch-lateinische Ausgabe des Neuen Testaments wurde 1516 von Erasmus von Rotterdam (1466 od. '69 bis 1536) veröffentlicht (Novum Instrumentum omne, Basel 1516). Ihr lagen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts zu Grunde, die den byzantinischen Reichstext (auch Mehrheitstext genannt) enthielten, das heißt »den spätesten und schlechtesten der verschiedenen Textformen, in denen das Neue Testament überliefert ist«⁹. Auch die nachfolgenden Herausgeber eines griechischen Neuen Testaments blieben bei diesem Text. Für ihn wurde die Bezeichnung »Textus receptus« gebräuchlich, seitdem ihn die Buchdrucker Bonaventura und Abraham Elzevier 1633 mit den folgenden Worten anpriesen: »Du hast hier einen Text in der Hand, der von allen angenommen ist und in dem nichts verändert oder verdorben wiedergegeben wird (Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil

von über 600 hebräischen Handschriften, 52 Ausgaben und 16 samaritanischen Kodizes notiert, soweit sie den Konsonantentext betreffen.« (Ernst Würthwein, Der Text des Alten Testaments, 1988, Seite 48).

7 »Keine Ausgabe, sondern lediglich eine Variantensammlung ist das Werk von J. B. de Rossi. Es bietet ausgewählte und wichtigere Lesarten aus 1475 Handschriften und Ausgaben«. Der Titel: »Variae Lectiones Veteris Testamenti, ex immensa MSS ...«, 4 Bände, Parma (1784/88). (Ernst Würthwein, Der Text des Alten Testaments, 1988, Seite 49).

8 Ernst Würthwein, Der Text des Alten Testaments, 1988, Seite 49.

9 Kurt und Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments, 1982, Seite 14.

immutatum aut corruptum damus)«. Dieser Textus receptus (von allen angenommene Text) wurde erst im 19. Jahrhundert durch einen besseren ersetzt. Gleichwohl hätte Swedenborg beispielsweise für seine Auslegungen der Apokalypse kritischere Editionen des griechischen Neuen Testaments heranziehen können, nämlich die von Johann Albrecht Bengel (1687–1752) aus dem Jahr 1734 oder die zweibändige von Johann Jakob Wettstein (1693–1754) aus den Jahren 1751 und '52. Sie druckten zwar noch den Textus receptus ab, wiesen aber auf unterschiedliche Lesarten in den Handschriften hin.

Heute arbeitet die Exegese mit der 27. Auflage des Novum Testamentum Graece, herausgegeben von Nestle und Aland (NA27). Für den darin abgedruckten Text hat sich die Bezeichnung »Standardtext« eingebürgert. Im Unterschied zum Alten Testament wird keine bestimmte Handschrift abgedruckt, sondern eine Rekonstruktion oder Annäherung an den Urtext. Sie wurde von einem Komitee auf der Grundlage der vorhandenen Handschriften geschaffen. Dieser Komiteetext weicht an vielen Stellen vom alten Textus receptus ab.

Swedenborgs »wissenschaftliche« Arbeitsweise

Jakob Böhme verglich das ihn überwältigende Offenbarungsgeschehen mehrmals mit einem »Platzregen«: »Was der trifft, das trifft er.«¹⁰ Demgegenüber war Swedenborg keineswegs ein von der Sturmgewalt des Geistes Getriebener. Auch als Erleuchteter blieb er der methodisch vorgehende Gelehrte. Die äußerliche Aneignung von Kenntnissen und das innere Licht verbanden sich bei ihm in seltener Einmütigkeit.

Mit wissenschaftlicher Gründlichkeit bereitete er sich auf seinen Beruf als Offenbarer des geistigen Sinnes über mehrere Jahre hinweg vor. Schon als Student in Uppsala hatte er Hebräisch gelernt, nun, nach der Berufungsvision von 1745 vollendete er seine Kenntnisse dieser Sprache, bevor er 1748 mit der Arbeit an den Himmlischen

10 Jakob Böhme, Theosophische Sendbriefe, herausgegeben von Gerhard Wehr, 1996, 12. Sendbrief, Absatz 10.

Geheimnissen begann. So war er in der Lage, den inneren Sinn auf der Grundlage des Urtextes zu enthüllen.¹¹ Außerdem erstellte er zwischen 1746 und 1748 Bibelindizes, die sechs Kodizes füllen. Diese umfangreiche Konkordanz war, wie Rudolph Leonhard Tafel bemerkte, »die Fundgrube, die Swedenborg für Bibelstellen bei der Ausarbeitung seiner theologischen Werke heranzog, die er von 1747 bis 1771 schrieb und veröffentlichte.«¹² Ferner studierte er »Werke, die den buchstäblichen Sinn in Bezug auf historische, geographische und ähnliche Details dieser Art klärten.«¹³

Obwohl die Urtextausgaben Swedenborgs noch keinen textkritischen Apparat hatten, gibt es immerhin wenigstens eine Stelle in seinen exegetischen Werken, die textkritischer Natur ist. In EO 95 heißt es: »Die Worte ›du aber bist reich (dives tamen es)‹ werden noch hinzugefügt, aber in Klammern, weil sie nämlich in einigen Handschriften (codicibus) fehlen.« Diese Mitteilung bezieht sich wahrscheinlich auf die zweisprachige (griechische und lateinische)

- 11 In EO 707 bezieht er sich zur Klärung des Wortsinns auch einmal auf die arabische Sprache.
- 12 Rudolph Leonhard Tafel, Documents concerning the Life and Charakter of Emanuel Swedenborg, Band 3, London 1890, Seite 969.
- 13 Alfred Acton, An Introduction to the Word Explained, Bryn Athyn 1927, Seite 125. Acton nennt auf Seite 125 die folgenden Werke: »Wir sollten hier erwähnen, dass zu den in Swedenborgs Bibliothek vorhandenen Büchern die folgenden gehörten: ›Palestina Illustrata‹ von Adrian Relandus (Norimb. 1716), ein Werk über die Geographie des heiligen Landes, das nach den Worten eines sachkundigen Kritikers nie überholt sein wird; Brugensis. ›Loca Insig. Correctionis in Bib. Latinis‹ (1657); Löwe, ›Speculum Religionis Judaicae‹ (1732); und eine anonyme Abhandlung mit dem Titel ›Conformité des Coûtumes des Indiens au Celles des Juifs‹ (1704) ... Swedenborgs Bibliothek beinhaltete auch die folgenden hebräischen Bücher: Buxtorf, ›Lexicon Chaldaicum et Talmudicum‹ (1639), ein Werk mit einer großen Fülle von Informationen über die jüdische Tradition; Robertson, ›Thesaurus Linguae Sanctae‹ (London 1680), das sowohl ein Lexikon als auch eine Konkordanz ist; Stockius ›Clavis Linguae Sanctae Veteris Testamenti‹ (1744); Alberti, ›Lex Heb.‹ (1704); Tarnovius, ›Grammat. Heb. Biblica‹ (1712).« Auf Seite 120 weist Acton auf bestimmte »Bemerkungen« hin. »Sie legen es nahe, dass Swedenborg mit dem Studium der Kirchengeschichte begann. Unter den Büchern, die sich in seiner Bibliothek zum Zeitpunkt seines Todes befanden, war Mosheim's ›Institutionum Historiae Ecclesiasticae.‹, Helmst. 1764.«

Ausgabe des Neuen Testaments von Johann Leusden aus dem Jahr 1741, die Swedenborg benutzte. Denn dort stehen im 9. Vers des 2. Kapitels der Apokalypse tatsächlich die griechischen Worte »plousios de ei« und die lateinischen »sed dives es« in Klammern. Swedenborg macht hier also (nach seinem Verständnis) eine textkritische Beobachtung.¹⁴

Beobachtungen und Überlegungen dieser Art führen mich zu der Überzeugung, dass Swedenborg die textkritischen Möglichkeiten der modernen Urtextausgaben vollumfänglich in seine Urteilsbildung einbezogen hätte.

Der etwas andere Urtext

Was bisher nur allgemein dargestellt wurde, soll nun an einigen Beispielen veranschaulicht werden. Da ich im Folgenden ausschließlich auf Unterschiede zwischen dem heutigen Urtext und demjenigen Swedenborgs hinweise, sei zuvor versichert, dass dennoch die Gemeinsamkeiten bei weitem überwiegen. Das gilt vor allem für das Alte Testament, aber in hohem Maße auch für das Neue, zumal die meisten Varianten den Sinn kaum verändern.

In der hebräischen Bibel stößt man auf wirklich bedeutsame Varianten nur, wenn man sich vom masoretischen Text in begründeten Einzelfällen löst. Weil ich aber in dieser Hinsicht noch kaum Untersuchungen angestellt habe, verzichte ich auf Beispiele. Nur eine Ausnahme sei gestattet. In Jesaja 7,11 sind die Konsonanten Schin-Aleph-Lamed-He im masoretischen Text so punktiert (vokalisiert), dass das hebräische Wort für Bitte (scheala) zu lesen ist. Aus dem textkritischen Apparat der BHS ist jedoch zu entnehmen, dass in drei sehr alten griechischen Übersetzungen Hades (Unterwelt) zu

- 14 Aus dem Apparat von NA27 geht jedoch hervor, dass »plousios ei« in keiner Handschrift fehlt. Die Analyse der Verwendung der Klammern bei Johannes Leusden zeigt, dass sie keine textkritische Funktion haben, sondern der syntaktischen Gliederung dienen. Was in Klammern steht kann beim ersten Lesen ausgeblendet werden, um den größeren Zusammenhang besser erfassen zu können. In der Offenbarung tauchen Klammern noch einmal in 17,8 auf.

finden ist. Demnach lasen die Übersetzer im Grundtext das hebräische Wort für Totenwelt (*scheola*), das sich aus einer etwas anderen Vokalisation der oben genannten Konsonanten ergibt. Interessant ist nun, dass Swedenborg zu Jesaja 7,11 schrieb: König Ahas wurde die Wahl gelassen, ob er das Zeichen »aus dem Himmel oder aus der Hölle (*ex inferno*) haben wollte« (OE 706). Swedenborg schloss sich demnach wohl der Lesart Totenwelt (*scheola*) an. Er entschied sich also gegen die Punktation (Vokalisation) der Masoreten. Entscheidungen gegen die Punktation fallen leichter als solche gegen den Konsonantentext.

Im Neuen Testament gibt es mehr Beispiele für größere Unterschiede, weil der *Textus receptus* durch den Standardtext von NA27 ersetzt wurde. Ich habe drei Stellen aus der Apokalypse ausgewählt, weil sie von Swedenborg ausgelegt wurde und ich sie eingehender studiert habe.

Offb 8,13 lautet nach der Enthüllten Offenbarung von Swedenborg: »Und ich sah und hörte *einen Engel*, der in der Mitte des Himmels flog und mit lauter Stimme sagte: Wehe, wehe, wehe denen, die auf der Erde wohnen, wegen der übrigen Stimmen der Posaune der drei Engel, die noch blasen werden (Et vidi et audivi *unum Angelum* volantem in medio Caeli, dicentem voce magna, Vae, vae, vae habitantibus super terra ex reliquis vocibus tubae trium Angelorum futurorum clangere).« Offb 8,13 nach NA27: »Und ich sah und hörte *einen Adler* (*henos aetou*), der in der Mitte des Himmels flog und mit lauter Stimme sagte: Wehe, wehe, wehe denen, die auf der Erde wohnen, wegen der übrigen Stimmen der Posaune der drei Engel, die noch blasen werden.« Im Urtext stand »Adler«; der »Engel« ist vermutlich durch die ähnliche Stelle Offb 14,6 in 8,13 hineingekommen. Nach Swedenborg bedeutet der im Urtext nicht vorhandene Engel von 8,13 im höchsten Sinne den Herrn und von daher auch »etwas vom Herrn Ausgehendes (*aliquid a Domino*)« (EO 415). Und was ergibt sich, wenn man den im Urtext tatsächlich vorhandenen Adler im Hinblick auf den inneren Sinn auslegt? Swedenborg schreibt im Zusammenhang seiner Auslegung von Offb 4,7: »»Fliegende Adler« bedeuten

Erkenntnisse (*cognitiones*), aus denen sich das Verständnis (*intellectus*) bildet, denn wenn sie fliegen, dann erkennen und sehen sie. Sie haben nämlich scharfe Augen, so dass sie Gegenstände genau betrachten können; und die Augen deuten auf das Verständnis.« (EO 244). Obwohl ein Adler etwas anderes ist als ein Engel, ändert sich interessanterweise am inneren Sinn nicht viel. Denn nach wie vor geht es um »etwas (*aliquid*) vom Herrn Ausgehendes«. Das unbestimmte Etwas bekommt durch die ursprüngliche Lesart allerdings einen genau bestimmten Inhalt. Das vom Herrn Ausgehende ist seine alle Zeiten durchdringende Sehkraft oder Erkenntnis (siehe »vorhersagen« in EO 415). Die ursprüngliche Lesart passt demnach bestens zu dem Sinn, den Swedenborg trotz des minderwertigen Textes erkennen konnte. Ich will nicht behaupten, dass das immer so ist, aber der tiefere Sinn muss jedenfalls nicht zwangsläufig durch die Unebenheiten in der Überlieferung unzugänglich werden. Auch das folgende Beispiel zeigt, wie derselbe Geist verschiedene Kleider tragen kann, ohne dass er dadurch ein anderer wird.

Offb 22,14 lautet nach der Enthüllten Offenbarung von Swedenborg: »Selig, *die seine Gebote halten*, damit ihre Macht im Baum des Lebens ist und sie durch die Tore in die Stadt eingehen (*Beati facientes mandata Ipsius, ut sit potestas illorum in Arbore vitae, et portis ingrediantur in Urbem*).« Offb 22,14 nach NA27: »Selig, *die ihre Gewänder waschen* (*hoi plynontes tas stolas autou*), damit ihre Macht im Baum des Lebens ist und sie durch die Tore in die Stadt eingehen.« Im Urtext stand »Gewänder« statt »Gebote«. Obwohl sich die Lesarten deutlich unterscheiden, ändert sich am inneren Sinn nichts, denn Gewänder bezeichnen Wahres (EO 328). Es hat fast den Anschein, als sei die Variante »Gebote« die Ersetzung des Bildes (Gewänder) durch die Sache (Gebote).

Offb 22,19 lautet nach der Enthüllten Offenbarung von Swedenborg: »Und wenn jemand von den Worten des Buches dieser Weissagung (etwas) wegnimmt, so wird Gott seinen Teil wegnehmen von dem *Buch* des Lebens und aus der heiligen Stadt und von dem, was in diesem Buch geschrieben steht. (Et si quis abstulerit e verbis

Libri prophetiae hujus, auferet Deus partem ejus e *Libro vitae*, et ex Urbe sancta, et scriptis in Libro hoc.« Offb 22,19 nach NA27: »Und wenn jemand von den Worten des Buches dieser Weissagung (etwas) wegnimmt, so wird Gott seinen Teil wegnehmen von dem *Baum* des Lebens und aus der heiligen Stadt und von dem, was in diesem Buch geschrieben steht.« Statt »Buch des Lebens« stand im Urtext »Baum des Lebens«. Nach NA27 ist »Buch des Lebens« in keiner einzigen griechischen Handschrift zu finden. Aus dem Apparat meiner Handausgabe der Vulgata (1994) geht aber hervor, dass in einigen lateinischen Kodizes »libro« (Buch) statt »ligno« (Holz oder Baum) steht. Man vermutet, dass »libro« als Schreibfehler aus »ligno« entstanden ist. Aber wie kam der lateinische Schreibfehler in das griechische Neue Testament Swedenborgs? Als Erasmus von Rotterdam 1515 und 1516 an seinem griechischen Neuen Testament arbeitete hatte er für die Offenbarung nur eine einzige griechische Handschrift zur Verfügung, die er von seinem Freund Johannes Reuchlin geliehen hatte, weil er in Basel keine griechische Handschrift der Offenbarung auftreiben konnte. Dieser Handschrift fehlte das letzte Blatt mit den letzten fünfeinhalb Versen (Offb 22,16b-21). Da Erasmus der erste sein wollte, der ein griechisches Neues Testament herausgab und er wusste, dass in Spanien ebenfalls an einer Ausgabe des Neuen Testaments gearbeitet wurde, nahm er sich nicht die Zeit eine andere griechische Handschrift zu besorgen, sondern behalf sich mit einer Rückübersetzung des fehlenden Textes aus der lateinischen Bibel. Swedenborg hatte von dem an sich unverantwortlichen Verfahren des Humanistenfürsten offenbar keine Kenntnis.

Die kühne Tat des Erasmus hat noch ein merkwürdiges Nachleben in der deutschen Übersetzung der Enthüllten Offenbarung. Obwohl im lateinischen Originaltext der Apokalypsis Revelata im 19. Vers des 22. Kapitels der Offenbarung eindeutig »e *Libro vitae*« (aus dem Buch des Lebens) steht, finden wir bei Immanuel Tafel in der Übersetzung des Bibeltexes »vom Baum des Lebens«. Und in der Auslegung des 19. Verses in EO 958 finden wir, was die Verwirrung komplett macht, sowohl »Baum« als auch »Buch«, obwohl

im lateinischen Originaltext immer nur »Liber« (Buch) steht. Dieses Durcheinander ist schon in der Ausgabe von 1831 vorhanden und hat sich bis heute (Ausgabe von 2004) erhalten.

An einigen Stellen wurden Abweichungen vom Urtext im Textus receptus erkannt, die trinitätstheologisch von Bedeutung sind. Da die Neugestaltung der Trinitätslehre die Grundlage der neukirchlichen Theologie ist, möchte ich auf diese Unterschiede zwischen NA27 und dem von Swedenborg benutzten Textus receptus abschließend hinweisen. Der interessanteste Fall dürfte das sogenannte Comma Johanneum sein: 1. Joh 5,7f. lautete in Swedenborgs NT von Leusden 1741 noch so: »7. Denn drei sind die Bezeugenden *im Himmel: der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins. 8. Und drei sind die Bezeugenden auf Erden: der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf das eine (hin).*« Diese Verse aus dem 1. Johannesbrief wurden mit einer deutlich erkennbaren Absicht manipuliert, denn im Urtext standen nur die folgenden Worte: »7. Denn drei sind die Bezeugenden, 8. der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf das eine (hin).« Der Einschub sollte die nizänische Trinitätslehre im NT verankern. Er taucht erstmals in einer Schrift des Spaniers Priscillian (gest. 385/6) auf. Er findet sich in keiner lateinischen Handschrift vor dem 6. Jahrhundert und in keiner griechischen vor dem 14. Jahrhundert.¹⁵ 1592 wurde er in die Sixto-Clementina (Vulgata) aufgenommen. Ab der dritten Auflage von 1552 stand das Comma Johanneum auch im Neuen Testament des Erasmus von Rotterdam. Swedenborg zitierte den Einschub ahnungslos in WCR 164.

In Joh 1,18 fand Swedenborg »der einziggeborene Sohn« vor. NA27 hat jedoch (der) »einziggeborene Gott«. Der ursprüngliche Text unterstützt die swedenborgsche Ablehnung der nizänischen Vorstellung eines Sohnes von Ewigkeit her. Im Prolog des Johannesevangeliums ist nur vom Logos und von Gott die Rede. Von einem Sohn ist dort nirgends die Rede. Die Identifikation des Logos mit dem Sohn

¹⁵ Georg Strecker, Die Johannesbriefe, Göttingen 1989, Seite 280.

vollzogen erst die Logostheologen. Sie trugen damit die Vorstellung einer zweiten göttlichen Person in die Präexistenz hinein und schufen so die Konstellation für das Dogma des 4. Jahrhunderts.

Die Weiterentwicklung der neukirchlichen Exegese

Die Heranführung der neukirchlichen Exegese an den Kenntnisstand unserer Zeit sollte nicht als Angriff auf den Offenbarungscharakter der Schriften Swedenborgs aufgefasst werden. Paulus gab uns das Bild vom »Schatz in irdenen Gefäßen« (2. Kor 4,7). Und auch Swedenborg verwendete es, indem er schrieb: »Das erworbene Wissen (scientifica) und die Erkenntnisse (cognitiones) sind nicht das Wahre oder die Wahrheiten, sondern nur die aufnehmenden Gefäße (vasa recipientia)« (HG 1469). Aussagen dieser Art zeigen uns, dass wir zwischen der historisch bedingten Ausdrucksform einer Wahrheitserschaffung und dem darin wirksamen Geist unterscheiden dürfen. Damit ist uns die Möglichkeit gegeben, die historischen Bedingtheiten der »scientifica« und »cognitiones« Swedenborgs zu untersuchen. Außerdem ist damit der neuen Kirche die Freiheit gegeben, Gefäße zu entwerfen, die dem 21. Jahrhundert angehören.

Die neukirchliche Exegese sollte im Interesse ihrer ureigensten Weiterentwicklung die Erkenntnisse der historischen Bibelwissenschaft einbeziehen. Sie muss dabei nicht alle Wege und Irrwege dieser Forschungsrichtung wiederholen. Sie sollte im Gegenteil ihren eigenen Weg finden, aber sie darf sich dem Wissen unserer Zeit nicht verschließen. Die neukirchliche Exegese sollte sich ihr Proprium, nämlich die Suche nach einem geistigen Sinn, bewahren. Sie sollte der Auflösung in einen reinen Historismus widerstehen. Aber diese Eigenart kann sie sich auch in der Hinwendung zum Besten der historischen Forschung bewahren. In diesem Sinne plädiere ich dafür, das Zeitalter der Swedenborgorthodoxie zu beenden und ein »Swedenborgupdate« zu entwickeln.

Wo war Swedenborg?

von Frank S. Rose

Vorbemerkung: Der folgende Beitrag erschien 2004 in »The New Philosophy«, der Zeitschrift der Swedenborg Scientific Association. Frank Rose wurde 1927 in Bryn Athyn als neuntes Kind von Don und Marjorie (Wells) Rose geboren. Von 1952 an diente er 16 Jahre dem englischen Militär, besuchte dabei Schottland, Wales, die Niederlande, Belgien und Frankreich und arbeitete auch als Pfarrer der Colchester New Church Society in England. Ab 1968 war er elf Jahre lang Pfarrer der Carmel Church in Kitchener (Kanada). Von 1977 bis 1982 wohnte er als Leiter im Jungeninternat des College in Bryn Athyn und unterrichtete in den High Schools und dem College der Academy of the New Church. 1982 zog er mit seiner Frau Louise nach Tucson (Arizona, USA), wo er bis zu seiner Pensionierung 2003 als Pfarrer der Sunrise Chapel tätig war. Seine Frau und er haben sechs Kinder, von denen fünf heute noch leben.

Als einer, der sich schon lange für seine theologischen Werke und sein Leben interessiert, habe ich mich gefragt, wohin genau Swedenborgs Reisen ihn geführt haben. Wo befand er sich während besonders prägender Lebensabschnitte? Welche anderen Länder besuchte er, und für wie lange? Diese Fragen sind nicht immer einfach zu beantworten. Es gibt zwar eine Fülle verfügbarer Informationen über Swedenborg und sein Leben, aber keinen einfachen Überblick für eine leicht zugängliche Auskunft. Die Angaben sind hier und da verstreut und teils fehlerhaft, sodass es mir lohnenswert erschien, für eine genauere Chronologie so viel Datenmaterial wie möglich zu sammeln. Der folgende Text ist das Ergebnis dieser Nachforschungen. Zum Zweck dieses Essays habe ich sein Leben in vier Abschnitte unterteilt:

1 1688–1715, Alter 0–27. Dies sind die Jahre seiner Kindheit, Jugend und Bildungsreisen. Er lebte mit Familienmitgliedern zusammen (zunächst mit seinen Eltern, dann mit seiner Schwester), bis er 22 war. Dann als Fortsetzung seiner offiziellen Ausbildung unternahm er seine erste Reise ins Ausland, von der er im Alter von 27 Jahren zurückkehrte.

2 1715–1723, Alter 27–35. Während dieser Jahre zog er oft um. Er verbrachte die Zeit bei seinen Eltern in Brunsbo, bei seiner Schwester Anna in Uppsala oder in dem Haus in Starbo, das er zusammen mit seiner Schwester Hedwig besaß. Er lebte auch bei der Familie Polhem und reiste zwecks Forschungsarbeit und einiger Veröffentlichungen (vor allem über den Bergbau) ins Ausland.

3 1723–1745, Alter 35–57. In diesem dritten Abschnitt seines Lebens war er volles Mitglied des Bergwerkskollegiums, dessen Sitzungen er regelmäßig besuchte. Er lebte in einer Reihe von Wohnungen in Stockholm und unternahm gelegentlich kürzere Reisen durch Schweden und längere ins Ausland, wiederum um zu forschen und seine größten philosophischen Werke zu veröffentlichen. Die Tagebücher, die er zu dieser Zeit führte, vermitteln uns ein genaues Bild davon, wo er sich aufhielt, ob in Stockholm oder im Ausland.

4 1745–1772, Alter 57–84. Seinen letzten Lebensabschnitt verbrachte er in seinem eigenen Anwesen in Stockholm. Durch Schweden reiste er kaum noch, wohl aber sechs Mal ins Ausland, um seine theologischen Werke zu veröffentlichen.

Betrachten wir nun etwas genauer diese Zeitabschnitte.

Kindheit, Jugend und Ausbildung Stockholm, Uppsala, Brunsbo und erste Auslandsreise (1688–1715)

Swedenborg, damals Emanuel Svedberg, wurde in Stockholm geboren. Als er zwei Jahre alt war, wechselte die Arbeitsstelle seines Vaters, aber die Familie blieb in Stockholm und zog 1692 lediglich in die Nähe des neuen Arbeitsplatzes, als Emanuel vier war. Leider wurde der Vater gleich darauf wieder versetzt, und nach nur zwei Monaten zog die Familie nach Uppsala. Emanuel verlebte dort mit seiner Familie weitere elf Jahre, dann jedoch wurde sein Vater Bischof von Skara. Die Eltern zogen daraufhin nach Brunsbo bei Skara und schickten Emanuel zu seiner frisch verheirateten Schwester Anna, die damals siebzehn war, und ihrem Ehemann Erik Benzelius. Bis

zu seinem Studienabschluss 1709 blieb er bei der Benzelius-Familie in Uppsala. Obwohl er danach sofort ins Ausland aufbrechen wollte, musste er sich ein Jahr gedulden, bis man es ihm erlaubte. Dieses Jahr verbrachte er bei seinen Eltern in Brunsbo und trat dann im Alter von 22 Jahren seine langersehnte Auslandsreise an.

Diese dauerte fast fünf Jahre und führte ihn nach London und Oxford, nach Holland (wo er am Kongress von Utrecht teilnahm), Brüssel, Paris, Hamburg, Greifswald, Stralsund und schließlich zurück in sein Heimatland.

Frühe Karriere Brunsbo, Stockholm, Starbo und zweite Auslandsreise (1715–1723)

Als Swedenborg von seiner langen Reise zurückkehrte, verbündete er sich mit dem schwedischen Erfinder Christopher Polhem, beteiligte sich an Projekten für König Karl XII und unternahm infolgedessen einige kürzere Reisen in und um Schweden. Er arbeitete mit Polhem an Trockendocks, Schleusen und am Transport von Schiffen über Land. Durch eine Erbschaft gelangte er auch mit der Minenindustrie in Berührung. Das Haus seiner Eltern in Brunsbo diente ihm als Basis, obwohl er auch ein Haus in Starbo besaß. In dieser Phase seines Lebens betätigte er sich sehr aktiv als Erfinder und Ingenieur, schrieb außerdem Gedichte, gab eine wissenschaftliche Zeitung heraus und begann seine philosophischen Arbeiten. Wo er sich zu dieser Zeit befand, wissen wir vor allem aus Briefen. Viele von ihnen geben ein Datum und einen Aufenthaltsort an, dagegen aber nicht, wie viel Zeit er dort jeweils verbrachte. 1716 wurde er auf Veranlassung von König Karl XII Mitglied des Bergwerkskollegiums, aber nach dem Tod des Königs wurde seine Position angefochten. Der Vorstand hielt seine Versammlungen in Stockholm ab, aber da seine Mitgliedschaft nicht akzeptiert wurde, zog er nicht dorthin und bereiste weiterhin verschiedene Teile Schwedens.

Seine zweite Auslandsreise von 1721 bis 1722, unternahm er hauptsächlich zur Veröffentlichung seiner Werke »Vorläufer für die »Principia« (Prodromus Principiorum Rerum Naturalium, sive Novorum Tentaminum Chymiam et Physicam Experimentalem), »Eisen und Feuer« (Nova Observata et Inventa circa Ferrum et Ignem)« und »Die Bestimmung der Längengrade« (Methodus Nova Inveniendi Longitudines Locorum Terra Marique Ope Lunae)«; alle diese Werke erschienen im Amsterdam.

Karriere im Bergwerkskollegium, drei Auslandsreisen (1723–1745)

Wahrscheinlich im August 1722 zog Swedenborg nach Stockholm und wurde am 2. April 1723 reguläres Mitglied des Bergwerkskollegiums, das er von diesem Zeitpunkt an sechs Tage in der Woche während zehn Monaten im Jahr besuchte. Da die Unterlagen des Bergwerkskollegiums noch vorhanden sind, liegen uns detaillierte Informationen darüber vor, wann Swedenborg dort anwesend und somit in Stockholm war. Während seiner dritten, vierten und fünften Auslandsreisen führte er die meiste Zeit über Tagebücher, sodass wir sicher verfolgen können, wo er sich von Tag zu Tag aufhielt. In diesem Abschnitt seines Lebens verbrachte er über sieben Jahre auf Reisen. 22 Jahre lang war er ein volles Mitglied des Bergwerkskollegiums und nahm während der 17 Jahre, die er in Stockholm war, regelmäßig an den Zusammenkünften teil. Das Jahr über hielt er sich vorwiegend in Stockholm auf und kam mit gelegentlichen Sitzungen seiner Verantwortung als Vorstandsmitglied nach. Im Sommer dagegen, wenn der Vorstand nicht tagte, ging er auf kleinere Reisen, über die es jedoch kaum Aufzeichnungen gibt. Seine drei Aufenthalte im Ausland unternahm er alle zum Zweck, Forschung zu betreiben und seine größten wissenschaftlichen und philosophischen Werke zu veröffentlichen.

Dritte Auslandsreise: Mai 1733 bis Juni 1734, Veröffentlichung von »Principia oder die Anfänge der natürlichen Dinge« (Principia Rerum Naturalium sive Novorum Tentaminum Phaenomena Mundi

Elementaris Philosophice Explicandi ...) und »Das Unendliche« (Prodromus Philosophiae Ratiocinantis de Infinito, et Causa Finali Creationis: Deque Mechanismo Operationis Animae et Corporis) in Dresden und Leipzig.

Vierte Auslandsreise: Juli 1736 bis Oktober 1740, Veröffentlichung von »Oeconomia« (Oeconomia Regni Animalis in Transactiones Divisa ...) in Amsterdam und London.

Fünfte Auslandsreise: 25. Juli 1743 bis 19. August 1745, Veröffentlichung von »Regnum Animale« in Den Haag und »Die Verehrung und Liebe Gottes« (De Cultu et Amore Dei) in London.

Theologischer Lebensabschnitt, sechs Auslandsreisen zur Veröffentlichung seiner Werke (1745–1772)

Im Frühling 1745 kaufte Swedenborg sein erstes Haus in Stockholm, aber aufgrund einer noch nicht abgeschlossenen Reise (1743–1745) zog er nicht gleich ein. Dies war die Reise, die sein gesamtes Leben veränderte. Sie brachte intensivste Erfahrungen mit sich, die Swedenborg grundlegend veränderten. Letztendlich gab Gott ihm den Auftrag, seine wissenschaftliche und philosophische Arbeit niederzulegen und seine Aufmerksamkeit auf die Theologie zu richten. Als er nach Stockholm zurückkehrte, bezog er sein neues Haus in Hornsgatan, besuchte noch während zwei weiterer Jahre (jedoch weniger regelmäßig) die Sitzungen des Bergwerkskollegiums, zog sich aber im Juli 1747 ganz von diesem zurück. Er widmete sich anschließend seiner neuen Aufgabe, blieb aber ein aktives Mitglied im schwedischen Ritterhaus (Adelskammer).

Swedenborg lebte in Stockholm. Wann immer er druckreifes Material hatte, reiste er ins Ausland, um es zu veröffentlichen. Die erste derartige Reise dauerte drei Jahre. Während dieser forschte und schrieb er bemerkenswert viel, vornehmlich in London und Aix la Chapelle (heute Aachen). Die nachfolgenden Reisen umfassten jeweils etwa ein Jahr. Über seine Reiserouten wissen wir nicht viel, es scheint,

als sei er direkt nach London oder Amsterdam gegangen, um dort die Veröffentlichung seiner Werke zu betreuen. 1770 brach er auf, um »Die wahre christliche Religion« zu veröffentlichen. Dies sollte seine letzte Reise sein. Seine letzten Monate verbrachte er in London. Er arbeitete an einem ergänzenden Werk, das er jedoch nicht mehr vollenden konnte. Am 29. März 1772 starb Swedenborg in London.

Sechste Auslandsreise: 24. Juli 1747 bis Mai oder Juni 1750, Veröffentlichung von »Himmliche Geheimnisse« in London.

Siebte Auslandsreise: Frühling oder Sommer 1758 bis Juli 1759, Veröffentlichung von »Himmel und Hölle«, »Neues Jerusalem«, »Jüngstes Gericht«, »Das weiße Pferd« und »Erdkörper im Weltall« in London.

Achte Auslandsreise: Mai oder Juli 1763 bis August 1764, Veröffentlichung von »Die Lehre des neuen Jerusalem vom Herrn«, »Die Lehre des neuen Jerusalem von der Heiligen Schrift«, »Die Lebenslehre für das neue Jerusalem«, »Die Lehre des neuen Jerusalem vom Glauben«, »Fortsetzung vom Jüngsten Gericht«, »Göttliche Liebe und Weisheit« und »Göttliche Vorsehung« in Amsterdam.

Neunte Auslandsreise: Juni oder Juli 1765 bis 8. September 1766, Veröffentlichung von »Enthüllte Offenbarung« in Amsterdam.

Zehnte Auslandsreise: Mai 1768 bis Oktober 1769, Veröffentlichung von »Eheliche Liebe« in Amsterdam und »Verkehr zwischen Seele und Leib« in London.

Elfte Auslandsreise: 31. Juli 1770 bis zu seinem Tod am 29. März 1772, Veröffentlichung von »Wahre christliche Religion« in Amsterdam und Beginn der Niederschrift eines Anhangs (Coronis).

Swedenborgs Aufenthaltsorte nach Jahren geordnet

- 1688 29. Januar bis Frühling 1692 in Stockholm | Frühling 1692, ungefähr zwei Monate in Vingåker
- 1692 Sommer bis 31. Dezember in Uppsala
- 1693 Sommer bis Anfang Juni 1709 in Uppsala
- 1709 1. Januar bis Anfang Juni in Uppsala mit Ausnahme eines Aufenthalts in Brunsbo im Mai | Mitte Juni bis 31. Dezember in Brunsbo.

- 1710 1. Januar bis Ende April in Brunsbo | Beginn der ersten Auslandsreise: Aufbruch Ende April oder Anfang Mai | 10. Mai, Swedenborg segelt von Göteborg nach Harwich | Juni bis 31. Dezember in London und möglicherweise noch an anderen Orten in England.
- 1711 1. Januar bis spät in den Dezember hinein in Oxford und London | Am Ende des Jahres in Holland, Rotterdam, Den Haag, Leiden.
- 1712 1. Januar bis Mitte Januar in Utrecht | 15. Januar bis Ende Dezember in London und Oxford | Ende Dezember in Holland.
- 1713 1. Januar bis Mai oder Juni in Holland | Mai oder Juni bis 31. Dezember in Brüssel, Vincennes, Paris und Versailles.
- 1714 1. Januar bis Mai oder Juni in Paris | Juni, Juli und wahrscheinlich auch August in Ryssel (Lille), Leiden, Osnabrück, Hannover und Hamburg | Ende August Ankunft in Rostock für eine »beachtliche Zeit« | Ende November bis 31. Dezember in Greifswald.
- 1715 1. Januar bis April oder später in Greifswald | Einige Monate in Greifswald | 7. Juni, Ankunft in Stockholm mit dem Segelboot | Ende der ersten Auslandsreise | Anfang Juli, Ankunft in Brunsbo | September, kurzer Aufenthalt in Stiernsund | 19. November, Abreise von Uppsala | 21. November, Ankunft in Stockholm | Ende November nach Brunsbo (Berg Kinnekulle) | 5. Dezember, Ankunft in Stockholm | Nach dem 19. Dezember bis 31. Dezember in Starbo.
- 1716 1. Januar bis Ende Februar in Stiernsund | 14. Februar in Skarviken | März in Brunsbo | Im April Reise nach Westergyllen und Uppsala | Anfang Juni in Westergyllen | Sommer in Brunsbo | Ende September bis Anfang November in Uppsala | November Uppsala, Stiernsund | 12. November, Ankunft in Brunsbo | 18. November in Lund | 20. November in Brunsbo | Anfang Dezember in Lund | 20. Dezember, Abreise von Brunsbo | Ende Dezember in Karlskrona.
- 1717 Anfang Januar, Reise nach Göteborg mit Polhem | Vierwöchige Reise nach Strömstad, Trollhättan, Gullspring und Hjalmar | 21. Februar in Stiernsund | 21. Februar oder später, Aufbruch nach Starbo | 22. März, Ankunft in Stockholm | 17. April, letzte Sitzung des Bergwerkskollegiums, Abreise nach Uppsala | Oster-sonntag in Uppsala | Mai und / oder Juni in Lund | August in

Brunsbo | Anfang September, Abreise von Brunsbo nach Karlskrona | 17. September, Dammerniedrigung (dam lowering) in Karlskrona | Ende Oktober nach Göteborg und Addevalla | Ende November nach Brunsbo | November oder Dezember in Karlskrona | Im Dezember größtenteils in Brunsbo | Im Dezember trifft Swedenborg seinen Vater und König Karl XII in Lund.

1718 1. bis 21. Januar in Brunsbo | 21. Januar nach Orebo, Skinnskatteberg und Starbo | Im Februar möglicherweise eilige Fahrt nach Uppsala | Mai bis Mitte September in Vennesburg (Swedenborg arbeitet daran, Schiffe über Land zu bewegen) | Im Juli kurzer Abstecher nach Strömstad | Mitte September und einen Teil des Oktobers in Brunsbo | Anfang Dezember in Karlsgraf | Mitte Dezember, Rückkehr nach Brunsbo.

1719 Ende Januar, Ankunft in Stockholm | Februar, Anfang März in Stockholm | Mitte März bis Mitte Mai in Uppsala anlässlich seiner Erhebung in den Adelsstand | 24. Mai nach Brunsbo | Im Sommer reist er zu Minen, nach Starbo usw. | Ende September in Stockholm für den Rest Jahres.

1720 Januar in Brunsbo und wahrscheinlich auch in Uppsala | Februar in Stockholm | Anfang März in Starbo | Anfang April bis Juni in Brunsbo | Juni in Skinnskatteberg und Starbo | Ende Juni bis zum Jahresende in Brunsbo und größtenteils in Stockholm.

1721 Januar bis Februar in Brunsbo | Februar bis Mitte Mai in Starbo | Mitte Mai, Ankunft in Stockholm | Beginn der zweiten Auslandsreise | 30. Juni in Helsingborg | Juli in Kopenhagen und Hamburg | Mitte August, Ankunft in Amsterdam, dann bis Mitte November Den Haag und Leiden (Ende Oktober für fünf Wochen in Leiden) | 18. November in Liege | Anfang Dezember, Abreise nach Den Haag und Amsterdam | Den größten Teil des Dezembers inklusive Weihnachten in Liege.

1722 Januar bis Ende Juni in Amsterdam, Aix la Chapelle, Köln, Dillenburg, Marburg, Kassel, Stolberg und Leipzig (Anfang März) | Juni in Goslar, Blankenburg, Harz, Schwartz, Lautern, Hamburg, Stralsund und Ystad (Dänemark) | Anfang Juli, Rückkehr nach Schweden | Ende der zweiten Auslandsreise | Rest des Julis in Medevi (Vettarnsee) | Ende Juli, Abreise nach Brunsbo,

dann nach Stockholm | Mitte August bis zum Ende des Jahres in Stockholm.

1723 Das ganze Jahr über bis November in Stockholm | Dann in Starbo, Presthyttan, Brunsbo und Axmar | Weihnachten in Brunsbo.

1724 Anfang Januar in Brunsbo | Erste Februarwoche in Stockholm | Am 10. Februar verlässt Swedenborg Stockholm, um nach Presthyttan zu reisen, wo er über einen Monat bleibt. | Am 28. April ist er wieder in Stockholm und bleibt dort mit Ausnahme einiger Reisen im Juli und August nach Axmar, Stockholm [?] und Uppsala für den Rest des Jahres.

1725 Das ganze Jahr über in Stockholm mit Ausnahme einer Reise vom 19. Juli bis 26. Oktober, bei der er Nya Copperberg, Örebro und Axmar usw. besucht.

1726 Das ganze Jahr über in Stockholm mit Ausnahme einer Reise nach Värmland vom 12. Juli bis 31. August.

1727–1729 Das ganze Jahr über in Schweden, hauptsächlich in Stockholm, möglicherweise während des Sommers kleinere Reisen.

1730 Das ganze Jahr über in Stockholm mit Ausnahme einer Reise nach Falun von August bis zum 22. September.

1731 Das ganze Jahr über in Stockholm mit Ausnahme einer Reise nach Örebro (dort am 9. Oktober bezeugt).

1732 Das ganze Jahr über in Stockholm, möglicherweise unterbrochen durch kurze Reise im Sommer.

1733 1. Januar bis 10. Mai in Stockholm | Beginn der dritten Auslandsreise | Aufbruch am 10. Mai | 2. bis 5. Juni in Berlin | 7. Juni bis 21. Juli in Dresden | 23. bis 29. Juli in Prag | 30. Juli bis 6. August in Karlsbad (heute Karlovy Vary) | 25. August bis 2. September in Dresden | 4. September bis 1. März 1734 in Leipzig.

1734 1. Januar bis 1. März in Leipzig | 1. März bis Juni, Besuch der Minen im Harz | Ende Juni oder Anfang Juli, Ankunft in Stockholm | Ende der dritten Auslandsreise | 3. Juli oder früher bis 31. Dezember in Stockholm.

1735 Das ganze Jahr über in Stockholm mit Ausnahme einer Reise nach Falun usw. im Juni und Juli.

1736 1. Januar bis 10. Juli in Stockholm mit Ausnahme eines Besuchs in Brunsbo vom 19. Januar bis Ende Februar zum Begräbnis

- seines Vaters | Beginn der vierten Auslandsreise (Einzelheiten in Rudolph Leonhard Tafels »Documents«) | 10. Juli um 14 Uhr, Abreise von Stockholm | 17. bis 24. Juli in Kopenhagen | 30. Juli bis 4. August in Hamburg | 6. bis 12. August in Hannover | 3. September bis 31. Dezember in Paris.
- 1737 1. Januar bis 31. Dezember in Paris.
- 1738 1. Januar bis 12. März in Paris | 17. bis 22. März in Lyon | 31. März bis 7. April in Turin | 9. bis 13. April in Mailand | 19. April bis 9. August in Venedig | 14. bis 21. August in Mantua | 28. August bis 1. September und 6. bis 21. September in Florenz | 25. September bis 31. Dezember in Rom.
- 1739 1. Januar bis 15. Februar in Rom | 20. bis 27. Februar in Florenz | 17. März bis um den 14. Mai herum in Genua | Ende Mai bis 31. Dezember in Amsterdam.
- 1740 1. Januar bis September oder Oktober in Den Haag und Amsterdam | September oder Oktober, auf Reisen, u. a. in Kopenhagen | Ende der vierten Auslandsreise | 25. Oktober bis 31. Dezember in Stockholm.
- 1741 und 1742 ganzjähriger Aufenthalt in Stockholm bis auf kurze Sommerreisen.
- 1743 1. Januar bis 21. Juli in Stockholm | Beginn der fünften Auslandsreise | 21. Juli bis Ende August ist Swedenborg unterwegs | 27. Juli bis 5. August in Ystad | 12. bis 17. August in Hamburg | 18. bis 20. August in Bremen | Ende August bis 31. Dezember in Amsterdam und Den Haag.
- 1744 1. Januar bis 1. Mai in Den Haag, Delft, Amsterdam und Leiden | 25. April bis 1. Mai in Den Haag | 4. Mai in Harwich | 5. Mai bis 31. Dezember in London.
- 1745 1. Januar bis um den 19. Juli herum in London | Um den 19. Juli herum bis 19. August, Rückreise nach Schweden | Ende der fünften Auslandsreise | 19. August bis 31. Dezember in Stockholm.
- 1746 Das ganze Jahr über in Stockholm. Im Frühling zieht Swedenborg in sein neues Heim in Hornsgatan.
- 1747 1. Januar bis 24. Juli in Stockholm | Beginn der sechsten Auslandsreise | 24. Juli, Abreise nach Holland | Einige Zeit im August bis 31. Dezember in Amsterdam.
- 1748 1. Januar bis um den 24. Juli herum in Amsterdam | 24. September (nach dem Julianischen Kalender) bis 31. Dezember in London.
- 1749 1. Januar bis Mitte August oder September in London | Mitte September in Amsterdam | Herbst bis 31. Dezember in Aix la Chapelle in Frankreich (heute Aachen in Deutschland).
- 1750 1. Januar bis Frühling oder Sommer in Aix la Chapelle | Ende der sechsten Auslandsreise | Frühling oder Sommer bis 31. Dezember in Stockholm.
- 1751–1757 Während dieser Jahre in Stockholm.
- 1758 1. Januar bis Frühling oder Sommer in Stockholm | Beginn der siebten Auslandsreise | Frühling oder Sommer bis 31. Dezember in London.
- 1759 1. Januar bis Juni oder Juli in London | 19. Juli, Göteborg | Ende der siebten Auslandsreise | Ende Juli bis 31. Dezember in Stockholm.
- 1760/61 Das ganze Jahr über in Stockholm
- 1762 Swedenborg ist größtenteils in Stockholm. Möglich ist eine Reise nach Amsterdam am 17. Juli (siehe »Ergänzende Bemerkungen«).
- 1763 1. Januar bis Ende Mai in Stockholm | Beginn der achten Auslandsreise | Ende Mai oder Anfang Juni bis 31. Dezember in Amsterdam.
- 1764 1. Januar bis spät in den Juli hinein in Amsterdam | Im Juli oder August besucht Swedenborg auf der Rückreise Kopenhagen | Ende der achten Auslandsreise | 12. August bis 31. Dezember in Stockholm.
- 1765 1. Januar bis Juni oder Juli in Stockholm | Beginn der neunten Auslandsreise | Juli oder August, Aufbruch von Stockholm | 6. bis 12. August in Göteborg | 12. August, mit dem Segelschiff nach Amsterdam | Spätaugust bis 31. Dezember in Amsterdam.
- 1766 1. Januar bis Mitte April in Amsterdam | Swedenborg segelt vom 1. bis 8. September von London nach Stockholm. Diese nur acht-tägige Reise bricht den bisherigen Rekord, wobei sogar noch ein Zwischenstopp am 4. September in Helsingborg möglich ist. | Ende der neunten Auslandsreise | 8. September bis 31. Dezember in Stockholm.
- 1767 Swedenborg ist das ganze Jahr über in Stockholm.

- 1768 1. Januar bis Mai in Stockholm | Beginn der zehnten Auslandsreise | Mitte Mai bis Ende Juni in Amsterdam und Den Haag | 1. Juli bis Ende September in London | Oktober bis 31. Dezember in Amsterdam.
- 1769 1. Januar bis 24. April in Amsterdam | Am 24. April verlässt Swedenborg Amsterdam und reist nach Paris. | 1. Juli bis 18. September in London | Am 18. September verlässt Swedenborg London und kehrt über Göteborg nach Stockholm zurück. | Ende der zehnten Auslandsreise | 2. Oktober bis 31. Dezember in Stockholm.
- 1770 1. Januar bis 31. Juli in Stockholm | Beginn der elften Auslandsreise | Swedenborg bricht am 31. Juli von Stockholm auf und reist nach Göteborg, Elsinore und Holland. Von August bis zum 31. Dezember ist er in Amsterdam.
- 1771 1. Januar bis Ende August in Amsterdam und Den Haag | 1. September bis 31. Dezember in London.
- 1772 1. Januar bis 29. März in London | 29. März um 17 Uhr, Tod in London | 5. April, Begräbnis in London.

Ergänzende Bemerkungen

Swedenborg verbrachte mehr als ein Viertel seiner 84 Jahre auf elf Reisen außerhalb seines Heimatlandes Schweden.

Wann reiste er?

Er brach zumeist im Frühling oder Sommer auf und kehrte im Juli, August oder spätestens September zurück.

Warum reiste er?

Seine erste und längste Reise wurde als Verlängerung seiner universitären Ausbildung betrachtet. Sie dauerte fünf Jahre und führte ihn nach England, die Niederlande, Frankreich, Deutschland und wahrscheinlich noch weitere Länder. Alle weiteren Reisen beinhalteten die Veröffentlichung eines oder mehrerer seiner Werke. Er veröffentlichte nie in Schweden, bevorzugte zunächst England und später

die Niederlande. Jede Reise von 1721 an kann mit der Herausgabe bestimmter Werke verbunden werden.

Wie viele Reisen gab es?

Allgemein gehen wir davon aus, dass Swedenborg in seinem Leben elf Reisen ins Ausland unternahm. Ein Zeitungsartikel bezeichnet seine letzte Auslandsreise als seine elfte. Allerdings gibt es einen Zeugenbericht von Herrn Jung-Stilling, dem zufolge Swedenborg am 17. Juli 1762 in Amsterdam gewesen sein muss.

»Im Jahr 1762, an dem Tag, an welchem Zar Peter III von Russland starb, waren Swedenborg und ich an einer Party anwesend. Mitten in einer Unterhaltung veränderte sich plötzlich sein Gesichtsausdruck und es war klar erkennbar, dass seine Seele ihn vorübergehend verlassen hatte und dass etwas in ihm vorging. Sobald er wieder bei Bewusstsein war, wurde er gefragt, was geschehen war. Zuerst wollte er nicht sprechen, aber nachdem man ihn drängte, sagte er: ›Gerade jetzt, zu dieser Stunde, ist Zar Peter III im Gefängnis gestorben‹ und erklärte auch die Todesursache. Er bat darum, dass eine schriftliche Notiz davon gemacht würde, damit man diese später mit den Zeitungen vergleichen könnte. Bald darauf wurde der Tod des Zaren, der tatsächlich an jenem Tag erfolgt war, offiziell bekanntgegeben.«¹⁶

Überzeugend ist, dass dieses Ereignis in Verbindung mit einem bestätigten historischen Datum steht. Gegen den Bericht spricht, dass er 47 Jahre später (1809) verfasst wurde und nicht vom Augenzeugen stammte, sondern aus einem Brief eines namentlich nicht genannten Freundes aus Holland aus dem Jahr 1808 entnommen worden war. Es gibt kein anderes Beweismaterial für eine Auslandsreise Swedenborgs in jenem Jahr. Wir können dagegen davon ausgehen, dass Swedenborg am 16. Juni und 5. August 1762 in Stockholm war, und da eine Reise in die Niederlande bis zu einem Monat dauern konnte, scheint es höchst unwahrscheinlich, dass er am 17. Juli desselben Jahres in Amsterdam hätte sein können. Natürlich können wir es jedoch nicht ausschließen,

¹⁶ Rudolph Leonhard Tafel, Documents concerning the Life and Charakter of Emanuel Swedenborg, Band 2, London 1890, Seite 490.

und es ist außerdem möglich, dass es noch weitere Reisen gibt, über die wir keine Aufzeichnungen haben.

Wie lange dauerten die Reisewege?

Der zeitlich gesehen kürzeste Weg war der von London nach Stockholm 1766 in acht Tagen. Der Kapitän selbst hatte ihn noch nie in so kurzer Zeit bewältigt. 1745 dauerte die gleiche Reise einen ganzen Monat, allerdings mit einer abgeänderten Route.

Was waren die Transportmittel?

Teile seiner Auslandsreisen bewältigte Swedenborg immer per Segelboot. Dies bedeutete natürlich, dass er von Wind und Wetter abhängig war. Manchmal musste er mehrere Tage auf günstigen Wind warten. Einmal (auf der schnellen Acht-Tage-Reise) wurde er auf einer privaten Yacht bis Stockholm mitgenommen. Über Land reiste er in Pferdewagen, manche öffentlich, andere privat, manche offen, andere geschlossen. Er benutzte auch von Pferden gezogene Kanalboote. Um die Alpen zu überqueren, ritt er anscheinend auf einem Esel.

Woher stammen die Informationen über seine Aufenthaltsorte?

1. Seine persönlichen Tagebücher. 2. Briefe mit Datum und Ort Verfassens. 3. Berichte von Leuten, die Swedenborg kannten. Nicht alle von ihnen sind glaubwürdig, teilweise wurden sie Jahre nach dem fraglichen Datum geschrieben. 4. Seine eigenen Denkschriften, die er der Königlichen Akademie der Wissenschaften, dem Ritterhaus usw. schrieb. 5. Aufzeichnungen des Bergwerkskollegiums. Bücher, die Namen und Daten der Teilnehmenden enthalten, gibt es noch heute in der Königlichen Akademie der Wissenschaften. Wenn Swedenborg das Land verlassen wollte, musste er dafür eine königliche Erlaubnis einholen. 6. Aufzeichnungen des Ritterhauses. 7. Swedenborgs eigene biografischen Aufzeichnungen. 8. Seine Werke, die

Ort und Datum der Veröffentlichung beinhalten. Swedenborg war oft, aber nicht immer anwesend, um den Druck seiner Werke zu betreuen. 9. Zeitungsberichte über sein Tun und Treiben. 10. Briefe an Swedenborg. Allerdings pflegte er wenig Korrespondenz und sein Vermieter zerstörte nach seinem Tod jegliche Briefe, die man unter seinen Hinterlassenschaften fand.

Der Kalender

Der Julianische Kalender hatte fast 1800 Jahre lang gegolten und entfernte sich schrittweise von der tatsächlichen Jahreszeitenabfolge, indem er alle hundert Jahre etwa einen Tag zu lang war. Um diesen Fehler zu korrigieren, konsultierte Papst Gregor XIII einige Astronomen und gab 1582 einen neuen Kalender heraus. Die katholischen Länder Europas brauchten lange, um den neuen Kalender einzuführen (1700 in Deutschland), und die protestantischen noch länger (1752 in England, 1753 in Schweden). Dies bedeutete für die ersten sechs von Swedenborgs grossen Auslandsreisen, dass er sich mit dem Kalenderwechsel beschäftigen musste. Er begann daher, die Daten nach Alter bzw. Neuer Art zu markieren oder doppelt einzutragen, beispielsweise 1./12. September. Hier war der erste September in Schweden gemeint (Alte Art oder Julianischer Kalender) und der zwölfte in Holland (Neue Art oder Gregorianischer Kalender). Schweden führte den Gregorianischen Kalender schließlich 1753 ein. In jenem Jahr hatte der Februar nur 17 Tage. In seinem Tagebuch für 1733 gab Swedenborg noch doppelte Daten an, vom 6. Juli des Jahres an, wechselte er zur Neuen Art.

Das politische Europa zu Swedenborgs Zeit

Swedenborgs Reisen führten ihn nach Dänemark, Deutschland, Holland, Belgien, Großbritannien, die Schweiz und Italien. Aber die politische Landkarte Europas war zu jener Zeit eine andere. Was wir heute als Deutschland bezeichnen, war damals ein Kollektiv vieler kleinerer Staaten wie Böhmen, Sachsen usw. Aix la Chapelle gehörte

zu Frankreich, heute dagegen heißt die Stadt Aachen und befindet sich nahe der belgisch-niederländischen Grenze.

Bücherverzeichnis

Wir stehen tief in der Schuld von Rudolph Leonhard Tafel für seine Nachforschungen, die er 1868 begann. Er sammelte eine Vielzahl von Dokumenten, die er 1875 bis 1877 unter dem Namen »Documents concerning the life and character of Emanuel Swedenborg« in drei Bänden veröffentlichte. Wir stehen ebenfalls in der Schuld von Pfarrer Dr. Alfred Acton, der viele von den Orten bereiste, die mit Swedenborgs Leben in Verbindung stehen. Mithilfe seiner Sekretärin Beryl Briscoe veröffentlichte er »The Academy Collection of Swedenborg Documents«, auch »Green Books« genannt. Ich hatte das Glück, Schüler unter Dr. Acton sein zu dürfen, als er seine letzte Klasse an der Theologischen Schule unterrichtete. Ich erinnere mich noch genau, wie er im September wieder zum Unterricht erschien, nachdem er gerade eine weitere seiner Reisen zur Nachverfolgung von Swedenborgs Leben unternommen hatte. Wie Swedenborg selbst reiste er allein und bis er weit über 80 war.

Alfred Acton. *An Introduction to the Word Explained*, Bryn Athyn: Academy of the New Church, 1927. | Alfred Acton (Herausgeber und Übersetzer). *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, Bryn Athyn: Swedenborg Scientific Association, Band I, 1948, Band II, 1955. | Alfred Acton und Beryl Briscoe (Assistentin). *The Academy Collection of Swedenborg Documents*, beinhaltet Rückblicke, Zeitungsartikel usw. seiner Zeit. Bryn Athyn: Swedenborg Library. | Elizabeth Hallowell. *Landkarten in Swedenborg: a Continuing Vision*. West Chester: Swedenborg Foundation, 1988. | Cyriel Odhner Sigstedt. *The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, New York: Bookman Associates, 1952. | Rudolph Leonhard Tafel. *Documents concerning the life and character of Emanuel Swedenborg collected, translated and annotated*. London: Swedenborg Society, 1875–1877. Drei Bände.

Ein wilder Baum gegen Mitternacht

Jacob Böhme und der Islam

von Roland Pietsch

Die Frage, wie Jakob Böhme (1575–1624) den Islam versteht und welche Bedeutung er ihm in der Geschichte der Menschheit zumisst, wird von ihm vor allem in seinen geschichtsmetaphysischen und eschatologischen Lehren beantwortet. Diese Lehren bilden wesentliche Anblicke seiner Theosophie und können nur im Gesamtzusammenhang verstanden werden. Böhme geht in seiner Theosophie vom göttlichen Offenbarungswillen aus, der die Schöpfung der Welt und des Menschen hervorgebracht hat. Die Schöpfung der Welt deutet Böhme aus der Bewegung des göttlichen Vaters, die Menschwerdung Christi aus der Bewegung des Sohnes und das Ende und die Vollendung der Zeiten aus der Bewegung des Heiligen Geistes. In diesen drei Bewegungen, die auch der Lehre vom Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zugrunde liegen¹⁷, ist der übergeschichtliche metaphysische Grund der Weltgeschichte, die für Böhme immer Heilsgeschichte ist, verborgen. Um den Zusammenhang zwischen diesem übergeschichtlichen Grund der Heilsgeschichte und ihrem Verlauf und darin die Bedeutung des Islam verstehen zu können, muss zunächst ein kurzer Überblick über das Ganze seiner Theosophie gegeben werden. Anschließend wird die Stellung des Islam in der Heilsgeschichte, wie sie von Jakob Böhme gedeutet wird, ausführlich untersucht, wobei zunächst die Grundzüge der Heilsgeschichte kurz aufgezeigt werden.

17 Diese Dreiteilung der Heilsgeschichte entspricht bis zu einem gewissen Grade der trinitarischen Geschichtsschau Joachim von Fiore (ca. 1135–1202). Vgl. Robert E. Lerner, Joachim von Fiore, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XVII, hrsg. von Gerhard Müller, Berlin 1988, S. 84–88.

1. Überblick über das Ganze der Theosophie Jakob Böhmes

Gegenstand der Theosophie Jakob Böhmes ist die unendliche und allumfassende Wirklichkeit des Absoluten, die er kurz als Ungrund bezeichnet. Der Ungrund, das heißt die unbedingte Wirklichkeit Gottes kann sich als solche nicht kundgeben, denn eine derartige Kundgebung unterscheidet sich immer von ihrem unbedingten Inhalt. Deshalb ist der Ungrund nur in sich selbst Ungrund, und »im Ungrund ist nichts als eine Stille ohne Wesen, eine ewige Ruhe ohne Anfang und Ende«¹⁸.

1.1. Die Selbstoffenbarungen Gottes

Die Kundgebung der göttlichen Wirklichkeit erklärt Böhme mit Hilfe des ungründlichen Willens. Dieser Wille ist nicht der Ungrund an und für sich, sondern jener Anblick der ungründlichen Wirklichkeit, der sich nach innen und außen kundgeben will. Dabei unterscheidet Böhme drei Selbstoffenbarungsvorgänge, nämlich 1. das ideelle Erkennen im Spiegel der göttlichen Weisheit, 2. das göttliche Wollen, das zwischen ideellem Erkennen und wesentlichem Wirken vermittelt und 3. das wesentliche Wirken Gottes oder die wesentliche Weisheit.

Der ungründliche Wille, der sich als solcher aber nicht unmittelbar kundzugeben vermag, vermittelt sich durch seine Selbstbegründung oder Selbstfassung in sich und durch sich selbst. Den Vorgang der Selbstfassung erklärt Böhme mit Hilfe der göttlichen Dreiheit: Der ungründliche unfassliche Wille heißt Vater, der gefasste, der mit dem unfasslichen Willen des Vater gleich ist,

¹⁸ Mw II, 1, 8. Die Zitation erfolgt nach Jakob Böhmes Sämtlichen Schriften, Faksimile-Nachdruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, begonnen von August Faust, neu herausgegeben von Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1955–1961. Für die einzelnen Werke gelten folgende Abkürzungen: 3P = Drei Prinzipien; 3fL = Dreifaches Leben; 6Pk = 6 theosophische Punkte; Mr = Aurora oder Morgenröte; Mw = Von der Menschwerdung; Mm = Mysterium Magnum; Gw = Gnadenwahl; Sg = De Signatura; Cl = Clavis; Tab = Tafel. Vgl. Hans Grunsky, Jacob Böhme, Stuttgart 1956, S. 307 f.

heißt Sohn und der Ausgang des unfasslichen Willens durch den fasslichen oder gefassten Willen oder Grund heißt Geist, und diese Dreiheit schaut sich im Spiegel der göttlichen Weisheit. Dieser Vorgang der Selbstfassung kann auch als Bewusstwerdung oder Selbsterkenntnis Gottes bezeichnet werden. Mit anderen Worten, in diesem Spiegel wird sich Gott seiner selbst bewusst und erkennt sich selbst.

In dieser ersten Phase der ewigen Selbstoffenbarung oder Selbsterkenntnis Gottes, die Böhme als klare Gottheit, ewige Dreiheit oder freie Lust bezeichnet, herrscht allein »der einige Wille, nemlich der einige Gott, welcher sich in eine Dreyheit selber einführt, als in eine Faßlichkeit seiner selber; (welche Fasslichkeit das Centrum, als das ewige gefasste Eine ist) und wird das Hertze oder Sitz des ewigen Willens Gottes geheissen, da sich der Ungrund in Einen Grunde besitzt, welches die einige Stätte Gottes ist, und doch in keiner Theillichkeit oder Schiedlichkeit« (Gw 1, 9), das heißt, diese Phase der klaren Gottheit oder freien Lust, da sich Gott aus der Unbedingtheit in die Selbstbedingtheit seines inneren Grundes oder Herzens vermittelt, ist frei von allen Gegensätzlichkeiten, denn die Fülle aller Eigenschaften und Kräfte liegt noch still und ungeschieden in der einen Kraft des ungründlichen Willens. Durch die Selbstfassung dieses Willens entsteht aber die Lust, die innere verborgene Fülle von Eigenschaften und Kräften kundzugeben und auszusprechen. Die Lust dazu weckt aber die Begierde, die darin besteht, dass der Wille sich in sich selbst zusammenzieht, damit die ungeschiedenen und verborgenen Kräfte ihre eigene Form und Gestalt gewinnen und sich als solche kundgeben können. Mit diesem Vorgang, da sich Lust und Begierde vereinen, entsteht die ewige Natur in Gott. Sie bildet im göttlichen Selbstoffenbarungsvorgang gleichsam den »Ort«, aus dem Gott all das, was er im Spiegel der Weisheit als Möglichkeiten schaut, ins wesenhafte Wirken hervorbringen kann. Damit offenbart sich Gott in sich nach außen, was aber nicht mit der Schöpfung der Welt und aller Dinge verwechselt werden darf.

Die Offenbarung Gottes durch die ewige Natur beschreibt Böhme mit Hilfe seiner Lehre von den sieben Naturgestalten, die sich wechselseitig durchdringen und ineinander wirken. Die erste Gestalt ist die Begierde oder die Zusammenziehung, wodurch Finsternis entsteht. Aus dieser ersten Gestalt entsteht die zweite Gestalt, der Bitterstachel, die Bewegung oder Ausdehnung. Aus dem gegensätzlichen Ineinanderwirken von Zusammenziehung und Ausdehnung entsteht die dritte Gestalt, die Angst, in welcher der ungründliche Wille sich wieder in die Freiheit des Ungrundes sehnt, um von der Angst frei zu werden. Die Freiheit ergreift mit dem ewigen ungründlichen Willen die Finsternis, »und die Finsterniß greiffet nach dem Lichte der Freyheit, und kann es nicht erreichen, dann sie schleust sich in sich selber zur Finsterniß« (Sg 14, 22). Aus diesem Gegensatz bricht der Feuerblitz, die vierte Naturgestalt, hervor, in welcher die Einheit die Empfindlichkeit empfängt und der Wille der Natur die sanfte Einheit. »In solcher Anzündung wird die Finsterniß ... mit dem Licht durchdrungen, daß sie (die Finsternis) nicht mehr erkant wird« (CI IX, 51).

Aus dieser Überwindung der Finsternis der ersten drei Naturgestalten, deren Grund aber dabei nicht zerstört wird, gehen zwei Offenbarungsweisen oder Prinzipien hervor, nämlich das Feuer- und das Lichtprinzip. Die Kraft des Lichts, das die Finsternis überwunden hat, zeigt sich in der fünften Naturgestalt als Liebesfeuer, die mit Hilfe der vierten Gestalt aus allen übrigen Naturgestalten geboren wird. Die fünfte Gestalt ist »das wahre Liebe-Feuer, das sich in dem Lichte aus dem peinlichen Feuer scheidet, darinnen nun die Göttliche Liebe im Wesen verstanden wird« (Gw 3, 26). Sie hat alle Kräfte der göttlichen Weisheit in sich. In der sechsten Naturgestalt werden alle in der fünften Gestalt vorhandenen Kräfte geschieden und dadurch lautbar, und freuen sich alle Kräfte und »Eigenschaften ineinander, je eine der anderen, und also führet sich die Liebe der Einheit in Wircken und Wollen« (Tab I, 48). In der siebenten Naturgestalt, die als die Zusammenfassung aller anderen Eigenschaften verstanden wird, offenbart sich das dritte Prinzip. Es zeigt sich in den sieben

Naturgestalten, sofern diese »in der Siebenten in ein Wesen zur Fasslichkeit eingeführet (sind); welch Wesen in sich selber heilig, rein und gut ist« (Gw 4, 10). Die siebente Naturgestalt wird auch als ewige, wesentliche Weisheit Gottes bezeichnet. Sie ist als ewige Natur in Gott zugleich der Leib Gottes, aber nicht im Sinne eines körperlich begreiflichen Wesens.

Der ungründliche Wille als Vater, welcher das erste Prinzip oder das Feuer beherrscht, gebärt vermittels der sieben Naturgestalten ewig den Sohn. Der Sohn, der sich im zweiten Prinzip, im Licht offenbart, verherrlicht ewig den Vater. Der heilige Geist, der sich im dritten Prinzip offenbart, geht ewig vom Vater und vom Sohn aus, der den Glanz der göttlichen Herrlichkeit ausstrahlt. »Der ewige Vater wird im Feuer offenbaret, der Sohn im Licht des Feuers, und der H. Geist in der Kraft des Lebens und Bewegens aus dem Feuer im Licht der Freudenreich, als die ausgehende Kraft in der Liebe-Flamme ... Die Gottheit ist gantz und überal alles in allem, aber nur nach dem Licht der Liebe und nach dem ausgehendem Geiste der Freudenreich heisset Er Gott, und nach der finstern Inpression heisset Er Gottes Zorn und die finstere Welt, und nach dem ewigen Geist-Feuer heisset er ein verzehrend Feuer« (Sg 14, 35). Gottes Liebe und Zorn stehen sich aber nicht unversöhnlich gegenüber, vielmehr ist der Zorn in der Liebe verschlungen und beide sind in einem Wesen. Jakob Böhme hat das Zusammenspiel der sieben Naturgestalten und drei Prinzipien in der ewigen geistigen Natur in folgendem Schema übersichtlich dargestellt:

Die sieben Naturgestalten	
I. Herbe, Begehren, Wille	1. Finstere Welt
II. Bitterstachel	
III. Angst, gehet zu dem Feuer-Blitz	

IV. (finster Feuer) Feuer-Blitz (Licht-Feuer)	2. Finster (Feuer-) Welt
V. Licht oder Liebe, daraus das Wasser des ewigen Lebens fließt	3. Licht-Welt
VI. Der Laut oder Ton	
VII. Wesen oder Natur	

Drei Prinzipien	
Das erste Prinzip Finstere Welt Hiervon wird Gott der Vater ein zorniger, eiferiger und ein verzehrend Feuer genannt	Das zweite Prinzip Lichtwelt Gott der Sohn: Wort: Herz Gottes: wird hievon genannt ein lieber und barmherziger Gott
Das dritte Prinzip, welches ist diese Welt Hervorgegangen aus dem ersten und zweiten Prinzip In ihr sind Licht und Finsternis, Böses und Gutes ineinander vermenget (vgl. Cl 109)	

1.2. Die Schöpfung der Welt und des Menschen und sein Fall

Gott hat die Schöpfung der Welt, der Engel, des Menschen und aller Kreaturen, die er von Ewigkeit her im Spiegel seiner Weisheit erkannt hat, nicht darum hervorgebracht, »daß Er dadurch vollkommener würde, sondern zu seiner Selbst-Offenbarung, als zur großen Freude und Herrlichkeit« (Sg 16, 2). Die Schöpfung vollzieht sich, indem alles, was im Spiegel der Weisheit erscheint, nun durch die

erste Naturgestalt ins Wesen und in kreatürliche Formen gebracht wird: »nicht aus fremder Materia, sondern aus Gottes Essentz, aus des Vaters Natur; und wurden mit Gottes Willen-Geist ins Licht der Majestät Gottes eingeführet, da sie denn Kinder Gottes und nicht fremde Gäste waren, erboren und erschaffen aus des Vaters Natur und Eigenschaft, und ihr Willen-Geist war gerichtet in des Sohns Natur und Eigenschaft« (Mw I, 2, 6). Mit anderen Worten, »die sichtbare Welt ist das dritte Principium, als der dritte Grund und Anfang: diese ist aus dem inneren Grunde, als aus den beyden ersten (Principien), ausgehauchet worden, und in creatürliche Form und Art gebracht« (Cl 127). Dementsprechend sind die ersten Geschöpfe, die Engel, aus Feuer und Licht geschaffen. Damit sie aber in Gottes Licht und Kraft leben können, müssen sie ihr Feuerleben Gott opfern. Böhme beschreibt diesen Vorgang, der nicht nur für die Engel, sondern ebenso auch für den Menschen gilt, sehr genau: »Will er aber ins (göttliche) Nichts, in die Freyheit, so muß er sich dem Feuer einergeben, so ersincket er im Tode des Principii, so grüneth er aus der Feuer-Angst im Lichte aus; denn wenn er sich ergiebet, so führet ihn der ewige Wille zur Natur, (welcher Gott der Vater ist,) in sich durchs Feuer aus: denn mit dem Einergeben fällt er dem ersten Willen zur Natur heim, der führet ihn mit dem andern Willen, welcher sein Sohn oder Hertz ist, aus der Angst-Natur aus, und stellet ihn mit des Sohns Willen in die Freyheit« (6Pk 5, 7, 6). Der schönste und mächtigste Engel Lucifer hat sich aber nicht dem Feuer in Demut ergeben, sondern er wollte sich sogar über Gott selbst hinaus schwingen. Wegen dieses Hochmuts wurde aus ihm ein finsterner Teufel. Daraufhin entbrannte im Himmel ein furchtbarer Kampf zwischen ihm und dem Erzengel Michael, der ihn mit seinen Legionen schließlich besiegte. Weil die verstoßenen Engel aber die Naturwelt entzündet und zerstört hatten, stellte Gott die Natur in sechs Schöpfungstagen wieder her und erschuf den Menschen, den er an Stelle Lucifers als Herrscher über die Natur einsetzte.

Während die Engel aus zwei Prinzipien erschaffen worden sind, ist der Mensch aus allen drei Prinzipien geschaffen worden. Seine

Seele gründet im Finster- oder Feuerprinzip, sein Geist im Lichtprinzip und sein Leib im dritten Prinzip. Dieser erste androgyne Urmensch war »mit der grösten Herrlichkeit bekleidet, als mit dem Paradeis, ein gantz schön, hell, Crystallinisch Bilde, kein Mann, kein Weib; sondern beydes, als eine männliche Jungfrau« (Gw 5, 35) in vollkommenem Gleichgewicht von Feuer und Licht. Diese Vollkommenheit verliert der Uradam aber in jenem Augenblick, als er seinen Blick von der Mitte Gottes abwendet und trügerische Phantasien an die Stelle Gottes setzt. Dadurch zerbricht sein ursprüngliches Gleichgewicht; er sinkt geschwächt in einen tiefen Schlaf, und aus diesem Zustand geht die Zweiheit von Adam und Eva hervor. Der Fall des ersten Menschenpaares findet seinen furchtbaren Abschluss, als Adam und Eva am Baum der Erkenntnis von Gut und Böse der Versuchung durch den Teufel erliegen. Adam und Eva verlieren ihre himmlische Leiblichkeit, verfallen dem Tod und der Finsternis. Dem gefallenen Menschen, der von sich aus sein Heil nicht mehr erlangen kann, kommt aber Gottes Barmherzigkeit zu Hilfe, indem sich »das Hertze Gottes bewegte und Mensch ward« (Mw I, 2, 9). Mit anderen Worten: Gott sprach sein Wort in Adams verblichenes Wesen ein, und durch dieses Einsprechen wurde in Adam der ursprüngliche seelische Wille in der Gnade wieder lebendig. Auf diese Weise ist im gefallenen Adam Gottes Zorn durch Gottes Liebe überwunden worden. Damit hat Gott durch sein Herz, das heißt durch seinen Sohn, den Grund und die Verheißung zur Wiedergeburt und ewigen Vollendung des Menschen gelegt.

2. Der Islam und seine Stellung in der Heilsgeschichte

Jakob Böhme erwähnt den Islam bereits in seinem ersten Werk »Aurora oder Morgenröte im Aufgang« (1612), wo er vom Islam als einem »wilden Baum gegen Mitternacht« (Mr Vorrede 43) spricht. Ausführlicher spricht er dann in »Drei Prinzipien Göttliches Wesens« (1619), »Vom Dreifachen Leben des Menschen« (1620), »Von der Gnadenwahl« (1623) vom Islam, und im »Mysterium Magnum« (1623)

legt er eine tiefgründige prophetisch-mystische Deutung dieser Religion vor.

Ausgangspunkt für das Verstehen der Stellung des Islam in der Heilsgeschichte, wie sie von Jakob Böhme in seinen Schriften aufgezeigt wird, ist seine prophetisch-mystische Auslegung der Heiligen Schrift. Böhme bedient sich dabei vor allem der Figuraldeutung, mit der er die Grundzüge der Heilsgeschichte in ihren Grundzügen entfaltet. Die Grundzüge seiner Figuraldeutung hat Böhme vor allem in »Mysterium Magnum« beschrieben: Wer die heilige Schrift verstehen will, »der muß 2 Bilder (Figuren) vor sich stellen, als auswendig Adam, als den irdischen Menschen, und inwendig Christum, und die 2 Bilder in Eines verwandeln ... Die Wahl Gottes gehet nur auf die Figur, welches Volck sollte die Figur des innern Reichs Christi im äusseren tragen, in welchem Volcke Gott wollte das Reich Christi äusserlich offenbaren; Haben doch die Juden gleichwol nur einen Spiegel und Vorbild im Aeussern gehabt, als auch eben nur die Christen, welche auch Christum im Fleisch ansahen, als einen pur lautern Menschen. Diese Figuren sind der Welt fast stumm blieben bis zur letzten Zeit«¹⁹.

2.1. Grundzüge der Heilsgeschichte

In Adams Nachkommen erscheinen die Eigenschaften der beiden Prinzipien des Feuers und des Lichts oder des Zorns und der Liebe als Figur Adams und Figur Christi und bilden zwei Linien, nämlich die »Linea des Bundes« und die »Linea der Wunder«, die in der Heilsgeschichte ständig »mit- und in-einander« (Mm 30, 13) gehen. Die Linie des Bundes beginnt mit Abel und wird, da er kinderlos von Kain ermordet wurde, von Seth fortgesetzt. Die Linie der Wunder hingegen geht auf Kain zurück. Während in der Linea des Bundes Gottes heiliges geistliches Reich angezeigt wurde, kamen

19 Mm 46, 29 ff. Zur Figuraldeutung vgl. vor allem Gerhard Krause, Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten, Tübingen 1962, S. 126-280 und Hartmut Hilgenfeld, mittelalterlich-traditionellen Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, Zürich 1971, S. 60-78, 150-173.

in der Linea der Wunder durch die Natur allerlei Künste und Werke zum Vorschein. »In Cain ward das Reich der Natur vorgestellt, und in Habel und Seth das übernatürliche Göttliche Reich: diese beyde gingen mit-und in-einander auf, zur Beschauung der Göttlichen Lust, in der geformten Weisheit; und jedes drang insonderheit in seine Beschaulichkeit als ein Wunder aus« (Mm 30, 13). Aus diesen beiden Linien haben sich sieben heilsgeschichtliche Epochen herausgeformt. Die erste ist die Epoche oder Zeit Adams; darauf folgen die Epochen von Seth, Enos, Kenan, Mahalaleel, Jared und Henoch. Diese sieben Epochen oder Zeiten dürfen nicht historisch linear verstanden werden, sondern vielmehr prophetisch mystisch ineinander verschränkt. Denn jede Epoche geht immer schon allen vorausgehenden Epochen auf verborgene Weise hindurch. So fängt die dritte Zeit an, die mit dem Zeitalter des Heiligen Geistes nicht verwechselt werden darf, »mit Enos unter Seths Zeit, und führete sich als eine geistliche Predigt oder Erkenntnis Gottes unter Seths Zeit hindurch, als ein verborgen Reich, und währete bis Abraham, welchem der Bund von Christo im Fleische bestätigt ward« (Mm 30, 36).

Böhme knüpft zu Beginn seiner Deutung der biblischen Geschichte von Abraham und seiner Söhne Ismael und Isaak an das Bild von den beiden Linien mit dem Hinweis an, dass sich in Abraham Gottes Sohn und der gefallene Adam einander gegenüberstehen und Gott Adam »wieder in seinen Bund, Wort und Willen« (Mm 40, 15) aufgenommen hat. Aus Abraham gehen deshalb zwei Linien hervor, nämlich Ismael als der erstgeborene Sohn und dann Isaak als der zweitgeborene. In diesen beiden Brüdern, »sind die zwey Reiche vorgebildet, als in Ismael das Reich der Natur, und in Isaac das Reich der Gnaden« (Mm 40, 2). Das Reich der Natur hat seinen Urstand aus der Eigenschaft des Vaters, das heißt aus dem Zorn, und es muß allezeit »das erste seyn, soll eine Creatur geboren werden. Hernach kommt erst das Reich der Gnaden, das die Natur einnimmt, gleichwie zuvor muß ein Feuer seyn, soll ein Licht seyn; das Feuer gebieret das Licht, und das Licht macht das Feuer in sich

offenbar, es nimt das Feuer als die Natur in sich ein, und wohnt in dem Feuer« (Mm 40, 2 f.). Mit dieser Symbolik von Feuer und Licht bezieht sich Böhme wieder auf die zwei Prinzipien in Gott, nämlich auf den Zorn des Vater und auf die Liebe des Sohnes, »welche zwey in Einem Wesen sind« (Mm 40, 4.), und verweist damit auf die eigentliche metaphysische Grundlage seiner Figuraldeutung der beiden Brüder Ismael und Isaak. Der metaphysische Ursprung für den Gegensatz von Feuer und Licht oder Zorn und Liebe besteht für Böhme in der Bewegung der göttlichen Eigenschaft, durch welche Gott die Natur bewegt und Geschöpfe hervorgebracht hat. Aus dieser schöpferischen Bewegung sind die beiden Eigenschaften Zorn und Liebe, die in Gott in Einheit sind, in der Natur in zwei gegensätzliche Eigenschaften geschieden worden. Der Sinn dieser Gegensätzlichkeit besteht für Böhme darin »daß im Streite und Widerwillen das Geheimniß Gottes, als die unsichtbare Welt offenbar würde, und in ein ringendes Spiel ginge. Denn so nur einerley Wille wäre, so thäten alle Wesen nur Ein Ding, aber im Widerwillen erhebet sich ein jedes in sich selber zu seinem Sieg und Erhöhung; und in diesem Streite stehet alles Leben und Wachsen, und dadurch wird die Göttliche Weisheit offenbar, und kommt in eine Formung zur Beschaulichkeit, und zur Freudenreich: denn in der Überwindung ist Freude, aber ein einiger Wille ist ihm selber nicht offenbar; Denn es ist weder Böses noch Gutes in ihme, weder Freude noch Leid; und obs wäre, so muß sich doch das Eine, als der einige Wille, erst in ein Widerspiel in ihme selber einführen, auf dass er sich möge offenbaren « (Mm 40, 7 f.).

2.2. Ismael als Bild und Figur des Islam

Entsprechend diesem innergöttlichem Ineinander oder »Widerspiel« der beiden ewigen Prinzipien in Gott stehen sich auf der irdischen Ebene der Heilsgeschichte die Figuren dieser Prinzipien als »zweyerley Willen aus Einem Menschen« (Mm 40, 5), nämlich als die beiden Brüder Ismael und Isaak gegenüber. In der Figur

Ismaels erscheint, wie später deutlich gezeigt wird, der Islam. Zunächst wird aber im Bild Ismaels »der arme, krancke, böse, verderbte, vom Willen Gottes abgefallene Adam (dargestellt), und in Isaac das Bilde Christi, das dem armen verderbten Adam war kommen zu helfen, und seinen abtrünnigen Willen in den Tod und Sterben einzuführen, und im Feuer Gottes wieder zu bewähren, und in dem Liebe-Feuer wieder neu zu gebären, und in dem ersten einigen Willen Gottes, da der Vater und Sohn im grimmigen Zorn-Feuer und im Liebe-Licht-Feuer nur ein einiger Wille und Wesen sind« (Mm 40, 6). Böhme weist damit den Weg zum Heil, der durch das Sterben im Feuer Gottes zur Wiedergeburt ins Licht führt. Die Verstoßung Ismaels und seiner Mutter Hagar geht in die gleiche Richtung. Die Verstoßung bezieht sich nicht auf die Verstoßung aus der Kindschaft Gottes, sondern einzig und allein auf den bösen Willen. Für Böhme bewährt sich hier das »Gegenspiel, denn als Hagar stolz war, als sie schwanger ward und ihre Frau nicht, und Sara ihre Frau gering achtete, und Sara sie darum strafte, sie aber von ihr flohe, so begegnete ihr der Engel Gottes, und sagte zu ihr: »Wohin Hagar, Sarai Magd? Kehre wieder zu deiner Frauen, und demüthige dich vor ihr; ich will deinen Samen also mehren, daß er vor grosser Masse nicht mag gezehlet werden. Und weiter sprach der Engel des Herrn zu ihr: siehe, du bist schwanger worden, und wirst einen Sohn gebären, des Namen solt du Ismael heissen, darum daß der Herr dein Elend erhöret hat; er wird ein wilder Mensch seyn, seine Hand wieder iedermann, und iedermans Hand wieder ihn, und wird gegen allen seinen Brüdern wohnen; und sie hieß den Namen des Herrn der mit ihr redete: Du Gott siehst mich! Denn sie sprach: Hie habe ich gesehen den, der mich hernach angesehen hat; darum hieß sie den Brunnen, da das geschahe, den Brunnen des Lebendigen, der mich angesehen hat« (Mm 40, 19 f.).

Böhme hat diesen Text prophetisch-mystisch ausgelegt. Angesichts der Tatsache, dass gerade dem Spötter Ismael eine so große Nachkommenschaft verheißen wurde, die nicht gezählt werden kann, fragt Böhme: »Warum eben den Spötter?« und gibt selbst die

Antwort: »Darum, in ihme lag das Reich der Wunder Göttlicher Offenbarung aus der Natur, als aus der feurenden Welt, aus Gottes Stärcke und Allmacht, das will Er in Christo wieder in die Liebe, als in das Eine, in die Freye einführen: aber Hagar, als der Wille der feurenden Seelen Natur, soll wieder umkehren, in die Buße gehen, sich vor der Freyen, als dem einigen erbarmenden Liebe-Willen, als vor dem Bund und Samen in Isaac, demüthigen, und den abtrünnigen Willen von sich stoßen« (Mm 40, 24). Neben der Begründung für die Verheißung einer großen Nachkommenschaft Ismaels deutet Böhme die Aufforderung des Engels an Hagar zur Umkehr als Umkehr zum Einen. In dieser Umkehr, die in letzter Folgerichtigkeit die Rückkehr zur Urreligion Abrahams ist, deutet Böhme auf den Islam hin, der als die Erneuerung dieser Urreligion verstanden werden kann. Der mystische Sinn der Umkehr Hagars besteht zunächst darin, dass »die Seele des eigenen Willens stirbet« (Mm 40, 22), was sie aber aus eigenem Vermögen nicht tun kann, »Gott erblicke sie dann wieder, wie alhie Hagar geschahe, da sie sagte: Du Gott siehest mich; Und hieß darum die Stätte oder den Brunnen, einen Brunnen des Lebendigen und Sehenden: Denn der Brunn des Lebens hat sich alda in ihr offenbaret, und sie wieder zur Umkehrung geführt« (Mm 40, 33). Mit dieser Umkehr, die aus der Gnade Gottes erfolgte, weist Böhme auf die Umkehr Ismaels hin, dessen Würde er in mehrfachen Ansätzen deutlich herausstellt, wobei er sich vor allem die göttlichen Segnungen und Verheißungen berufen konnte, die Ismael auf Bitten Abrahams zuteil wurden: »Siehe, ich habe ihn gesegnet, und will ihn fruchtbar machen, und mehren fast sehr: Zwölf Fürsten wird er zeugen, und will ihn zum grossen Volck machen. Gen. 17: 20« (Mm 40, 34).

Obwohl Ismael mit seiner Mutter Hagar verstoßen wurde, damit er die Güter Abrahams erben konnte, sollte er »fremde Güter besitzen, wegen dessen, dass er nicht war aus der Bundes-Linea entsprossen, und Isaac aus der Bundes-Linea war; darum gab Gott dem Isaac Abrahams Güter« (Mm 40, 36). Isaak hatte »Christum im Bund aus Gottes Gabe nun für Natur-Recht in sich« (Mm 40, 46). Alle anderen

aber, die nicht in der Bundes-Linea standen, empfangen ihre Gaben allein aus Gottes Erbarmen. Ismael sollte jedoch den Bund in Christo anziehen, »nicht aus angeerbter Kindschaft, wie Christus, der ihn aus Gott in kindlichem Rechte anhatte, und fehlet dem Ismael jetzt nur dieses, daß er sich in dem Brunnen des Sehenden und Lebendigen sollte beschauen, wie seine Mutter Hagar thäte, und wieder mit dem verlorenen Sohn zum Vater kommen, und Abraham, das ist, seinem Erben Isaac in Christo zu Fuß fallen, und bitten, dass Er ihn in sein Haus, welches Christi Menschheit, als die geistliche Welt ist, wollte zu einem Tagelöhner und Diener annehmen, denn er hätte kein Recht zu seiner Erbschaft, er wäre nur ein Stief-Bruder von einer fremden Mutter, als vom Reiche der Natur, gezeuget« (Mm 40, 47). Mit der Figur vom verlorenen Sohn verweist Böhme hier klar und deutlich auf die Rückkehr zum Vater und weist auf die notwendige Umkehr hin, wenn er sagt, dass Ismael mit »umgekehrten Willen zu Gott in Christo (kommen muss), in Gestalt des verlorenen Sohns, der nicht aus Natur-Recht will noch begehret, als nur allein, dass sich der Herr der Güter über ihn erbarme, und ihn wieder als Tagelöhner annehme: Denselben »umgekehrten Willen propft Gott in sein Gnaden-geschencktes Erbe, als in die Güter Abrahams in Christo ein, und machet ihn zum Erben in Isaacs Gütern, als in Isaacs geschencktem Erbe in Christo« (Mm 40, 57).

Damit hat sich das Verhältnis zwischen Isaak, dem die Erbschaft naturrechtlich zusteht, und Ismael, der vom Erbe ausgeschlossen ist, radikal verändert. Ismael wird nämlich als der verlorene Sohn durch »Gottes Erbarmen« (Mm 40, 37) zu einem Erben der göttlichen Gnade. Er wird vom Vater mit dem »besten Gewand« (Lk 15, 22) bekleidet, das heißt mit der Gnade des Vaters. »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden«²⁰. In diesem Sinne ist Ismael auch die Figur »des künftigen Reiches Christi« (Mm

20 Ps 118, 22; zitiert in Mt 21, 42 und 1 Petr 2, 7. Vgl. dazu Frithjof Schuon, *Christianisme/Islam – Vision d’Oecuménisme ésotérique*, Milano 1981, S. 87 f. Englische Übersetzung: *Christianity/Islam – Essays on Esoteric Ecumenism*, Bloomington 1985, S. 129.

40, 40). Die göttliche Gnade macht Ismael, den verlorenen Sohn, zum vielgeliebten Sohn, während Isaak, der beim Vater geblieben ist, gleichsam zurückgestellt wird. Hier stellt sich die Frage, wie diese bevorzugte Stellung Isaels, der ja für den Islam steht und die Gottheit Christi ausdrücklich verneint, mit der Religion des Islams vereinbar ist. Böhme beantwortet diese Frage mit dem Bild von der Decke, die sich Moses nach seinen Unterredungen mit Gott umband (Ex 34, 33 ff und 2 Kor 3, 15 f). Böhme spricht in diesem Sinne von den Muslimen, »die unter der Decke Christi verschlossen (liegen), gleichwie Christus unter dem Levitischen Priesterthum unter Mose: und wie die Kinder Israel unter dem Gesetze nicht durchs Gesetze gerecht wurden, sondern durch den, welcher unter dem Gesetze verborgen stund; also stehen sie (die Muslime) unter der rechten Wissenschaft verborgen, und liegen gleich als wie in Mutter-Leibe verschlossen« (Mm 40, 72).

Im Bild und in der Figur Isaels ist der Islam, wie bereits gesagt, in die Heilsgeschichte eingetreten. Böhme macht dies noch einmal deutlich, wenn er im Zusammenhang mit den beiden Linien ausdrücklich von den Türken, das heißt von den Muslimen spricht: »So wisset, daß Cain, Ham, Ismael und Esau das Bild der Türcken und Heiden sind, welche in Ismael gesegnet, und ihnen die Fürstenthum in seinem Reiche dieser Welt zum Besitz gegeben« (Mm 40, 71) und sie vom Wissen um die Kindschaft Gottes ausgestoßen. »Aber der Engel des grossen Raths ruffet sie durch ihre Mutter Hagar, als durch das Reich der Natur, daß sie (die Mutter mit samt dem Kinde) soll wieder zu Sarai, als zur Freyen, einkehren, als zu dem einigen Gott, welcher aus der Freyen hat seinen Sohn geboren« (Mm 40, 73). Mit der Freien ist hier Maria gemeint, und der Sohn ist Christus. Dann erklärt Böhme, warum sich die Muslime nicht Christus zuwenden, sondern dem einen Gott. Wie sich nämlich Ismael nicht an Isaak wandte, um der Erbschaft des Vaters teilhaftig zu werden, so »haben sich die Türcken (Muslime) auch von Isaac, als von dem Sohn zum Vater gewendet, und wollen die Erbschaft Gottes vom Vater haben« (Mm 40, 74). Dennoch gilt für Böhme: »wenn sie jetzt

den Vater anrufen, so höret er allein im Sohne, als in seiner geoffenbarten Stimme in menschlicher Eigenschaft; und dienen sie doch dem Sohn im Vater. Denn wir Menschen haben keinen Gott mehr ausser Christo dem Sohn, denn der Vater hat sich gegen uns mit seiner Stimme im Sohn geoffenbaret, und höret uns allein durch seine geoffenbarte Stimme im Sohn« (Mm 40, 75 f). Daraus folgt: »Wenn nun die Türcken (Muslime) den Vater anbeten, so höret Er sie im Sohn, und nimt sie allein im Sohn zur Kindschaft an, in welchem sich Gott einig allein wieder in menschlicher Eigenschaft hat geoffenbaret, und in keiner andern Eigenschaft mehr« (Mm 40, 77).

Hier wird deutlich, dass Böhme an der Lehre von der göttlichen Dreiheit festhält, wie er sie in seiner Theosophie vielfältig und durchgehend entfaltet hat. Den Einwand »Wie können sie zur Kindschaft Christi kommen, weil sie den Sohn nicht haben wollen für Gottes Sohn, und sagen, Gott habe keinen Sohn« (Mm 40, 78)? beantwortet Böhme mit einem deutlichen Hinweis auf den Heiligen Geist: »Höre, du Mensch, Christus sprach: Wer ein Wort redet wieder des Menschen Sohn, deme wird's vergeben; wer aber den H. Geist lästert, der hat keine Vergebung ewiglich« (Mm 40, 79), und dann begründet Böhme diese Aussage von Jesus folgender Maßen: »Wer die Menschheit Christi im Unverstande antastet, als sein eigen Fleisch, deme kanns vergeben werden, denn er kennet nicht was die Menschheit Christi ist: Wer aber den H. Geist lästert, als den einigen Gott, welcher sich in der Menschheit hat geoffenbaret, da der Vater, Sohn und H. Geist ein Einiger Gott innen ist, der hat keine Vergebung ewiglich, das ist wer den Einigen Gott verwirft, der hat sich von Ihme gantz abgebrochen in ein Eigenes« (Mm 40, 79). Nun stellt Böhme fest, dass die Muslime den Heiligen Geist, der sich der Menschheit geoffenbart hat, nicht antasten. Sie wenden sich aber gegen die Menschheit Christi und sagen: »Eine Creatur könne nicht Gott seyn. Daß aber Gott in Christo gewircket hat, und die Wunderthaten gethan, das gestehen sie, und lästern nicht den Geist, welcher in Christo gewircket hat, als in der Menschheit« (Mm 40, 80 f.).

Die Leugnung der Gottheit Christi durch die Muslime ist, wie Böhme betont, mit Gottes Willen geschehen.

»Er ließ zu, dass ihnen das Reich der Natur eine Vernunft Lehre gab, dieweil die Christenheit war an Christi Person in der Vernunft blind geworden, und um Christi Menschheit zancketen, und derselben allerley Schmach und Unehre anthaten; wie denn bey den Arianern geschahe, da man seine Gottheit leugnete, und die Bischöfe in ihrer Geitzigkeit sein Verdienst in seiner Menschheit ums Bauchs Willen leugneten ... da denn der H. Name Gottes, welcher sich hatte in der Menschheit geoffenbaret, gemäßbraucht ward; so verbarg sich Gott vor ihnen in ihrem Verstande, dass sie erstlich mit den Ariandern an der Gottheit Christi blind worden.« (Mm 40, 83).

Diese Streitigkeiten innerhalb der Christenheit sind für Böhme der Grund für die Entstehung des Islam. In seinem Buch »Von den drey Principien Göttliches Wesens« schreibt er:

»Siehe! Woraus ist der Türcke (der Islam) gewachsen? Aus deinem verkehrten Sinn! Als man sahe, dass man nur nach Hoffart trachtete, und nur zanckete um den Tempel Christi, und daß es sollte stehen auf Menschen-Grund und Fund; so kam der Mahomet herfür, und suchte einen Fund, der der Natur ähnlich ware, weil jene nur nach Geitz trachteten, und fielen vom Tempel Christi, und auch vom Lichte der Natur in eine Wirrung und Hoffart. ... Oder meinst du, es sey vergebens geschehen? Ja der Geist der grossen Welt hat ihn also im Wunder erbauet, dieweil jene nichts besser waren, so muste derweil das Licht der Natur im Wunder stehen, als ein Gott dieser Welt, und war Gotte einer so nahe als der ander. Deine Zeichen im Testament Christi, die du treibest, welche Christus zu einem Bunde ließ, die stunden im Zancke: dazu verkehrtest du sie nach deiner Hoffart, und bogest sie nach deinem Gesetze. Es war dir nicht mehr um den Bund in Christo, sondern um den Brauch, der Brauch sollte es thun; Und da doch ein Holtz ohne Glimmen kein Feuer ist, und ob es schon ein Feuer wird im anzünden: also auch der Bund ohne Glauben ist als ein Holtz ohne glimmen, das man wollte Feuer nennen.« (3 P 26, 32 f.).

In dieser halbverloschenen Christenheit ging der Streit weiter, »daran ärgerten sich die Asianer, Syrer, Egypter, Mohren, Griechen, und die Africaner: die Indianer (Inder) führen ein besser

Göttlicher Leben« (3fL 11, 92) als viele verdorbene Christen. Alle Völker ärgern sich über sie und sagen: »Wie können die Gottes Volck seyn, die nur Tyrannen, Hoffärtige, Geitzige, Störrige, und Blutgierige Leute sind, welche nur nach anderer Völcker Gut trachten, und nur nach Macht und Ehren? Sind doch die Heiden nicht so arg; Wir wollen uns ihrer nicht theilhaftig machen, wohnet doch Gott überall« (3fL 11, 93). Böhme spricht damit die allgemeine Sehnsucht der Völker nach einem ehrbaren Leben in Frieden an, die alle sagen: wir wollen »den Einigen wahren Gott anrufen, der alle Dinge geschaffen hat, und von ihrem Zancke ausgehen (nicht am Streit der Christen teilnehmen): Wir wollen in einer Meinung bleiben, so bleiben auch unsere Länder mit Frieden; wenn wir alle an Einen Gott glauben, so ist kein Streit, sondern wir haben alle einen Willen, und können wir auch in Liebe untereinander leben« (3fL 11, 93). Diese Sehnsucht der Völker nach dem einen Gott und nach Frieden, »hat die Türcken (die Muslime) erhöht, und in die grösste Macht gebracht, das ihre Macht ist gestiegen bis in 1000 Zahl: Sie herrschen in einer Meinung und Liebe über die gantze Welt, denn sie sind ein Baum der Natur, welcher auch vor Gott stehet« (3fL 11, 94). In der Tat hat der Islam, der im Bild und in der Figur Ismaels in die Heilsgeschichte eingetreten ist, in Böhmens Augen eine Höhe erreicht, die in seiner prophetisch-mystischen Auslegung der Vertreibung Hagers und Ismaels in die Wüste von Beerscheba ihren erklärten Ausdruck findet. Hagar ist hier nicht nur die Mutter Ismaels, sondern die Natur selbst, die nicht zum Tode verdammt ist, sondern viel Frucht bringt, welche »der Engel wieder in Abrahams Hütten, zu Christi Hausgenosß einführet« (Mm 46, 12). Aber auch Ismael ist hier nicht nur der Sohn Hagers, sondern die Figur der Sinne, was in die Richtung der himmlischen Geistlichkeit weist.

Böhme deutet im folgenden die Worte des Engels, der zu Hagar sprach: »Stehe auf, das ist, erhebe dich in Gott in dieser Gelassenheit, und stehe in der Stimme der Erhörung auf, und nim deine Sinnen, als deinen Sohn, bey der Hand des Glaubens, und führe

die Sinnen; Sie sollen nicht sterben, sondern leben und gehen, denn ich will sie zum grossen Volck machen, das ist, zu einem grossen Göttlichen Verstande und Begriff in göttlichen Geheimnissen; und Gott thut der Natur den Wasserbrunnen des lebendigen Wassers auf, daß sie in die Flasche ihres Wesens in sich von Gottes Brünlein fasset, und träncket damit den Knaben, als die Sinnen. Und alsdenn so ist Gott mit diesem Knaben der Sinnen, und er wächst groß in der Wüsten, das ist, in der verderbten Natur wächst der rechte sinnliche Knabe groß im Geiste des Herrn, und er wird ein Schütze, das ist, ein Schütz des Herrn und seiner Brüder, der die Raubvögel scheust (schießt) und die wilden Thiere; verstehet, er scheust (schießt) aus seinem Geiste die bösen Thier und Vögel in seinen Brüdern mit dem H. Geiste zu bodem (zu Boden), er lehret sie und straffet sie mit Göttlichen Pfeilen« (Mm 46, 18 f.). In dieser Deutung der Ereignisse in der Wüste Beerscheba finden sich einerseits Anspielungen auf das arabische Kriegertum, andererseits auf die Auferstehung Ismaels in seiner Geistlichkeit. »Es ist ein geistlicher Leib, welcher nicht stirbet mit dem Sterben des äussern Menschen, wird auch nicht begraben, stehet auch nicht auf, sondern er ist in Christo für alle und in allen gestorben und begraben worden, und auferstanden, und lebet ewig, denn Er ist vom Tode zum Leben hindurch gedrungen.« (Mm 40, 45). Damit ist Ismael als Bild und Figur des Islam an die erste Stelle getreten und schließt alle anderen Figuren in sich ein. Am Ende der Zeiten werden die Muslime aber vom Engel geheißt wieder zu kommen: »so kommen sie in der Demuth des verlornen und wieder zum Vater kommenden Sohns, da denn die grosse Freude wird bey Christo und seinen Engeln gehalten werden, daß der Todte lebendig, und der Verlorne wieder funden ist: und gehet bey ihnen auf das rechte güldene Jubel-Jahr der Hochzeit des Lammes« (Mm 40, 90). Damit deutet Böhme an, dass sich im goldenen Jubeljahr der Hochzeit des Lammes (vgl. Offb 19, 6–9), mit dem ein neues goldenes Zeitalter beginnt, die Einheit der Religionen vollendet.

3. Zum Abschluss: Jakob Böhme und die innere Einheit der Religionen

Das Verhältnis der Religionen untereinander erklärt Böhme aus ihrer inneren Einheit, die in der Einheit Gottes begründet ist. Von dieser Grundlage aus hat Böhme im Zusammenhang mit seiner figuralen Deutung der Verstoßung von Ismael und Hagar deutlich gemacht, dass Gott nur den bösen Willen verstößt, aber niemals den ganzen Menschen. Entscheidend ist für ihn der Wille zu Gott: »Es liegt nicht daran, ob du Christen-Namen habest, es steckt keine Seligkeit darinnen; ein Heide und Türcke (Muslim) ist Gott so nahe, als du unter Christi Namen ... Und so ein Türcke (Muslim) Gott suchet, und das mit Ernst, und ob er in Blindheit wandelt, so ist er doch unter dem Kinder-Hauffen, welche unverständlich sind; und erreicht Gott mit den Kindern«²¹. Grundsätzlich gilt für Böhme: »Es ist kein Ansehen der Person oder des Namens und Meinungen vor Gott, Er suchet des Hertzens Abgrund«²². Dementsprechend stellt Böhme im Hinblick auf das Verhältnis von Christentum und Islam fest, dass beide Religionen »vor Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit nur ein einiges Volck gewesen (sind), mit unterschiedenen Namen«²³. Die Grundlage dafür ist der eine Gott, und der Glaube und die Erkenntnis Gottes schafft die innere Einheit der Religionen, die es von Gott aus immer schon gibt: »Wahrlich es ist nur ein Gott: wenn aber die Decke von deinen Augen getan wird, daß du Ihn siehest und erkennest, so wirst du auch alle deine Brüder sehen und erkennen; es seyn gleich Christen, Juden Türcken (Muslime oder Heiden«²⁴.

21 3fL 6, 21.

22 3fL 11, 91.

23 Mm 40, 92.

24 Mr 11, 34.

Sebastian Franck plädiert für ein freies Christentum

Ein kritischer Zeitgenosse der Reformation

von Gerhard Wehr

Wozu Konfessionen in kirchenfremder Zeit? Diese Frage wird bisweilen von denen gestellt, die angewidert vom Zwist im Raum der Ökumene und im interkonfessionellen Gespräch sich nach einer Alternative umsehen. Neu ist diese Situation nicht. Im Grunde besteht sie seit den Tagen der Reformation. Deutlich wird dies an der Gestalt von Sebastian Franck. 1499 in Donauwörth geboren, gehört er zu den wirkungsvollsten volkstümlichen Autoren seiner Zeit. Seine überparteiliche Grundhaltung und ökumenische Gesinnung vermochte zwar nicht die Massen zu mobilisieren, doch hat er mit seinem Streben nach einem freien, vom Geist der Mystik geprägten Christentum Zeichen gesetzt.

Um sich auf den geistlichen Beruf vorzubereiten, bezieht der aus bescheidenen Verhältnissen stammende Lateinschüler die Universität Ingolstadt. Zu seinen Lehrern gehört derselbe Professor Johann Eck, der ein entschiedener Gegner Martin Luthers werden sollte. Ein Kommilitone ist Johannes Denck, der aufgrund seiner pädagogischen Qualitäten schon in jungen Jahren die Leitung an der Nürnberger Lateinschule von Sankt Sebald übertragen bekommt

Anfang 1518 setzt Franck in Heidelberg seine theologischen Studien fort. Als Luther im April 1518 dort seine 95 Thesen zur Diskussion stellt, ist Sebastian Franck zunächst begeistert. Bald empfängt er die Priesterweihe und geht in den zwanziger Jahren nach Franken, wo die Reformation bereits Fuß gefaßt hat. Nürnberg ist lutherisch geworden. Schwierig wird es für ihn, weil er manche Schattenseiten der Reformation offen kritisiert. Der Rückweg in die römische Kirche ist dem humanistisch Gesonnenen verbaut. Er hat gesehen, dass sich zwar viele »reformatorisch« gebärden, es jedoch an den daraus zu ziehenden ethisch-moralischen Konsequenzen mangeln lassen! Franck

heiratet 1528 die Ottilie Beheim, eine Nürnberger Bürgerstochter. Sie ist die Schwester zweier bekannter Künstler aus der Schule Albrecht Dürers, die zusammen mit einem dritten jungen Maler namens Georg Pentz als die »drei gottlosen Maler« zu Nürnberg gelten. Sie waren aufgrund ihrer allzu offen geäußerten Religionsauffassung auffällig geworden und wurden bestraft. Das läßt aufhorchen: Sebastian Franck im Umkreis von stadtbekanntem Freigeistern! Von ihnen weiß man überdies, dass sie mit dem Sebalder Rektor, Johann Denck, dem schon erwähnten Studienkollegen aus Francks Ingolstädter Tagen, befreundet sind. Auch Denck hat Karriere gemacht. Auch er ist auf Distanz zu den Lutherischen gegangen. Er hat sich der gerade aufkommenden Täuferbewegung angeschlossen. Es sind jene reformatorisch Gesonnenen, die die traditionelle Kindertaufe verweigern und die Glaubenstaufe Erwachsener praktizieren.

Franck setzt auf mystische Erfahrung. Jede Veräußerlichung im religiösen Leben ist ihm zuwider. Von daher rührt seine Absage an die nach und nach sich formierenden Konfessionen. Denn mittlerweile gibt es neben der dominierenden Fraktion der Wittenberger, diejenige des Schweizer Huldreich Zwingli und der oberdeutschen Theologen etwa in Straßburg oder Basel.

In Nürnberg beginnt seine schriftstellerische Tätigkeit. Dazu gehört die Schrift wider das »greuliche Laster der Trunkenheit« vom Jahre 1528. In ihr nimmt der Autor nicht nur den überhöhten Alkoholgenuss und die Völlerei aufs Korn. Wen der forsch auftretende Kulturkritiker letztlich ins Auge fasst, erfährt man aus einem weiteren Text: »Des Klerus Schuld ist es, dass Hurerei, Ehebruch, Ehescheidung alle Orte des Landes erfüllen und innehaben und allenthalben herrschen ohne Scham.«

Als Franck diese Sätze niederschreibt, geht seine anfängliche Sympathie für Luther bereits ihrem Ende entgegen. Es dauert nicht mehr lange, bis er seine Amtsbrüder im Lutherrock unter seine kritische Lupe nimmt. Francks Klage wird zur Anklage:

»Vor uns waren Werkheilige ... jetzt sind sie Wortheilige und Maulchristen ... Wann greifen wir das Evangelium einmal mit der Tat an? Warum predigen wir denn das Wort so schläfrig? Wann greifen wir einmal die

Sache mit Ernst an? Aber wir legen die Sache in die langen Truhen, scherzen mit Gottes Wort wie die Katz mit der Maus!«

Er selbst setzt auf eine Neuwerdung, auf die Wiedergeburt, die in der Tiefe der menschlichen Existenz bei jedem erfolgen soll. Seine Predigertätigkeit hat Franck inzwischen aufgegeben. Das ergab sich schon als Folge seiner Eheschließung mit Ottilie Beheim. Er hat die Überzeugung gewonnen, dass die christliche Kirche mit dem Aussterben der Apostel ihre ursprüngliche Gestalt und Substanz verloren habe. Das prunkvolle Auftreten und die lautstarke Gebärde der Kirchenführer könne nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie die Sache Christi längst nicht mehr vertreten. Das Christentum von einst sei untergegangen. Was jedoch weiterexistiert, freilich verborgen und vielfach unerkannt, das ist die Kirche des Geistes, die innere Kirche, die in der Tiefe der Menschenseele verankert ist. Dagegen sei die in Konfessionen auftretende äußere Kirche nichtsnutziges Flickwerk. Franck wörtlich:

»Weil aber nun die Erfahrung lehrt, daß die Gewalt der äußerlichen Kirche und alle äußerlichen Dinge verfallen sind und daß die Kirche unter den Heiden verstreut ist, kann wahrlich nach meinem Erachten kein Mensch auf Erden dieselbe ohne besondere Berufung von Gott wieder sammeln und ihre Sakramente wieder an den Tag bringen.«

Wie verhält es sich dann mit den sichtbaren Glaubensformen in Kultus, in Symbolen und religiösem Brauchtum? Franck meint:

»Gott hat der Kirche in ihrer Jugend die äußerlichen Zeichen zugelassen, ja gegeben gerade wie dem Kind eine Puppe. Nicht daß sie zum Reich Gottes nötig wären oder daß Gott sie von unsern Händen fordert, sondern weil die Kirche in ihrer Kindheit diese Dinge wie einen Stab nicht entbehren wollte ... Wenn aber das Kind jetzt stark genug ist und den Stab wegwirft, erzürnt es damit den Vater nicht, sondern dem Vater ist das lieb!«

Franck wendet Gedanken der Reifung, der Entwicklung auf die Geschichte des Menschengeschlechts an. Auf diese Weise mag er Lessing mit seiner »Erziehung des Menschengeschlechts« vorgearbeitet haben. Wichtig ist ihm ein spirituelles Wachstum, das äußere

Stützen nach und nach entbehren kann, – in jener Kirche des Geistes. Und dann der eindringliche Appell an einen Gleichgesinnten, endlich etwas für die Kirche des Geistes zu unternehmen:

»Darum laß ab von falschem Vornehmen und laß die Kirche Gottes im Geist unter allen Völkern und Heiden bleiben und laß sie gelehrt, regiert, getauft werden vom Doktor des Neuen Bundes, nämlich vom Heiligen Geist, und neide oder mißgönne Deiner Mutter, der Kirche, nicht ihr Glück.«

Für Franck gibt es somit eine Ökumene besonderer Art, und zwar lange vor der sogenannten Ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts. Es handelt sich um eine Ökumene des Geistes, wie sie wenige Jahre zuvor auch Thomas Müntzer in den Blick gefaßt hat. So fährt er fort:

»Halte für deine Brüder, auch alle Türken und Heiden, wo sie auch seien, wenn sie nur Gott fürchten und - gelehrt und inwendig von Gott gezogen - Gerechtigkeit wirken, obgleich sie niemals von der Taufe, ja niemals von Christus selber irgendeine Historie oder einen Buchstaben gehört haben, sondern seine Kraft allein durch das innerliche Wort in sich vernommen und dasselbe fruchtbar gemacht haben ... Lieber Bruder, ich kann es dir nicht alles mit der Feder anzeigen, was ich durch Gottes Gnade im Herzen wohl begriffen habe.«

Damit nennt er die Instanz, die seinem Tun allein Maß und Richtung gibt, worin ihm freilich nur wenige zu folgen vermögen. Worauf sich nun sein weiteres Denken richtet, das entnehmen wir seinen Büchern, die in rascher Folge durch die Presse gehen, oft von den Zensoren bedroht. Seine Gewährsleute sind einerseits die Humanisten, an ihrer Spitze Erasmus von Rotterdam. Andererseits schöpft er aus der deutschen Mystik, aus der berühmten »Theologia Deutsch«, die einst Luther in zwei Ausgaben an die Öffentlichkeit gebracht hat. Ihn bewegt der Gedanke der Freiheit und der Toleranz, wie sie humanistischer Haltung entspricht. Das ist sein Bestreben –1529–, als die stürmenden Türken sich zur Belagerung Wien versammeln. Wie lange wird man seine Rede und seine bisweilen provokative Schreibe akzeptieren können?

Franck verlässt Nürnberg und wandert mit Frau und Kind nach Straßburg, in jenen Tagen bekannt durch die hier geübte religiöse Toleranz. Geduldet sind nicht nur Verfechter der Reformation, sondern auch andere Richtungen, selbst entschiedene Täufer. Franck verlangt Glaubensfreiheit. Er meint schrankenlose Meinungsfreiheit über göttliche wie über weltliche Dinge, und das zweieinhalb Jahrhunderte vor der Erklärung der Menschenrechte!

Aber seine Hoffnungen trügen, sein neues Buch »Geschicht-Bibel« lässt keinen ungeschoren. Er geißelt eben nicht allein Pracht und Geldgier des Papstes, der Bischöfe und Prälaten. Er tadelt Fürsten und Adelige, die das gemeine Volk aussaugen. Er proklamiert eine Umwertung gewisser Werte, indem er beispielsweise Heiliggesprochene als Antichristen und Ketzer, eben vermeintliche Ketzer wie Heilige verehrt wissen will. Wie soll man ihn selbst einordnen? Wohin gehört er?

Was die mittlerweile aufgetretene Vielfalt der religiösen Strömungen anlangt, so denke man daran, was er bereits in einem Lied zum Ausdruck gebracht hat:

»Ich will und mag nicht päpstlich sein:
Der Glaub ist klein bei Mönchen und bei Pfaffen,
Es wird beim äußerlichen Schein ihr Herz nicht rein,
Sie machen d'Leut zu Affen ...
Ich will und mag nicht luthrisch sein:
Ist Trug und Schein, sein Freiheit, die er lehret.
An Gottes Haus sie nur abbricht und bauet nicht ...«

Besagen will diese Reformationskritik: Luther breche zwar mit manchem, was die Katholiken in jenen Tagen an Irrlehren und einem Wildwuchs an religiösen Gebräuchen pflegen, aber er habe nichts Aufbauendes zu bieten. Dass Franck damit dem lutherischen Ansatz ebenfalls nicht gerecht wird, steht auf einem anderem Blatt. Francks Lied geht weiter:

»Ich will und mag nicht zwinglisch sein:
Sind auch nicht rein. Ihr Glaub läßt sich nicht b'schirmen.
Mit Buß kein Besserung fängt an: daß sie die Götzen stürmen.«

Angespielt ist auf die Entfernung aller Bilder aus den Kirchen bei den schweizerischen Reformierten. Diese Radikalität ist die Sache des Ex-Priesters nicht. Und selbst die um eine ernste Lebensführung und konsequente Christusbefolgung bemühten Taufgesinnten, die eigentlich Franck imponieren könnten, kommen nicht besonders gut weg. Seine Sehnsucht ist auf das Reich Gottes gerichtet, das gemäß mystischer Erfahrung, im Innern des Menschen seinen Ort hat, somit durch keine »Mauerkirche« ersetzt oder vertreten werden kann.

Franck muss erleben, wie begrenzt die in Straßburg übliche Toleranz inzwischen geworden ist. Er wird eines Buches wegen ins Turmgefängnis gebracht und alsbald aus der Stadt ausgewiesen. So geschehen im Dezember 1531.

Und wenn er gehofft hatte, durch den in Straßburg ansässigen Martin Butzer, seinem ehemaligen Heidelberger Studienkollegen, Rückendeckung zu erhalten, so fühlt er sich arg getäuscht. Ein Zwei- oder Dreifrontenkrieg ist gegen ihn ausgebrochen, denn außer den Lutherischen und neben den Fürsten nehmen ihn auch die Altgläubigen aufs Korn, zum Beispiel der aus Wendelstein bei Nürnberg stammende Johannes Cochläus, der sich schon gegen die lutherischen Reformatoren wandte. Luther beschimpft ihn und seine Frau Ottilie als Schwarmgeister. Selbst Philipp Melancthon stimmt in die Schimpfkanonade ein. Nicht einmal von Erasmus kann er kollegialen Beistand erwarten ...

Welcher auf sich gestellte freie Autor, ist derartigen Angriffen gewachsen? Wie mag seine junge Frau mit der wachsenden Familie damit fertig geworden sein? Wir hören von sechs Kindern, die binnen weniger Jahre herangewachsen sind. Für die Franck-Familie beginnt eine Zeit der Odyssee. Seiner Habe beraubt und von dem Vorwurf ein ketzerischer Schriftsteller zu sein, flüchtet er über den Rhein nach Kehl, von dort nach Esslingen. Er ist sich nicht zu schade, als schlichter Seifensieder sein Leben zu fristen. 1533 treffen wir die Familie in Ulm an. Er betätigt sich jetzt als Drucker, nachdem sich die Seifenherstellung als ein wirtschaftlicher Fehlschlag erwiesen hat.

Neue Schriften entstehen, darunter das »Kriegsbüchlein des Friedens«, eine Bekenntnisschrift für den christlichen Pazifismus,

vor allem aber seine philosophische Hauptschrift, betitelt »Paradoxa«, gewidmet »allen in Gott philosophierenden Christen ... zur Schärfung des Urteils und zur Auslegung der Heiligen Schrift«. Alles in allem ein Buch, das zeigt, wie wichtig dem Verfasser die spirituelle Erfahrung auf dem inneren Weg der christlichen Mystik eines Meister Eckhart oder Johannes Tauler geworden ist.

Unmittelbar vor seiner Ankunft in Ulm hat Martin Frecht das Amt als Stadtpfarrer angetreten. Auch ein ehemaliger Studienkollege. Er wird sein neuer Zensor! Mit der lutherischen »Freiheit des Christenmenschen« ist es nicht weit her. Von neuem muß er mit Frau und Kind die Flucht ins Ungewisse antreten. Man schreibt das Jahr 1539.

Wir hören nur von Ottilie Beheims alsbaldigen Tod. In Basel, seiner letzten Lebensstation, kann der unruhige Geist ein letztes Mal Fuß fassen. Aber schon im Oktober 1542 stirbt Sebastian Franck, erst 43 Jahre alt, kaum beachtet und abseits der innerprotestantischen Turbulenzen. So bleibt sein früh abgebrochenes, einsames Leben über viele Strecken in Dunkel gehüllt. Wir wissen nichts über seine letzte Lebenszeit. Doch geblieben ist sein Werk. Es bedarf freilich der Vergegenwärtigung. Der Schweizer Kirchenhistoriker Walter Nigg, der dem Donauwörther aus christlicher Anteilnahme heraus ein anrührendes Erinnerungsbild gewidmet hat, merkt an:

»Franck gehörte zu den allseitig verpönten Außenseitern der Reformation ... Wie ein gehetztes Reh haben die Prädikanten den friedfertigen Franck herumgejagt.«

Und Francks eigenes Fazit:

»Sobald man das Christentum in Regeln und in ein vorgeschriebenes Gesetz und Ordnung will einfassen, so hört es auf, ein Christentum zu sein. Niemand will verstehen, daß die Christen dem Heiligen Geist überliefert sind und daß das Neue Testament kein Buch, Lehre und Gesetz ist, sondern der Heilige Geist.«

Literaturhinweis: Gerhard Wehr: Christliche Mystiker. Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hammarskjöld. Fr. Pustet Verlag Regensburg 2008.

Die Bleibestätten der Toten

von Felix Gietenbruch

»Seit dem Tode meiner Frau sah ich sie neun Jahre lang fast alle Tage, träumend und wachend, teils hier bei mir, teils drüben in ihrem jenseitigen Aufenthaltsorte, wo ich merkwürdige Dinge, auch politische Veränderungen, lang ehe sie sich ereigneten, von ihr erfuhr.«
Johann Friedrich Oberlin im Gespräch mit Johann Christoph Blumhardt

Johann Friedrich Oberlin (1740–1826) hat sich mit ganzer Kraft der Gestaltung dieser Welt zum Besseren verschrieben. Zugleich entwickelt er aber auch ein intensives Interesse am Jenseits. Diese Jenseitshoffnung steht nicht im Widerspruch zu seinem Sozialwerk.

Seit dem Tod eines geliebten Bruders im Jahre 1765 denkt Oberlin oft über den möglichen Zustand der Verstorbenen nach. Im Laufe seines Lebens entwickelt er eine regelrechte »Wissenschaft vom Jenseits«. – Geprägt durch die marxistische Kritik an der Vertröstung auf ein »besseres Jenseits« stehen wir einem Christentum oft skeptisch gegenüber, das zu sehr das Leben nach dem Tod in die Mitte stellt. In Folge dessen versteht die moderne Theologie das Reich Gottes nicht als himmlische, bessere Wirklichkeit; sondern sie will das Reich Gottes einseitig in dieser Welt verwirklichen: Jenseitshoffnung und Einsatz für eine bessere Welt werden gegeneinander ausgespielt. – Oberlins Denken und Handeln zeigt, dass das nicht sein muss. Er hat eine innige Synthese zwischen Diesseits und Jenseits geschaffen, deren Sinnpotential den eindimensionalen modernen Entwürfen überlegen ist. Die Jahrzehnte vor und nach 1800 sind eine widersprüchliche Zeit. Das Gedankengut der Aufklärung wird zum Allgemeingut; man bemüht sich, »den Geist des Wunderglaubens aus der historischen Grundlage des Christentums abzutreiben« (Clemens Brentano). Andererseits werden Berichte über Geistererscheinung und Offenbarungen somnambuler Medien verschlungen. Goethe charakterisiert diesen Zeitgeist im »Faust« treffend: »Ihr seid noch

immer da! Nein, das ist unerhört. / Verschwindet doch! Wir haben ja aufgeklärt! / Das Teufelspack, es fragt nach keiner Regel. / Wir sind so klug, und dennoch spukt's in Tegel.« – Der Pietismus wendet sich mit großem Interesse solchen Geistererfahrungen zu. Sie schaffen eine neue Gewissheit, dass der Glaube an einen Gott und an ein Weiterleben nach dem Tod keine Hirngespinnste sind. 1768 veröffentlicht der Zürcher Pfarrer Johann Kaspar Lavater seine »Aussichten in die Ewigkeit«, 1808 der Augenarzt und Ökonom Heinrich Jung-Stilling seine »Theorie der Geisterkunde«. Beide Werke versuchen die aufgebrochene, übersinnliche Erfahrungswelt mit dem biblischen Zeugnis in Einklang zu bringen. Oberlin macht sich mit all dem vertraut. Insbesondere der Pfarrer Friedrich Christoph Oetinger wird ihm zum geistigen Führer; er hat sich mit den Visionen des schwedischen Sehers Emanuel Swedenborg auseinandergesetzt. Durch die Erfahrungswelt der Visionäre wird die Eschatologie (= Lehre von den letzten Dingen) der protestantischen Orthodoxie fragwürdig: der schroffe Dualismus von Himmel und Hölle wird durch ein Zwischenreich verbunden. Dieses Zwischenreich als Bleibestätte der Toten zwischen Tod und Jüngstem Gericht wird zu einem festen Bestandteil der pietistischen Eschatologie. Es ist kein statischer Raum, sondern eine Stufenordnung auf Gott hin. Der verstorbene Mensch kann sich darin durch eigenes Tätigsein weiter zu Gott hin entwickeln. Der Entwicklungsgedanke der Aufklärung wird gleichsam auf das Jenseits ausgedehnt. – Ein Beispiel macht den Umbruch zur traditionellen Jenseitsvorstellung deutlich: Oberlin kritisiert die Trostschrift eines Autors, der glaubt, dass ein verstorbene Kind nach dem Tode gleich als vollkommenes Wesen vor Gott stehe; Oberlin merkt an, dass man auch nach dem Tode keine Sprünge mache: dieses Kind wachse auch im Jenseits zuerst heran und entwickle sich dann nach seinen Fähigkeiten auf Gott hin. Mit anderen Worten: das Ich, die Person eines Menschen, verändert sich mit dem Tod nicht. Man nimmt sich selber mit, mit seinen Fähigkeiten und Tugenden – aber auch mit seiner Unreife und

seinen ungelösten Verstrickungen. Dadurch bekommt das irdische Leben eine zentrale Wichtigkeit: ich soll hier in diesem Leben mit aller Kraft zu Gott hin reifen. Hier soll ich mich für Christus entscheiden und sein Bild in mir lebendig werden lassen. Das ist der Sinn von Oberlins Sozialwerk: dass der Mensch sich gegenseitig in gelebter Nächstenliebe diese Möglichkeit zugänglich macht. Diesseits und Jenseits werden so nicht auseinander gerissen, sondern bedingen sich gegenseitig. Da macht es keinen Sinn, auf ein »besseres« Jenseits zu vertrösten: der Zustand nach dem Tod ist für einen Menschen nicht besser, als er selber ist. Ich pflanze hier, was dort sein wird. Was ich hier löse, ist dort gelöst; worin ich hier verstrickt bin, das bleibt dort gebunden. Oberlin hat seine Jenseitslehre nicht als spekulative Theorie formuliert. Sorgfältig und kritisch hat er verschiedene Visionäre verglichen und ihre Aussagen in graphischen Darstellungen der Jenseitswelten zu systematisieren gesucht. Trotzdem wird er oft angegriffen. Der Grundherr des Steintals nennt ihn einmal einen »lächerlichen Visionär«. Oberlin antwortet: »Ich glaube an Visionen, weil ich an die Heilige Schrift glaube, und ich glaube ihr wirklich, und nicht nur, um mein Brot damit zu verdienen. ... In der ganzen Bibel wird deutlich, dass Gott immer [durch Visionen] mit seinem Volk verkehrt hat. ... Darum ist uns gesagt: Ein Volk, das keine Visionen hat, ist verlassen.« Das kann er auch schreiben, weil er selber zum Visionär wird. 1783 stirbt seine Frau Salomé nach nur sechzehn Jahren Ehe. Dieser Tod ist sehr schmerzhaft für ihn. Zugleich ist das der Anfang einer neun Jahre lang währenden Verbindung mit seiner Frau über den Tod hinaus. Seine hellsehenden Begegnungen mit ihr notiert er in sein Tagebuch. Sie sind ihm Trost und zugleich Vertiefung dessen, was er über das Jenseits denkt. Er erlebt selbst mit, wie seine Frau ihr und er sein altes Wesen mühsam abzulegen lernt, um zu Gott hin zu reifen – hier und dort.