

# Das Zwillingsgespräch über das Leben nach dem Leben

von Henry Nouwen

**E**in ungeborenes Zwillingspärchen unterhält sich im Bauch der Mutter.

»Sag mal, glaubst du eigentlich an ein Leben nach der Geburt?«, fragt der eine Zwilling.

»Ja, auf jeden Fall! Hier drinnen wachsen wir und werden für das, was draußen kommen wird«, antwortete der andere Zwilling.

»Ich glaub, das ist Blödsinn!«, sagte der Erste. »Es kann kein Leben nach der Geburt geben - wie sollte das denn bitteschön aussehen?«

»So ganz genau weiß ich das auch nicht. Aber es wird sicher viel heller sein als hier. Und vielleicht werden wir herumlaufen und mit dem Mund essen?«

»So einen Unsinn habe ich ja noch nie gehört! Mit dem Mund essen, was für eine verrückte Idee. Es gibt doch die Nabelschnur, die uns ernährt. Und wie willst du herumlaufen? Dafür ist die Nabelschnur viel zu kurz.«

»Doch, es geht bestimmt. Es wird eben alles nur ein bisschen anders.«

»Du spinnst! Es ist noch nie einer zurückgekommen nach der Geburt. Mit der Geburt ist das Leben zu Ende. Punktum.«

»Ich gebe ja zu, dass keiner weiß, wie das Leben nach der Geburt aussehen wird. Aber ich weiß, dass wir dann unsere Mutter sehen werden, und sie wird für uns sorgen.«

»Mutter??? Du glaubst doch wohl nicht an eine Mutter? Wo ist sie denn, bitte?«

»Na hier - überall um uns herum. Wir sind und leben in ihr und

durch sie. Ohne sie könnten wir gar nicht sein!«

»Quatsch! Von einer Mutter habe ich noch nie etwas bemerkt, also gibt es sie auch nicht.«

»Doch, manchmal, wenn wir ganz still sind, kannst du sie singen hören. Oder spüren, wenn sie unsere Welt streichelt.«

## Das Wort vom Kreuz

von Thomas Noack

**M**an sagt, Jesus sei für unsere Sünden am Kreuz gestorben. Er wollte uns von diesem Übel erlösen. Das Kreuz ist daher zum Symbol des Christentums geworden und fehlt in keiner Kirche.

Doch diese Erlösung hat so merkwürdig wenig mit unserem Leben zu tun. Nach wie vor werden Kriege geführt und Menschen umgebracht. Es ist nur alles etwas fortschrittlicher geworden. Die erlöste Welt will sich uns als gute Nachricht in der Tagesschau nicht zu erkennen geben.

Emanuel Swedenborg hat daraus den Schluss gezogen: Mit der Interpretation des Kreuzes stimmt etwas nicht. Wir sollten es nicht zu schnell mit der Erlösung in Verbindung bringen. Denn zunächst einmal - so Swedenborg - ist es eine Zeichenhandlung. Jesus wird im Neuen Testament auch als Prophet bezeichnet. Daher liegt es nahe, sein Tun mit demjenigen der Propheten des Alten Bundes in Verbindung zu bringen, also mit Jesaja, Jeremia, Ezechiel usw. Diese Gottesmänner verkündeten ihre Botschaft nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten. Ihre Handlungen waren symbolischer Natur, daher sprechen wir von Zeichenhandlungen. Jesaja beispielsweise ging drei Jahre lang nackt durch Jerusalem als Vorzeichen kommender Gefangenschaft.

Vor diesem Hintergrund muss nun auch die Kreuzigung Jesu verstanden werden. Sie ist ein Zeichen dafür geworden, dass die

Menschen das Gute nicht wollen, obwohl sie ständig das Gegenteil behaupten. Eine Menschheit, die in der Lage war, Jesus Christus zu ermorden, hat über sich selbst das Urteil gesprochen. Es lautet: Der Mensch an sich ist nichts als böse. Das Credo der Humanisten, die menschliche Natur sei gut, man müsse sie nur zur Entfaltung kommen lassen, ist bestenfalls naiv.

Durch die Kreuzigung Jesu hat die Menschheit bewiesen, dass sie Gott, der die Liebe selbst ist, ausrotten möchte. Die Kreuzigung ist die Entlarvung unserer wahren, innersten Absichten als Menschen. Wir wollen uns Gottes entledigen. Wir wollen ihn endlich los werden. Wir wollen das Gottesgeschwätz mit Stumpf und Stiel ausrotten. Theologie ist keine Wissenschaft und Glaube soll ins Private zurückgedrängt werden.

Um so erstaunlicher ist, dass auf den Karfreitag des Glaubens der Ostermorgen einer völlig unerwarteten Auferstehung der Gottesgegenwart in unserer Welt erfolgte. Jesus Christus, die sichtbare Gestalt des unsichtbaren Gottes, ist auferstanden. Das ist auch ein großes Zeichen. Der Glaube hat eine Zukunft. Die säkulare Welt wird das Erwachen einer neuen Spiritualität erleben.

## Er gibt nicht auf

von Albrecht Gralle zu Philipper 1,6

**I**mmer wieder, auch wenn er zum zwanzigsten Mal zertreten wurde und wenn tagelang ein Zelt auf dem Rasen gestanden hat und die Halme gelb und weich am Boden kleben, wächst die Stelle wieder zu. Die Narbe wird grün. Er gibt nicht auf.

Wenn man ihn verprügelt hat, so dass er jaulend in der Ecke liegt, und man kommt einen Tag später vorbei, bellt er freudig auf und möchte einem die Hand lecken.

Er hängt seine Anhänglichkeit nicht wie einen Mantel an den Haken. Er gibt nicht auf.

Obwohl es doch sinnlos scheint, dass dieser lächerliche, weiche Tropfen gegen harten Kalkstein gewinnt, probiert er es immer wieder. Immer an derselben Stelle.

Tag und Nacht, Woche für Woche, Jahr um Jahr, Jahrhunderte lang. So lange, bis er durchgekommen ist mit seiner tropfigen Hartnäckigkeit. Er gibt einfach nicht auf. Er kümmert sich nicht darum, was um ihn herum passiert. Dieser lächerliche kleine Tropfen tropft still vor sich hin, obwohl er sich sagen müsste, dass es sinnlos ist. Aber er hat die Vision einer Höhle im Stein. Und deshalb gibt er nicht auf.

Ich habe schon erbitterte Kämpfe gegen ihn geführt. Mit einem Messer in der Hand war ich auf die Jagd nach ihm gegangen und habe zugestochen, dann an seinem Kopf gezerrt, bis ich den Löwenzahn mitsamt seiner Wurzel herausgezogen hatte. Und ich dachte, dass ich die Wiese befreit hätte von den gelben Eindringlingen. Aber er gibt nicht auf. Wahrscheinlich lacht er im Stillen über meine Gegenwehr und wenn ich mich umdrehe, hat ein Kollege seine Flugsamen losgeschickt und neue Gelbzähne gesät. Er ist unbeugsam und zäh und ich kann ihn nur überwinden, wenn ich mich mit ihm anfreunde. Wenn ich vielleicht seine zarten jungen Blätter zu Salat verarbeite und sie dankbar kaue. Aber ausrotten kann ich ihn nicht. Er gibt niemals auf.

Zum zehnten Mal ist er hingefallen und wenn ich geglaubt habe, dass er jetzt endgültig liegen bleibt, habe ich mich geirrt. Er rappelt sich hoch, greift nach der Tischkante und geht tapsig und unsicher weiter, bis er zum elften Mal fällt.

Er gibt solange nicht auf, bis er endlich laufen kann und anderen glucksend hinterher schaut, die wie er das Fallen und Laufen lernen.

Es ist Mittag, der Schweiß läuft an ihm herab und die Schmerzen sind unerträglich.

Er könnte diese Leute hassen, die ihn ans Kreuz gehängt haben.

Aber er gibt seine Liebe nicht auf. Er ist die Quelle des Lebens, die sich dreiunddreißig Jahre lang in einem Menschen verborgen hatte.

Und er hat es schon vor Millionen von Jahren gezeigt bis heute, wie es aussieht, nicht aufzugeben in allen Variationen. Es ist sein eigenes Programm, das er entwickelt hat und das überall gelebt wird vom Staubkorn bis zu den Sternen.

Und er wird es bestätigen. Er wird alles zurück lieben und verherrlichen. Denn er ist Gott in menschlicher Gestalt.

Er gibt nicht auf, mich zu lieben, auch wenn ich auf seiner Zuneigung herumtrample wie auf einem Rasen, auch wenn ich seine Liebe behandle, als sei sie ein lästiger Hund, der mich verfolgt. Er gibt nicht auf. Auch wenn ich mich wie ein Stein gegen ihn verhärtete und mich lustig mache über die salzigen Tropfen der Liebe.

Nein, er gibt nicht auf, auch wenn ich seinen Einfluss zurückweise und seine Liebesbeweise zornig ausreiße.

Er gibt auch nicht auf, wenn ich elf Mal hingefallen bin und auch zum zwölften Mal versage. Er reicht mir ernst die Hand.

Er gibt nicht auf. Das ist seine Liebe, die er allem eingepägt hat.

Überall blickt er mich an und ich werde ihn nicht los.

## Das Kreuz: Die Theologie eines Todes

von Thomas Noack

### Eine unerhörte These

**D**as Leiden am Kreuz war *nicht* die Erlösung. Swedenborg schrieb: »Das Leiden am Kreuz (passio crucis) war die letzte Versuchung, die er als der größte Prophet auf sich genommen hat und war das Mittel zur Verherrlichung seines Menschlichen, das heißt zur Vereinigung mit dem Göttlichen seines Vaters,

es war aber *nicht* die Erlösung (et non Redemptio).« »Dass man glaubt, das Leiden am Kreuz sei *die* Erlösung schlechthin gewesen, ist ein fundamentaler Irrtum der Kirche« (WCR 114). Zusammen mit dem Glauben an die drei Personen des einen göttlichen Wesens und die zwei Naturen der einen Person des Erlösers hat dieses Dogma die ganze Kirche, will sagen die ganze christliche Theologie, verwüstet (WCR 378). Angesichts solcher Worte kann man den Aposynagogos<sup>1</sup> (»Rausschmiss«) der neuen Kirche aus der alten verstehen. Denn das Kreuz ist zum Symbol der Erlösung geworden.<sup>2</sup> Doch auch die neue Kirche, deren Symbol die Gottessonne des Auferstandenen ist, steht auf dem Boden bestimmter Schichten des Neuen Testaments, und auch ihre Theologie hat eine soteriologische Dimension. Aber sie unterscheidet klar zwischen Kreuz und Erlösung. »Erlösen bedeutet von der Verdammnis befreien, vom ewigen Tod erretten, der Hölle entreißen und die Gefangenen und Gebundenen der Hand des Teufels entwinden.« (WCR 118). »Die Erlösung bestand in der Unterjochung der Höllen und der Neuordnung der Himmel und so in der Vorbereitung einer neuen geistigen Kirche.« (WCR 115). Das ist unter Erlösung zu verstehen. Außerdem ist sie kein punktuell-einmaliges Ereignis, denn - so Swedenborg - »der Herr vollbringt auch heute (im 18. Jahrhundert) eine Erlösung, die im Jahr 1757 mit dem Jüngsten Gericht begann« (WCR 115). Daher darf man die Erlösung nicht exklusiv mit der Kreuzigung in eins setzen. Doch welche Bedeutung bleibt dann noch für das Kreuz übrig?

## Swedenborgs Theologie des Kreuzes

Cicero bezeichnete die Kreuzigung als »die grausamste und scheußlichste Todesstrafe (crudelissimum taeterrimumque suppli-

---

<sup>1</sup> Aposynagogos ist ein Begriff aus dem Johannesevangelium (9,22; 12,42; 16,2) und bezeichnet den Ausschluss von Christen aus dem Synagogenverband.

<sup>2</sup> Daher bezeichnet der »Katechismus der katholischen Kirche« den Kreuzestod als »Erlösungstod« (Seite 185ff.).

cium)« (In Verrem II 5,165). Das war die Bedeutung des Kreuzes bis zu jenem »ersten Tag der Woche« (Mk 16,2), der die Welt für immer verändern sollte. Damals begann die geistige Durchdringung des leeren Grabes. Aus Tränen wurden Tautropfen des Himmels. Alles erschien in einem neuen Licht.

Jesus verstand sich selbst als Prophet und wurde auch vom Volk als solcher angesehen (Mk 6,4; Lk 7,16; Mt 21,11; Joh 7,40).<sup>3</sup> Daher deutete er seinen Tod im Horizont des Schicksals der Propheten: »Doch ich muss heute und morgen und am folgenden Tag wandern; denn es geht nicht an, dass ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme.« (Lk 13,33; vgl. Lk 11,49ff.; Mt 23,37). In Mt 12,40 vergleicht Jesus sein Schicksal mit dem des Propheten Jona. Daraus schließt Swedenborg: »Der Herr stellte, weil er das (göttliche) Wort selbst war, durch sein Leiden am Kreuz als der Prophet schlechthin das Judentum (zeichenhaft) dar, insofern es das Wort entweihte.« (WCR 129). Die Kreuzigung ist demnach im Kontext der prophetischen Zeichenhandlungen zu verstehen. Durch diesen Tod sollte Jesus nach dem Willen des Judentums in Übereinstimmung mit Dtn 21,22f. (siehe Gal 3,13; Apg 5,30; 10,39; 13,29) als ein von Gott Verfluchter dargestellt werden. Doch tatsächlich wurde das Kreuz zum mit prophetischer Vollmacht verkündigten Gerichtsurteil über das Judentum, das - wie es die Kreuzestafel (Mt 27,37) anzeigte - seinen eigenen Messias ausrotten wollte. Auch nach dem Bericht des Johannesevangeliums geriet das Gericht über Jesus zum Gericht Jesu über sein Volk.<sup>4</sup> So

---

<sup>3</sup> In WCR 114 schreibt Swedenborg: »In der Kirche ist bekannt, dass der Herr zwei Ämter auf sich vereinigte, das priesterliche und das königliche.« Muss man angesichts des Auftretens Jesu als Prophet nicht auch von einem prophetischen Amt sprechen? In der Kirche ist eigentlich die Lehre vom dreifachen (nicht zweifachen) Amt Christi bekannt. Luther jedoch geht in »Von der Freiheit eines Christenmenschen« von 1520 nur auf das Priestertum und das Königtum Christi ein.

<sup>4</sup> Eine Schlüsselfunktion hat Joh 19,13b. Dieser Teilvers kann bedeuten: »er (Pilatus) setze sich auf den Richterstuhl«. Er kann aber auch bedeuten: »er (Pilatus) setze ihn (Jesus) auf den Richterstuhl« oder »er (Jesus) setzte sich auf den Richterstuhl«. Unterschwellig soll gesagt werden: Der Angeklagte sitzt auf dem Rich-

ist das Kreuz ein prophetisches Zeichen sondergleichen, das den tatsächlichen Zustand des Judentums zur Zeit Jesu offenbarte, den Zustand der Entweihung des Wahren, der die eigentliche Ursache der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 nach Christus und somit des Endes des antiken Judentums war. Diese Deutung des Kreuzes als Gerichtsurteil über das Gottesvolk ist noch keine soteriologische. Swedenborg trägt aber noch eine weitere vor, die heilsgeschichtliche Konsequenzen hat.

Das Leiden Jesu am Kreuz war nämlich auch »die letzte Versuchung« und »das Mittel zur Verherrlichung seines Menschlichen« (WCR 126). Da Versuchungen nichts anderes sind als »Kämpfe gegen die Höllen« (LH 12), kann das Leiden am Kreuz auch als »der letzte Kampf und Sieg« (HG 10655) dargestellt werden. Von den Versuchungen Jesu ist im Neuen Testament kaum die Rede. Wir können nur auf die vierzig Tage in der Wüste (Mk 1,12f.) und zwei Stellen im Hebräerbrief (2,18; 4,15) hinweisen. Nach Swedenborg gehören außerdem der Kampf in Gethsemane (Mk 14,32-42) und das Leiden am Kreuz (Mk 15,22-38) als die letzten Versuchungen dazu (LH 12). Das Alte Testament christlich gelesen gewährt dagegen einen umfassenderen Einblick in die inneren Kämpfe Jesu. Zu verweisen ist auf die Psalmen und die Propheten (LH 12). Ein eminenter Text in dieser Hinsicht, schon in neutestamentlicher Zeit als solcher erkannt, ist das Lied vom leidenden Gottesknecht (Jes 52,13-53,12; siehe LH 15).

Die beständigen Kämpfe und Siege und insbesondere der brutalste am Kreuz bewirkten »die Verherrlichung« Jesu. Indem Swedenborg diese Idee zum zentralen Interpretament des Kreuzestodes machte, knüpfte er im Neuen Testament vor allem an das Johannesevangelium an.<sup>5</sup> Das johanneische Auge erkannte mit dem

---

terstuhl, und die Ankläger stehen vor ihrem eschatologischen Richter und sprechen sich selbst das Urteil, indem sie sagen: »Wir haben keinen König außer dem Kaiser!« (Joh 19,15).

<sup>5</sup> Der Weg Jesu wird im Johannesevangelium mit den Verben »hinaufsteigen« (3,13;



geistigen Scharfblick des Adlers im äußeren Geschehen das innere Geheimnis Gottes und so im Aufstieg nach Jerusalem, der Stadt des Jahwetempels, und in der Erhöhung am Kreuz die Aufnahme Jesu in den Bereich des Göttlichen. Als zentrales Deutewort der sinnenfälligen Akte des Hinaufsteigens und des Erhöht-Werdens des Menschensohnes wählte Johannes »verherrlichen (doxazein)«. Um die Bedeutung dieser Wortwahl verstehen zu können, muss man sich den alttestamentlichen Hintergrund vergegenwärtigen. In der Septuaginta, der griechischen Bibel der ersten Christen, ist Doxa - das Substantiv, von dem das Verb »doxazein« abgeleitet ist - die beherrschende Übersetzung des hebräischen Wortes Kabod (Herrlichkeit). Der Kabod ist die Erscheinungsform Jahwes. Er läßt sich im »Zelt der Begegnung« (Ex 40,34f.) und im Tempel Salomos (1.Kön 8,11) nieder, um die Einwohnung Gottes in der Welt anzuzeigen. Dementsprechend heißt es im Prolog des Johannesevangeliums: »Und der Logos wurde Fleisch und *zeltete* unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit«. (Joh 1,14). Das »Fleisch«, das heißt Jesus in seiner Leiblichkeit, ist also der Tempel des neuen Bundes (Joh 2,21), in dem sich der Kabod Jahwes niedergelassen hat. Doch Johannes verwendet nicht nur das Substantiv »Herrlichkeit«, sondern mit Vorliebe auch das Verb »verherrlichen«. Damit deutet er auf einen Vorgang, nämlich den der Verherrlichung oder der Aufnahme Jesu in den Kabod oder die Herrlichkeit seines Vaters. Er deutet also auf die Vergöttlichung Jesu, der so der Kyrios oder Adonai des neuen Bundes wurde, der schaubare Gott, »in dem der unschaubare wohnt wie die Seele im Leib« (WCR 787). Swedenborgs Auslegung ist daher völlig sachgemäß: »Verherrlichen heißt göttlich machen.« (NJ 294). Und da die Verherrlichung durch das Leiden am Kreuz geschah (Joh 12,16.23; 13,32; 17,1), ist also die-

---

6,62; 20,17), »erhöhen« (3,14f.; 8,28; 12,32.34) und besonders »verherrlichen« (7,39; 11,4; 12,16.23.28.31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10) in Verbindung gebracht. Außerhalb des Johannesevangeliums sei auf Lk 24,26 hingewiesen: »Mußte nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?«

se »Passio crucis« das Mittel zur Verherrlichung bzw. Vergöttlichung Jesu gewesen.

Durch die Auferstehung wurde der im Kampf am Kreuz errungene Sieg (zumindest für die Anhänger Jesu) öffentlich. Die Auferstehung war keineswegs die Antizipation des Ausgangs der Menschheitsgeschichte, die Vorwegnahme der allgemeinen Toteauferstehung am Ende der Geschichte (siehe W. Pannenberg), sondern ein einmaliges Ereignis, das so keinem anderen Sterblichen widerfahren wird (HG 5078). Für sie besteht die Auferstehung in der Wiedergeburt, »denn wenn der Mensch wiedergeboren wird, dann wird er aus einem Toten ein Lebender, er steht also (von den *geistig* Toten) auf« (HG 6554). Obgleich sich die Verherrlichung von einem Sünder nicht wiederholen läßt, wurde sie zur Voraussetzung der Wiedergeburt, die Swedenborg deswegen »das Abbild (*imago repraesentativa*) der Verherrlichung des Herrn« nennt (HG 6827). Kreuz und Auferstehung überwand den kultischen Gottesdienst und gaben den inneren Weg zum Herzen Gottes frei und somit auch zu einer neuen Religion. Das wurde dadurch angedeutet, dass beim Tod Jesu der Vorhang im Tempel zerriss und den Blick in das Allerheiligste freigab (siehe Mk 15,38 etc. und Swedenborgs Deutung in HG 4772, 9670, OE 220, 400<sup>6</sup>). Das entsprechende Bild bei Johannes ist der Lanzenstich des Soldaten in die Seite (eine Anspielung auf Gen 2,21) und das Herz Jesu (Joh 19,34 und OE 329). Dass die Lanze nicht nur den Brustraum durchbohrte, sondern auch das Herz Jesu als das Allerheiligste des

---

<sup>6</sup> Vgl. auch Jakob Lorber JJ Vorrede 3 und GS 2,13,13 und Leopold Engel GEJ 11,74,24. P. Stuhlmacher: »Mit Jesu Kreuzestod auf Golgatha zerreißt der im Tempelgebäude das Allerheiligste von der Tempelhalle abtrennende und nur am Großen Versöhnungstag vom Hochpriester zu durchschreitende Vorhang (vgl. Lev 16,2-15) von oben bis unten und gibt das Allerheiligste frei. Das bedeutet: Der Sühnetod Jesu als des leidenden Gerechten bzw. Gottesknechts eröffnet die prosagoge eis ton theon [den Zugang zu Gott] (vgl. Röm 5,2) ohne weitere priestertlich-kultische Vermittlung.« (Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1, 1997, Seite 148).

neuen Tempels, ergibt sich daraus, dass nicht nur Wasser, sondern auch Blut aus der Wunde floss.

Auch wenn der Tod Jesu nicht das Ereignis der Erlösung war, sondern das Mittel zur Verherrlichung Jesu, kommt ihm doch eine soteriologische Bedeutung zu, jedoch eine nur mittelbare. Pointiert gesagt: Das Kreuz brachte zwar nicht die Erlösung, wohl aber den Erlöser hervor. Swedenborg formulierte das so: »Obgleich nun aber die Erlösung und das Leiden am Kreuz zwei verschiedene Dinge sind, so bilden sie doch im Hinblick auf das Heil ein Ganzes, denn der Herr wurde durch die Vereinigung mit seinem Vater, die durch das Leiden am Kreuz vollbracht wurde, zum Erlöser in Ewigkeit.« (WCR 127). Durch die am Kreuz zum Abschluss gebrachte Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen kann das Heil nun »bis zum menschlichen Geschlecht gelangen« (HG 2854, 7828). Daher lautet »der Glaube des neuen Himmels und der neuen Kirche in seiner allgemeinen Form« folgendermaßen: »Der Herr von Ewigkeit, welcher Jehovah ist, kam in die Welt, um die Höllen zu unterjochen und sein Menschliches zu verherrlichen. Ohne dies<sup>7</sup> hätte kein Sterblicher gerettet werden können, und diejenigen werden gerettet, die an ihn glauben.« (WCR 2). Die Unterjochung der Höllen (das ist die Erlösung) und die Verherrlichung des Menschlichen (durch die Kreuzigung) dienen also beide, obwohl sie unterschieden werden müssen, demselben Ziel, nämlich der Rettung (Salvatio) des menschlichen Geschlechts. Das Kreuz hat demnach eine indirekt soteriologische Bedeutung.

## Abgrenzung von der Satisfaktionstheorie

Die kirchliche Lehre, von der Swedenborg sich abgrenzt, fasst er selbst so zusammen: »In der Kirche glaubt man, dass der Herr

---

<sup>7</sup> »Absque eo« kann auch »ohne ihn« bedeuten. Vermutlich ist hier aber nicht die Person, sondern das Werk gemeint, denn im Fortgang steht für die Person eine Form von Ipse (qui credunt in Ipsum).

vom Vater gesandt worden sei, damit er für das menschliche Geschlecht sühne (expiaret), dass das durch die Erfüllung des Gesetzes und das Leiden am Kreuz geschehen sei, dass er somit die Verdammnis auf sich genommen und genuggetan hat (satisfecerit) und dass ohne diese Sühne, Genugtuung (satisfactione) und Versöhnung (propitiatione) das menschliche Geschlecht des ewigen Todes gestorben wäre.« (LH 18; siehe auch LH 15, HG 2854, WCR 132).

Bei der hier von Swedenborg dargestellten Lehre handelt es sich um die Genugtuungstheorie Anselms von Canterbury (1033/34-1109), die er in seiner Schrift »Cur Deus homo« (Warum Gott Mensch geworden ist) entwickelt hat: Da die Menschen Gott den geschuldeten Gehorsam verweigerten, haben sie seine Ehre (honor) verletzt. Sie muss wiederhergestellt werden. Doch die Bestrafung würde die Menschen vernichten, und die der Sünde angemessene Genugtuung (satisfactio) können sie nicht erbringen. Deswegen wurde Gott (d.h. sein Sohn) Mensch. Denn nur Gott *kann* die Genugtuung leisten, und nur der Mensch *darf* sie leisten, weswegen es notwendig war, dass ein Gott-Mensch (deus-homo) sie leistete, und zwar durch den freiwillig übernommenen Tod am Kreuz. Die reformatorische Theologie übernahm die Satisfaktions-theorie. Nach der Augsburgerischen Konfession IV werden die Menschen gerechtfertigt »propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit« (um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden Genugtuung geleistet hat). Auch in der katholischen Kirche ist sie seit dem Konzil von Trient die offizielle Lehre.<sup>8</sup>

Doch die Sozinianer<sup>9</sup> des 17. Jahrhunderts und die protestanti-

---

<sup>8</sup> Im Dekret über die Rechtfertigung (13. Januar 1547) heißt es von Jesus Christus, dass er »durch sein heiligstes Leiden am Holz des Kreuzes ... Gott, dem Vater, für uns Genugtuung leistete (satisfecit)« (DH 1529). »Die durch die Sünde Gott zugefügte Beleidigung muß wiedergutmacht werden. Das geschieht durch die satisfactio, die der fundamentale Begriff der ganzen Erlösungslehre ist.« (Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung, 1959, Seite 210).

<sup>9</sup> Die Sozinianer - benannt nach den italienischen Humanisten Lelio Sozzini (1525-

sche Theologie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts distanzieren sich von dieser Lehre. Außerdem wurde, nachdem man sich von der Vorstellung getrennt hatte, dass der göttliche Zorn besänftigt werden mußte, der Blick dafür frei, dass nach Paulus Gott das Subjekt (nicht das Objekt) der Versöhnung ist: »Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich« (2. Kor 5,19). Das sind bemerkenswerte Annäherungen an Swedenborg. Jedoch wird eine an Paulus orientierte Theologie die Erlösung bzw. Versöhnung wohl immer exklusiv im Ereignis des Kreuzestodes Jesu erblicken müssen (Röm 5,10).

Der schwedische Theologe und Bischof Gustaf Aulén hat drei Typen des Versöhnungsgedankens unterschieden.<sup>10</sup> Sie sind uns eine Hilfe bei der theologischen Einordnung Swedenborgs. Der *klassische* Typ der alten Kirche fasst das Versöhnungswerk als Kampf- und Siegestat Gottes über die Mächte des Verderbens auf, über Sünde, Tod und Teufel, die den Menschen zuvor gefangen hielten. Ist im klassischen Typ das Kampfmotiv bestimmend, so im abendländischen oder *lateinischen* das Rechtsmotiv. Dieser durch Anselms Genugtuungstheorie repräsentierte Typ sieht die Versöhnung als satisfaktorische Kompensation, die Gott gegeben wird. Die Liebe Gottes ist hier seiner vergeltenden Gerechtigkeit ganz und gar untergeordnet. Darauf reagiert seit der Aufklärung der *humanisierende* Typ. Für ihn ist Gottes Vaterliebe konstitutiv, so dass Gott nicht mehr der Versöhnte, sondern nur noch der Versöhnende sein kann. Swedenborgs Erlösungslehre ist dem klassischen Typ zuzuordnen (siehe oben WCR 115 und 118). Mit dem humanisierenden Typ seiner Zeit verbindet ihn jedoch die Hervorhebung der Liebe resp. Barmherzigkeit Gottes (HG 2854).

---

1562) und Fausto Sozzini (1539-1604) - waren eine Mitte des 16. Jahrhunderts in Polen entstandene, den Antitrinitariern zuzurechnende religiöse Bewegung (»Polnische Brüder«).

<sup>10</sup> Gustaf Aulén, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, ZSTh 8 (1931) 501-538.

## Wie verhält sich Swedenborgs Deutung des Kreuzes zum Neuen Testament?

Wir gingen von Swedenborgs Unterscheidung (siehe »distincta« in WCR 126) von Kreuz und Erlösung aus und zeigten, dass seine Interpretation des Kreuzes dennoch neutestamentliche Zeugnisse aufnimmt. Aber die Schriftensammlung des Neuen Bundes ist vielstimmig. Was können wir zu den Stellen sagen, die als Hauptzeugen für den Sühne- bzw. Erlösungstod Jesu am Kreuz genannt werden?

Diese Stellen sind zum Teil den Briefen entnommen. Nun anerkennt die neue Kirche als Gottes Wort im neuen Bund aber nur die Worte und Offenbarungen Jesu Christi, so dass der neutestamentliche Kanon der neuen Kirche nur noch aus den vier Evangelien und der Offenbarung des Johannes besteht (HG 10325). Stellen aus den Briefen legte Swedenborg daher kaum aus.<sup>11</sup> Maßgeblich ist allein die Verkündigung Jesu. Und ihr Zentrum war jedenfalls nicht das Kreuz, sondern die »basileia tou theou«, die Gottesherrschaft oder das Eingehen in das Reich Gottes (Mt 5,3.10; 6,33; Mk 9,47; Joh 3,3). Die Herrschaft Gottes über das Böse (vgl. Mt 6,13: »erlöse uns von dem Bösen«) trat schon vor Kreuz und Auferstehung in Erscheinung, denn Jesus sagte: »Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja (dadurch) die Herrschaft Gottes (schon) zu euch gelangt.« (Lk 11,20). Die Erlösung fand also schon vor der Kreuzigung statt. Das Kreuz erlangte seine Bedeutung als Brennpunkt des Heils erst nach Ostern, aus der nachösterlichen Perspektive.<sup>12</sup> Daher wird eine auf den Worten Jesu

---

<sup>11</sup> Einen Überblick über den Sachverhalt vermittelt der »General Index to Swedenborg's Scripture Quotations«, London 2006.

<sup>12</sup> Siehe W. Pannenberg: »Man darf sich die tiefgehenden Differenzen zwischen der Redeweise des Apostels [Paulus] und der Jesu selbst von der Gegenwart des Heils für den Glaubenden nicht verbergen. Diese Differenzen lassen sich aber als dadurch bedingt verstehen, daß das öffentliche Wirken des Apostels von dem irdischen Auftreten Jesu, durch dessen Botschaft das Heil der Gottesherrschaft für den Glaubenden schon Gegenwart wurde, durch die Ereignisse der Kreuzigung

aufbauende Theologie die Identifikation von Kreuz und Erlösung nicht nachvollziehen können, auch wenn sie in bestimmten Schichten der Überlieferung verankert ist.

Obwohl vom Grundsatz her für die neue Kirche allein die Worte Jesu maßgeblich sind, werden die Briefe dadurch nicht bedeutungslos. Denn erstens beruft sich Paulus immerhin auf eine »Offenbarung Jesu Christi« (Gal 1,12; siehe auch Gal 1,16; 1.Kor 9,1; 2.Kor 4,5f.). Zweitens ist anzunehmen, dass in den Briefen der Apostel, das heißt der von Christus Gesandten, der Geist Christi fortwirkt. Drittens sind in den Briefen zum Teil sehr alte Traditionsstücke zu finden; die Abendmahlsworte beispielsweise sind in 1.Kor 11,23-25 und den synoptischen Evangelien überliefert. Und im Hinblick auf die Evangelien muss gesagt werden: Zwischen den ursprünglichen Worten Jesu und dem, was von ihnen in die Evangelien gelangt ist, standen Gewährsleute (Tradenten) und am Ende die Evangelisten, die keineswegs nur Sammler waren, sondern Theologen, die das ihnen zu ihrer Zeit noch zugängliche Material nach ihrem Verständnis und für ihre Adressaten redigierten. So entspricht beispielsweise die Idee der Synoptiker, den Stoff geographisch als Wanderung Jesu von Galiläa nach Jerusalem zu ordnen, weniger der historischen Wirklichkeit als vielmehr der nachösterlichen Perspektive, der das Kreuz als das Ziel dieser Wanderungen erscheinen musste.<sup>13</sup> Daher bleibt für die neue Kirche zwar der oben formulierte Grundsatz gültig, aber die Anwendung desselben ist mit mehr Problemen behaftet als Swedenborg zu seiner

---

und Auferstehung Jesu getrennt war.« (Systematische Theologie, Band 2, 1991, Seite 445).

<sup>13</sup> Das zeigt nicht zuletzt der Vergleich des synoptischen Ordnungsschemas mit dem Johannesevangelium, nach dem Jesus mehrmals in Jerusalem war. Interessante Einblicke in den Überlieferungsprozess und die Wandlungen, die die ursprünglichen Jesusworte durchmachten bis sie in die neutestamentlichen Evangelien gelangten, eröffnet das Große Evangelium Johannes, das Jakob Lorber zwischen 1851 und 1864 als Offenbarung Jesu Christi durch das innere Wort empfing.

Zeit erkennen konnte.

Das Neue Testament spricht von der Erlösung durch das Blut Christi. Im Bericht über die Einsetzung des Abendmahls heißt es: »Denn das ist mein Blut des Bundes, das für viele ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden.« (Mt 26,28; siehe auch die Kelchworte in Mk 14,24; Lk 22,20; 1.Kor 11,25).<sup>14</sup> In der Apokalypse lesen wir: »Ihm, der uns liebt und uns durch sein Blut von unseren Sünden erlöst<sup>15</sup> hat ..., ihm sei die Herrlichkeit und die Herrschaft in alle Ewigkeit.« (Offb 1,5f.). »Würdig bist du, das Buch zu empfangen und seine Siegel zu öffnen, denn du bist geschlachtet worden und hast erkauft mit deinem Blut für Gott Menschen aus jedem Stamm und jeder Sprache, aus jedem Volk und jeder Nation.« (Offb 5,9). Dieselben Gedanken finden wir auch in den Briefen: »Ihn hat Gott hingestellt als Sühne (hilasterion)<sup>16</sup> durch den Glauben an sein Blut« (Röm 3,25). »Ihr wisst doch, dass ihr nicht mit Vergänglichem, mit Gold oder Silber, freigekauft (oder erlöst) wurdet aus eurem nichtigen, von den Vätern überlieferten Wandel, sondern mit dem wertvollen Blut Christi, des makellosen und unbefleckten Lammes.« (1.Petr 1,18f.). Der natürliche oder »historische« Sinn dieser Worte weist auf »das Leiden am Kreuz« (WCR 704, OE 329). Der mit dem Blut Christi gefüllte

---

<sup>14</sup> Gegen die vorschnelle Deutung des Todes Jesu »für uns« im Sinne einer Sühne-funktion weist W. Pannenberg darauf hin, dass im Bericht über die Einsetzung des Abendmahls »das für viele« beim Kelchwort gerade nicht mit der Vorstellung des Sühnopfers, sondern mit der des Bundesopfers verknüpft ist. »Man wird also vorsichtig sein müssen gegenüber der Neigung, das »für uns« des Todes Christi auch dort, wo es ohne nähere Erläuterung auftritt, allzu selbstverständlich im Sinne des Sühnedankens zu nehmen. Die Wendung »für uns« bedeutet zunächst ganz allgemein »zu unseren Gunsten«, um unserer willen.« (Systematische Theologie, Band 2, 1991, Seite 463).

<sup>15</sup> In Swedenborgs Grundtext stand »lousanti« statt »lysanti«, so dass er »waschen« statt »erlösen« auslegt (siehe EO 19).

<sup>16</sup> In der Septuaginta und bei Philo von Alexandrien bezeichnet Hilasterion öfters die Kapporet (den Sühnedeckel auf der Bundeslade); siehe Ex 25,17ff.; Lev 16,2ff.; Philo, De Cherubim 25 und De Vita Mosis 2,95ff. In Lev 16 ist von einem Versöhnungsritual die Rede, bei dem der Hohepriester Opferblut gegen die mit dem Sühnedeckel zugedeckte Lade sprengt.



Kelch des Abendmahls (Mt 26,27f.) ist zugleich auch der Gethsemane-Kelch des bevorstehenden Leidens (Mt 26,39; Mk 14,36; Joh 18,11; WCR 704), weswegen klar ist, dass der unmittelbare Sinn der Worte von der Erlösung durch das Blut auf das Leiden am Kreuz zu beziehen ist. Daher meint Swedenborg: Wer aufgrund von Joh 1,29; Mt 26,28; Offb 12,7.11 »einfältig (simpliciter) glaubt, dass der Herr um unserer Sünden willen das Kreuz erlitten hat, und durch dieses und durch sein Blut uns aus der Hölle erlöst hat« (OE 778), der begeht keine Sünde, aber er gehört dann eben zu dem »Einfältigen (simplices)«, die über die historisch bedingte »Erscheinungsform des Wahren (apparentia veri)« nicht hinaus kommen (OE 778). Die Aufgabe der Theologie hingegen ist es, in den von Traditionen geprägten, begrenzten und zeitbedingten Bildern und Vorstellungsmustern immer wieder neu höhere, geistigere Sinnpotentiale und Deutungsmöglichkeiten zu entdecken und zu systematisieren. In diesem Sinne stellt Swedenborg ein Angebot dar, um zu einem geistigeren Verständnis der alten Überlieferungen zu gelangen. Demnach können wir unter dem erlösenden, uns befreienden Blut »das vom Herrn ausgehende göttliche Wahre« (OE 329, 701) verstehen. Das Blut des Neuen Bundes (1.Kor 11,25; Lk 22,20) ist das Blut des Neuen Testaments, das heißt die Christuswahrheit darin (WCR 706, EO 379). Deswegen schrieb Johannes: »Die Wahrheit wird euch frei machen.« (Joh 8,32). Wir dürfen daher unter dem erlösenden, uns von der Sünde freimachenden Blut die Wahrheit verstehen, die Jesus Christus selbst ist bzw. der Pfingstgeist in uns.

Auch den stellvertretenden Sühnetod kann man aus dem Neuen Testament begründen. Im Johannesevangelium heißt es: »Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt (airo).« (Joh 1,29). Das Verb »airo« bedeutet sowohl tragen (z. B. ein Kleidungsstück) als auch wegnehmen. Den synoptischen Evangelien entnehmen wir: »Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Le-

ben hinzugeben als Lösegeld<sup>17</sup> für viele.« (Mk 10,45). Und in den Briefen ist zu lesen: »Denn ich habe euch vor allen Dingen weitergegeben, was auch ich empfangen habe: dass Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften« (1. Kor 15,3)<sup>18</sup>. »Den, der Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde<sup>19</sup> gemacht, damit wir Gottes Gerechtigkeit würden in ihm.« (2. Kor 5,21). »Er selbst hat unsere Sünden getragen am eigenen Leib ans Holz hinauf, damit wir den Sünden absterben und der Gerechtigkeit leben; durch seine Striemen wurdet ihr geheilt.« (1. Petr 2,24). Hinter all diesen Stellen steht mehr oder weniger offensichtlich der leidende Gottesknecht von Jes 52,13-53,12<sup>20</sup>. Swedenborg deutet diesen wichtigen Text des Alten Testaments im Hinblick auf die Versuchungen des Herrn (ausführlich in LH 15). Jesus trug unsere Sünden, indem er »den Leib der Sünde« (to soma tes hamartias: Röm 6,6), unseren sterblichen Leib trug. Das »Lösegeld« von Mk 10,45 gab Jesus, »damit sie (die Menschen) von der Hölle freigemacht und befreit werden« (OE 328). »Denn das Leiden am Kreuz war der letzte Kampf und der vollständige Sieg, durch den er die Höllen unterjocht und sein Menschliches verherrlicht hat.« (OE 328). Swedenborg versteht also die gemeinhin für den Sühnetod in Anspruch genommenen Stellen in dem uns schon bekannten Sinne: das

---

<sup>17</sup> Swedenborg liest hier »redemptio (Erlösung)« (OE 328).

<sup>18</sup> Dazu W. Pannenberg: »Wenn Christus »für unsere Sünden gestorben« ist, wie es in der Paulus als überlieferte Formel weitergegebenen Wendung 1. Kor 15,3 heißt, dann heißt das zweifellos »zur Sühne für unsere Sünden.« (Systematische Theologie, Band 2, 1991, Seite 464).

<sup>19</sup> »Hamartian epoiesen (er machte zur Sünde)« kann »er machte zum Sündopfer« oder »er machte zum Sünder« bedeuten (siehe P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1, 1997, Seite 296).

<sup>20</sup> »Das Lamm Gottes« in Joh 1,29 ist mit dem »Lamm« in Jes 53,7 zu vergleichen. Das »Lösegeld« in Mk 10,45 greift die »Tilgung der Schuld« in Jes 53,10 auf und die Wendung »für viele« bezieht sich auf die »Vielen« in Jes 53,11. In 1. Kor 15,3 nimmt der Verweis auf die Schriften sicher auch den Gottesknecht von Jes 53 in den Blick. Bei »für uns zur Sünde gemacht« in 2. Kor 5,21 ist ebenfalls an Jes 53 zu denken. Und »durch seine Striemen wurdet ihr geheilt« in 1. Petr 2,24 nimmt Jes 53,5 auf.

Kreuz als Ort der Versuchung, des Kampfes und des Sieges.

## Wie verhält sich Lorbers Deutung des Kreuzes zu derjenigen Swedenborgs?

Von Swedenborg kommend entdeckt man in den Schriften Jakob Lorbers zunächst einige wichtige Gemeinsamkeiten. Die Erlösung wird auch bei Lorber vom klassischen Kampfmotiv (Gustaf Aulén: Christus Victor) her verstanden: »Die Erlösung aber besteht erstens in Meiner Lehre, und zweitens in dieser Meiner Menschwerdung, durch welche die so überwiegende Macht der alten Hölle gänzlich gebrochen und *besiegt* ist.« (GEJ 6,239,5; 1,166,10). »Ich, der Allerheiligste, mußte Mich mit der Unheiligkeit der menschlichen oder geschöpflichen Schwachheit bekleiden, um Mich der Hölle wegen ihrer *Besiegung* als ein starker Held nahen<sup>21</sup> zu können.« (GEJ 6,240,3). Dabei kann die Formulierung bei Lorber mit derjenigen bei Swedenborg deckungsgleich werden: »Fürs zweite ist es (das Werk Meiner Erlösung) *die Unterjochung der Hölle* unter die Kraft Meiner Liebe, die früher nur in der Macht der zornerglimmten Gottheit stand und somit entfernt war von allem Einflusse Meiner Liebe« (Die Erlösung: HiG 3, Seite 18). In WCR 115 wird die »Unterjochung der Höllen« als ein Aspekt des komplexen Erlösungsgeschehens genannt. Im Lorbertext ist die Unterscheidung von Liebe und Gottheit zu beachten, die uns gleich noch beschäftigen wird.

Auch die Deutung des Kreuzes bei Lorber ähnelt derjenigen Swedenborgs. Die »volle *Einung* der Fülle der Gottheit mit dem Menschen Jesus« ist »erst durch den Kreuzestod vollends erfolgt« (JJ Vorrede 2). »Nun bin Ich [Jesus] wohl eins mit Ihm [dem Geiste Gottes] im Geiste, aber im Leibe noch nicht; doch Ich werde auch da völlig *eins werden*, aber erst nach einem großen Leiden

---

<sup>21</sup> Auch Swedenborg begründete die Menschwerdung mit dem Gedanken der Anwesenheit auf dem Schlachtfeld (WCR 84).

und gänzlicher und tiefst demütigender Selbstverleugnung Meiner Seele.« (GEJ 6,90,12). »Ich werde nun auch dieses Menschliche ... noch auf dieser Welt ... *ganz in Mein Urgöttliches verkehren* und sodann auffahren zu Meinem Gott, der in Mir ist« (GEJ 6,231,6). Das Kreuz erscheint demnach auch in den Schriften Lorbers als »die Vereinigung des Menschlichen des Herrn mit dem Göttlichen Seines Vaters« (WCR 126) bzw. als Verherrlichung.

Diese offenkundigen Gemeinsamkeiten sind nun aber in eine Gesamtschau eingebettet, die der Deutung des Kreuzes bei Jakob Lorber ein vollkommen eigenständiges Gepräge gibt. Grundlegend ist die Unterscheidung von Gottheit und Liebe: »Die Gottheit war von Ewigkeit her die alle Unendlichkeit der Unendlichkeit durchdringende Kraft und war und ist und wird sein ewig die Unendlichkeit Selbst. In der Mitte Ihrer Tiefe war Ich von Ewigkeit die Liebe und das Leben Selbst in Ihr« (HGt 1,5,2). Wir behalten die Verbindung von Gottheit und Kraft einerseits und Liebe und Leben andererseits (siehe Swedenborg: GLW 1) im Auge. Durch den Sündenfall Adams und Evas<sup>22</sup> entstand ein »Kampf« (oder Konflikt) zwischen der Liebe und der Gottheit: »Und siehe, da gab es einen heißen Kampf zwischen der durch die Reue und Trauer der Geschaffenen Sich wieder erbarmenden ewigen Liebe und zwischen der alles zerstören wollenden, ergrimten Gottheit zur Sühnung Ihrer unbestechbaren Heiligkeit.« (HGt 1,9,9). Das erinnert an den Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury, zumal uns auch dessen Gedanke der Genugtuung bei Lorber begegnet: »Großer, allmächtiger Gott ... Ziehe zurück Deinen großen Zorn<sup>23</sup> ... und höre

---

<sup>22</sup> In den Schriften Jakob Lorbers tauchen Adam und Eva als Personen auf, während Swedenborg diese »Personen« der biblischen Urgeschichte als Kirchen deutete.

<sup>23</sup> Es kann hier nur angemerkt werden, dass der »Zorn« bei Lorber geistig gedeutet wird: »So ihr leset von einem Zorne Gottes, da sollet ihr darunter verstehen den ewig stets gleichen und festen Ernst Seines Willens; und dieser Ernst des Willens in Gott ist aber ja eben der innerste Kern der allerreinsten und allmächtigsten Liebe« (GEJ 4,141,3; vgl. auch GEJ 9,30,3). Nach HGt 2,231,31 sind »die geschaffenen Dinge« der Zorn Gottes.

... die Worte Deiner ewigen Liebe ... lasse Gnade vor Recht ergehen, und lasse *genugtu*n die Liebe Dir, und fordere Sühnung für Deine verletzte und gekränkte Heiligkeit, und Deiner Liebe wird kein Opfer zu groß sein, das Du von Ihr fordern möchtest zur ewigen Sühnung Deiner Heiligkeit!« (HGt 1,9,18). Aufgrund solcher Aussagen wird man sagen dürfen, dass hier eine Neuinterpretation der Satisfaktionstheorie gewagt wird, die nach Swedenborg überraschend kommt. Sie bewegt sich allerdings nicht wie die Theorie Anselms in Rechts-, sondern in Seinskategorien, denn durch die Erlösung wurde der Grundstein für eine neue Schöpfungsordnung gelegt (GEJ 4,109,3f.).

Welche Bedeutung hat der Konflikt zwischen Gottheit und Liebe nun im Hinblick auf das Kreuz? Dort kam es zur Versöhnung zwischen Gottheit und Liebe, zur Verherrlichung der aus Liebe zur Schöpfung »schwach gewordenen Liebe« (HGt 1,9,14). Oben wiesen wir darauf hin, dass die Gottheit die Kraft ist. Wenn sich nun die Liebe aus Solidarität mit der von Gott abgefallenen Schöpfung von der Gottheit trennt, um das Unmögliche zu bewerkstelligen, die Wiedervereinigung des Verfluchten mit der Heiligkeit Gottes oder die »Wiederbringung aller Dinge«, dann kann die Liebe in dieser Gottesferne nur als der Schwache bezeichnet werden, denn sie hat sich ja von der Kraft getrennt und ist somit kraftlos geworden. Und tatsächlich gibt es einen Text Lorbers mit dem Titel »Der ›sehr Schwache«« (HiG 3, Seite 75ff.). Er gewährt uns einen Einblick in den Tod Jesu. Die Versuchung Jesu in Gethsemane bringt er uns mit den folgenden Worten nahe: »Sehet, da erst [in Gethsemane] erwachte vollends die große Blindheit Meiner Liebe und sah mit dem entsetzlichsten Grauen zwischen Sich und Gott die unendliche Kluft; allda bereute Ich im Ernste, daß Ich Gott verließ und zum toten Werke Meiner eitlen Lust Mich gewendet habe« (HiG 3, Seite 79). Doch in dieser »unendlichen Entfernung von Gott« geschah das, was geschieht, wenn man sich auf einem Kreis von einem Punkt am weitesten entfernt: Man erreicht in dieser Entfer-

nung wieder den Ausgangspunkt. Daher sprach Gott in Gethsemane zur ihrer schwach gewordenen Liebe: »Noch sind zwischen Mir und Dir die Extreme der Unendlichkeit nicht berührt; daher senke Dich hinab in die äußerste Tiefe des Todes, welcher ist die äußerste Grenze im Gegensatze zu Meiner Heiligkeit, damit Ich Dich da wieder erfassen kann, da der ewige Kreis Meiner Heiligkeit sich schließt.« (HiG 3, Seite 79). Am Kreuz ereignete sich die coincidentia oppositorum (der Zusammenfall der Gegensätze). Die Gottheit und die Liebe vereinigten sich wieder.

Dieses Versöhnungsgeschehen betrifft nun aber keineswegs nur die Gottheit und die Liebe, sondern darin involviert ist die ganze materielle Schöpfung: »Der leibliche Tod Jesu ist die tiefste Herablassung der Gottheit in das Gericht aller Materie und somit die eben dadurch mögliche vollends neue Schaffung der Verhältnisse zwischen Schöpfer und Geschöpf.« (JJ Vorrede 3). In den Schriften Lorbers wird die Welt vor der Erlösung mit einem Automaten verglichen: »Ein Automat ist tot, und seine Bewegung ist nichts als eine künstliche Richtung des Mechanikers.« (HiG 3, Seite 77). Durch ihre Menschwerdung zog die Liebe alle Mängel und Gebrechen des an sich toten Automaten an sich. Sie bekleidete sich gleichsam mit denselben. Das kann man als Interpretation Lorbers von Joh 1,29 auffassen: »Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt (durch die Menschwerdung wie ein Kleidungsstück) trägt.« Da jedoch die Liebe das Leben ist, war nun also im Tod das Leben anwesend und der Tod mit dem Leben konfrontiert. Das führte dazu, dass die tote, gerichtete Schöpfung von innen heraus lebendig werden konnte. Jesus wurde »der Erstgeborene von den Toten«. Und im tätigen Glauben kann nun auch die Schöpfung vom Tod ins Leben übergehen.

Ich entdeckte in den Schriften Lorbers zahlreiche und wesentliche Übereinstimmungen mit den Lehren Swedenborgs. Aber mindestens ebenso interessant sind die Unterschiede, die über Swedenborg hinausgehenden, eigenständigen Sichtweisen. Daher soll-

ten diese beiden klassischen Neuoffenbarungen nicht um jeden Preis harmonisiert werden. Im Falle der Interpretation des Kreuzes sehe ich, dass wesentliche Anliegen Swedenborgs in die Schriften Lorbers Eingang gefunden haben. Die Eigenständigkeit der Neuoffenbarung durch Lorber zeigt sich dann aber darin, dass das Kreuzesgeschehen in ein Zeit und Ewigkeit umfassendes Gottes- und Schöpfungsdrama eingezeichnet ist, das der Bibelexeget Swedenborg so nicht kennt. Die Mächtigkeit seiner Sehe durfte aber in der grausamsten und scheußlichsten Todesstrafe der Antike die Glorificatio eines Sterblichen erkennen. Und darin lag der Keim zur Auferstehung der gesamten Schöpfung.

## Genesis 2

Ein Kommentar von Thomas Noack  
Fortsetzung von OT 1 / 2010

### Die Formung des Menschen: Genesis 2,4b-7

**D**ieser Abschnitt ist eine hängende Konstruktion (Pendenskonstruktion). Das heißt: Genesis 2,4b erhält seine Fortsetzung erst in Genesis 2,7a. Die Verse 5 und 6 sind als Einschub (Parenthese) zu betrachten. Der Satz lautet ohne den Einschub: »An dem Tag, als Jahwe Gott Erde und Himmel machte ..., bildete Jahwe Gott den Menschen aus Staub vom Erdboden und blies des Lebens Odem in seine Nase.«<sup>24</sup> Nach der Überschrift von

---

<sup>24</sup> Swedenborg sah hier keine Pendenskonstruktion. Er übersetzte: »Hae nativitates caelorum et terrae, cum creavit illos, in die quo fecit Jehovah Deus terram et caelos (Das sind die Geburten der Himmel und der Erde, als er sie schuf, am Tage als Jehovah Gott Erde und Himmel machte).« Himmel und Erde in der ersten Vershälfte bezieht Swedenborg auf den himmlischen Menschen (»Nativitates caelorum et terrae« sunt formationes hominis caelestis.« HG 89). Erde und Himmel in der zweiten Vershälfte bezieht er hingegen auf den geistigen Menschen. Das geht aus seinen Ausführungen am Ende von HG 89 deutlich hervor. Swedenborg hat Vers 4 also so verstanden: Das sind die Geburten des himmlischen Menschen, als Gott ihn schuf, (und zwar) an dem Tag, als Jehovah Gott den geistigen Menschen

Genesis 2,4a ist die erste Tat Gottes die Bildung oder Formung des Menschen. Während er in Genesis 1 das letzte Werk war, ist er in Genesis 2 das erste.

Zu Vers 4b: Zum ersten Mal taucht in der Genesis hier die Kombination »Jahwe Gott« auf. Nach Horst Seebass ist sie »philologisch merkwürdig - Gott als Apposition sollte den Artikel haben.« Bislang fehlt »eine durchschlagende Erklärung«. <sup>25</sup> Swedenborg bietet jedoch die folgende an: »Im allgemeinen wird, wenn vom Himmlischen der Liebe oder vom Guten die Rede ist, Jehovah gesagt; wenn aber vom Geistigen des Glaubens oder vom Wahren die Rede ist, dann heißt es Gott; und wenn von beiden zugleich die Rede ist, dann lesen wir Jehovah Gott.« (HG 2921, siehe auch HG 2001). »Jehovah wird er genannt, weil er allein ist oder lebt, somit aufgrund des Wesens (essentia); Gott heißt er, weil er alles vermag, somit aufgrund der Macht (potentia).« (HG 300).

Das Paar »Himmel und Erde« begegnete dem Leser der Genesis bisher nur in dieser Reihenfolge (siehe Gen 1,1; 2,1.4a). In Vers 4b geht nun aber die Erde (der äußere Mensch) dem Himmel (dem inneren Menschen) voran. Dem entspricht, dass in Vers 7 Adam erst aus dem Staub der Erdschicht geformt wird und ihm dann erst der Atem Gottes als der Himmel in ihm eingehaucht wird. <sup>26</sup> In seinem exegetischen Frühwerk »Explicatio in Verbum Historicum Ve-

---

machte. Doch diese Interpretation hinterläßt bei mir zwei unbeantwortete Fragen. Erstens: Wenn die Reihenfolge Erde und Himmel in der zweiten Vershälfte ein Hinweis auf den geistigen Menschen ist (siehe HG 89), warum beginnt dann Genesis 1 mit Himmel und Erde (»Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde«)? Zweitens: Jehovah Gott soll eine spezifische Formel in Kontext der Rede von himmlischen Menschen sein (siehe HG 89). Warum begegnet sie dann aber in der zweiten Vershälfte in Verbindung mit Erde und Himmel, das heißt in Verbindung mit dem geistigen Menschen? Aus diesen und anderen Gründen finde ich die Annahme, dass hier eine Pendenskonstruktion vorliegt, überzeugender.

<sup>25</sup> Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 104.

<sup>26</sup> Siehe Friedrich Weinreb: »Und wenn dann der Mensch kommt ... kommt erst sein Körper, und danach wird ihm von Gott die »neschamah«, die göttliche Seele, eingehaucht.« (Schöpfung im Wort, 2002, Seite 403).



teris Testamenti«<sup>27</sup> setzt Swedenborg den Himmel von Vers 4b mit »Luft (aër)« (Explicatio 21) gleich. Und auch unter dem Lebensodem von Vers 7 ist »die Luft« zu verstehen, »die in die geöffneten Lungenflügel Adams eingelassen wird, damit durch die auf diese Weise ermöglichte Atmung sein körperliches Leben angefacht wird« (Explicatio 22). Nachdem in Genesis 1 das Bild Gottes im Mikrokosmos Mensch geschaffen wurde, soll nun ein freies (atmendes) Erdenwesen geformt werden, das den Himmel als Seele (Innenleben) in sich empfindet.

Zu Vers 5: Vier<sup>28</sup> Gegebenheiten, die es noch nicht gibt, werden in einer bestimmten Ordnung genannt. Der erste Halbvers (5a) spricht vom Noch-nicht-Vorhandensein der Gewächse und der Pflanzen, wobei der Aufbau der ersten Hälfte des ersten Halbverses (5aa) und der zweiten Hälfte des ersten Halbverses (5ab) parallel ist. Der zweite Halbvers (5b) begründet das Noch-nicht-Vorhandensein der Gewächse und der Pflanzen mit dem Nicht-Dasein des Regens (5ba) und des Menschen (5bb).

Während in Genesis 1 »Erde« (Arez) die mit einer Ausnahme<sup>29</sup> ausschließlich gebrauchte Bezeichnung für die materielle Lebensunterlage war, ist nun auch von »Feld« (Sade) und »Acker« (Adama) die Rede. Swedenborg sah in diesem terminologischen Wechsel den Übergang vom geistigen zum himmlischen Zustand des äußeren Menschen: »Erde« heißt der äußere Mensch, solange er geistig war; »Acker« und »Feld« hingegen heißt er, wenn er himmlisch wird.« (HG 90). Denn Acker und Feld deuten die Fähigkeit an, Saat aufzunehmen: »Sobald der Mensch wiedergeboren ist, heißt er nicht mehr Erde, sondern Acker, weil ihm himmlische

---

<sup>27</sup> Die Übersetzung des Titels lautet: Erklärung des historischen Wortes des Alten Testaments.

<sup>28</sup> Die Zahl Vier ist für Genesis 2 von zentraler Bedeutung. Daher wird es kein Zufall sein, dass es genau vier Gegebenheiten der menschlichen Erfahrungswelt sind, die hier aufgezählt werden.

<sup>29</sup> In HG 89 behauptet Swedenborg, dass in Genesis 1 »nur »Erde« vorkommt. Doch ausnahmsweise taucht in Genesis 1,25 schon einmal »Erdboden« (Adama) auf.

Samen eingepflanzt sind.« (HG 268). Der Acker bezeichnet den Menschen der Kirche, »der genau dann ›Acker‹ heißt, wenn ihm das Gute und Wahre des Glaubens eingepflanzt werden kann. Vorher wird er (lediglich) ›Erde‹ genannt wie in Genesis 1, wo ›Erde‹ von dem Menschen ausgesagt wird, der noch nicht himmlisch geworden ist. Sobald er aber himmlisch geworden ist, was in Genesis 2 der Fall ist, wird er ›Acker‹ und ›Feld‹ genannt.« (HG 872). »›Acker‹ und ›Feld‹ sind Begriffe mit Bezug auf die Saat.« (HG 566).<sup>30</sup> Diese Deutungen von Erde (Arez), Acker (Adama) und Feld (Sade) tragen ihrerseits zur Klärung des swedenborgschen Begriffs »homo caelestis« (Himmelsmensch) bei. Offenbar ist damit auch die Vorstellung des Fruchtbarwerdens im Äußeren verbunden. Während der »homo spiritualis« (Geistmensch) von Genesis 1 noch ein Glaubenstheoretiker ist, vollzieht sich im »homo caelestis« von Genesis 2 der Durchbruch, der nun auch die äußere Lebenssphäre ganz der Transformationskraft des Himmels unterstellt.

Was bedeuten die vegetativen Lebensformen »Siach« (Gewächs, Swedenborg: virgultum) und »Eseb« (Kraut, Swedenborg: herba)? Eine Antwort gibt uns HG 75: Adams »Wissensaneignungen

---

<sup>30</sup> Franz Delitzsch (1813 - 1890) legte größten Wert auf die Erfassung des hebräischen Idioms. Daher ist mir sein Genesiskommentar immer eine wertvolle Hilfe. Zu Adama lesen wir bei ihm: Die Wurzel dm (dalet-mem) hat »den Grundbegriff des platt Deckenden (wov. arab. adim Decke, sichtbare Außenseite), und wie arab. ... [die Umschrift des Arabischen ist mir leider nicht möglich. TN] die sich dem animalischen Körper anschließende und platt über ihn ausgespannte Haut bed, so adamah die sich dem Erdkörper wie seine Haut anschließende und ihn flach überziehende Erdecke« (Commentar über die Genesis, Leipzig 1872, Seite 117). Und zu Sade lesen wir: »Sadäh (v. sadah ... in die Breite und Weite gehen) ist das weite und breite Gefilde, der weithin sich erstreckende Plan der Erde, im Gegens. zur eingefriedigten Wohnung des Menschen.« (aaO., Seite 115). Swedenborgs Sinnenthüllungen von Adama und Sade sind demnach durch den Kontext von Genesis 2 bedingte, angepasste Konkretisierungen der an sich viel weiteren Grundbedeutungen. In Genesis 2,5 heißt es: »und noch war kein Mensch da, um der Adama seinen Dienst zu erweisen«. Das heißt: Die Grundbedeutung von Adama (Erdecke, obere oder äußere Erdschicht) muss der hier thematisierten landwirtschaftlichen bzw. kultivierenden Tätigkeit des Menschen angepasst werden. Daher bieten sich Acker, Ackerland oder Ackerfläche als Übersetzungen von Adama im vorliegenden Kontext an.

(scientificum) und seine geistigen Strukturbildungen (rationale) heißen hier Gewächs und Kraut aus der oberen, durch den Dunst feucht gewordenen Erdschicht«. »Unter dem Grünbewuchs des Feldes (herbam agri) ist ganz allgemein alles zu verstehen, was aus dem Feld hervorkommt« (HG 7571). Gewächs (Siach) und Grünbewuchs (Eseb) meinen demnach Kognitives als Ausdruck von inneren, nunmehr an die Oberfläche dringenden Lebensprozessen. Das hebräische Wörterbuch von Gesenius<sup>31</sup> gibt uns zusätzlich die folgenden Informationen: Das Nomen Siach könnte von einem Verb siach abgeleitet sein, das »nachsinnen«, »zum Gegenstand der Rede machen« usw. bedeutet. Der geistige Sinn scheint somit in diesem Fall auch lexikalisch erfassbar zu sein. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn die frühen Menschen verbanden ja mit den Sinneseindrücken geistige Vorstellungen, so dass für den heutigen Sprachbeobachter beide Bedeutungsebenen mit ein und demselben Wort verbunden sein können. Manchmal werden diese beiden Bedeutungen dann unter demselben Lexikoneintrag zusammengefasst (Beispiel Ruach = Wind und Geist), manchmal wählt der Lexikograph aber auch zwei Einträge. Siach scheint hierfür ein Beispiel zu sein. Gesenius wählte zwei Einträge, vermutlich weil er nicht nachvollziehen konnte, dass Gewächs (Gesträuch) und Gedankengeflecht die berühmten zwei Seiten derselben Medaille sind. Geistig verstanden besagt Vers 5 also, dass es die Gesamtheit der Bedeutungsgebung (oder Bedeutungsüberwucherung) der weiten Weltwahrnehmung noch nicht gab, weil es den Menschen noch nicht gab, der als einziger allen Dingen einen Namen geben kann.

Der Regen hat hier die Bedeutung von »Friedensruhe (tranquillitas pacis)« (HG 90). Das ist die dem Kontext angepasste Bedeutung. Von diesem erlösenden Regen ist nämlich nach der schweren

---

<sup>31</sup> Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von Dr. Frants Buhl, unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, 1962.

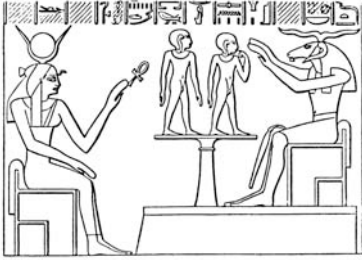
Arbeit von Genesis 1 und der unmittelbar zuvor thematisierten Ruhe des siebten Tags die Rede. Die allgemeine Bedeutung von Regen ist Segen von oben (benedictio), Erlösung (salvatio) aus der Dürre des Todes, Einfluss (influxus) und Aufnahme (receptio) des Wahren und Guten (siehe HG 2445, 7553). Dieser Regen als die Lebensfeuchte begegnet uns in Vers 6 als »Dunst«. Dass der Regen von oben herabfällt, der Dunst aber von der Erde aufsteigt, muss uns nicht irritieren, denn beide Bilder wollen die Durchtränkung des Trockenen (Gen 1,9.10) anschaulich machen, die von oben oder innen<sup>32</sup> erfolgt, was im inneren Sinn dasselbe ist. Der Symbolforscher Manfred Lurker (1928 - 1990) kam zu ähnlichen Ergebnissen. Der Regen war gerade in der Umwelt des israelitischen Volkes »Voraussetzung für Fruchtbarkeit und Leben«. »Das Wasser des Himmels war ein Bild des göttlichen Segens, so wenn Gott zum Volke Davids spricht: ›Ich sende ihnen rings um meinen Hügel Segen und lasse den Regen zur geeigneten Zeit herunterströmen; ein Regenguß mit Segen wird es sein‹ (Ez 34,26).«<sup>33</sup>

Vor der Formung des Menschen aus dem Staub der oberen Erdschicht (Gen 2,7) steht sein Daseinssinn fest: Er soll der Muttererde, der *causa materialis* seines Daseins, seinen Dienst erweisen. Swedenborg übersetzte das Verb in 5bb mit *colere* (bebauen, verehren). Von diesem Verb ist auch *cultus* (Kult, Gottesdienst) abgeleitet. Interessanterweise wurde weder der Mensch von Genesis 1 noch der von Genesis 2 zum Gottesdienst berufen. Der Dienst des Erdlings gilt der Erde (dem äußeren Menschen). Der im Voraus feststehende Auftrag an den Menschen ist aber durchaus ambivalent. Gemeint ist die Kultivierung der äußeren Existenz durch die Aussaat des göttlichen Geistes. Auch Kain wird später ein »*colens humum* (Knecht des Ackers)« (Gen 4,2) genannt werden,

---

<sup>32</sup> Durch den Dunst »wird der äußere Mensch vom inneren her bewässert und durchströmt (perfunditur)« (HG 91).

<sup>33</sup> Manfred Lurker, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, 1990, Seite 289f.



doch darin wird sich in seinem Fall die Versklavung des Menschen durch die Sorge um das Irdische ausdrücken. Der Adam (Erdling) soll zwar seiner äußeren Daseinsweise dienen, jedoch in einem hohen Sinne, im Sinne der Wiedergeburt.

Er soll dem Irdischen dienen, ohne selbst irdisch zu werden. Kain wird später die Verfallsform oder Degeneration dieses Dienstes darstellen.

Zu Vers 6: Zu dem »Dunst« ist Wichtiges schon gesagt worden. Darüber hinaus besteht ein Zusammenhang zwischen Dunst und Mensch, auf den Friedrich Weinreb hingewiesen hat. Die hebräischen Buchstaben sind ihm zufolge »primär Zahlen«<sup>34</sup>. Das hebräische Wort für Dunst (Aleph-Dalet) ist so gesehen 1-4; und das für Mensch (Aleph-Dalet-Mem) ist 1-4-40. Aus dieser Ähnlichkeit schließt Weinreb, dass der Mensch »die Konkretisierung« oder »Materialisierung« des Dunstes ist.<sup>35</sup>

Zu Vers 7: Das Verb *jazar* (formen, bilden, gestalten), von Swedenborg mit *formare* übersetzt, bezeichnet im Alten Testament auch die Tätigkeit des Töpfers (Jes 29,16; 45,9; 64,7; Jer 18,1-6). Daher würden wir in dem Gebilde von Vers 7 gern ein Gefäß sehen, denn dass der Mensch ein »Gefäß des Lebens« (*receptaculum vitae*, WCR 470) ist, das ist ein Grundgedanke der swedenborgschen Anthropologie. Allerdings ist zu beachten, dass in Vers 7 die Formung des Menschen aus Staub erfolgt; bei einem Töpfer würde man demgegenüber (feuchten) Ton auf der Töpferscheibe erwarten.<sup>36</sup> Nun ist freilich unmittelbar zuvor die Feuchtung der

<sup>34</sup> Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort: Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, 2002, Seite 69.

<sup>35</sup> Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort: Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, 2002, Seite 374.

<sup>36</sup> »Daß Jahwe Gott den Menschen formte, deutet nicht notwendig auf den Töpfer, da

gesamten Erdoberfläche geschildert worden (siehe Vers 6), so dass der Staub von daher nicht als staubtrocken gedacht werden kann. Durch den Dunst bekommt der Staub den Zusammenhalt, der ihn formbar macht. Den Charakter eines Gefäßes erhält das Erdgebilde Mensch spätestens dadurch, dass ihm der Odem des Lebens eingehaucht wird.<sup>37</sup> Im alten Orient war das Motiv der Formung des Menschen aus Erde weit verbreitet. Die Abbildung<sup>38</sup> zeigt den Widdergott Chnum, der auf der Töpferscheibe den König und seinen Ka formt; Hathor reicht das Zeichen des Lebens.

Der Adam (Mensch) von Genesis 1 ist mit dem hebräischen Wort Demut (Bild) verwandt, das von damah (ähnlich sein) abgeleitet ist. Der Adam von Genesis 2 hingegen ist mit Adama (Erreich) verwandt. So macht uns die doppelte Menschenschöpfung auf die ganze Zwiespältigkeit Adams aufmerksam. Einerseits ist er das Bild Gottes, andererseits aber doch nur ein Erdenwesen. Er steht zwischen dem Himmels Gott und den Erdmächten, ist mit beiden verwandt und muss sich entscheiden.

Das Wort »Staub« unterbricht den unmittelbaren Zusammenhang von Adam und Adama. Indem es so die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, hebt es einen bestimmten Gesichtspunkt besonders hervor, nämlich den des Gehalt- und Wertlosen oder mit Swedenborg gesprochen des Verdammten und Höllischen (HG 278; vgl. auch HG 2327). Der Mensch ist nach ihm »aus lauter Begierden und infolgedessen Falschheiten zusammengesetzt« (HG 59). Er »ist nichts als böse, ein Haufen Bosheit, sein gesamtes Wollen ist nur böse« (HG 987). Diese Aussagen betreffen den Menschen an sich, das heißt das Humanum ohne das Divinum. Die Formung aus

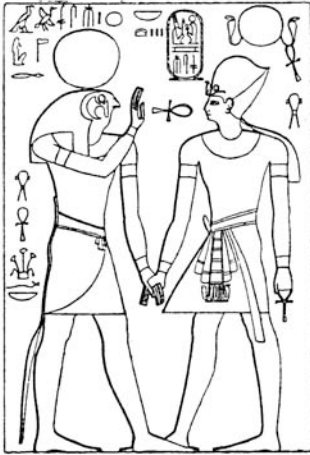
---

Ton und nicht Staub auf die Töpferscheibe gehört.« (Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 106).

<sup>37</sup> Aus Genesis 2,7 entnimmt Swedenborg, »dass das Göttliche dem Menschen nicht eigen, sondern ihm nur beigegeben ist (adjunctum).« (GLW 60).

<sup>38</sup> Abbildung aus: Viktor Notter, Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen, 1974, Seite 150.

dem Staub besagt also, dass die Formkraft des göttlichen Geistes sogar das Alleräußerste der materiellen Nichtigkeit erfasst.



Atmen (*respiratio*), das heißt durch das Einatmen (*inspiratio*) und das Ausatmen (*exspiratio*), lebt der Mensch. Auf einer höheren Ebene des Verstehens ist selbstverständlich weniger das körperliche als vielmehr »das geistige Leben (*vita spiritualis*)« gemeint, das heißt »das Leben der Einsicht und der Weisheit durch das göttliche Wahre« (OE 419). Mit anderen Worten: Vers 7 handelt »vom neuen Leben Adams« (HG 8286). Interessanterweise ist bisher nicht vom Herzen als der Lebensquelle die Rede.<sup>41</sup> Seit Genesis 1 steht der Lufthauch oder Wind im Mittelpunkt (*Ruach* bzw. *Neschama*). Die Belebung des Menschen durch die Nase hat eine Parallele in der ägyptischen Mythologie. Auf verschiedenen Darstellungen ist das Lebenszeichen vor der Nase des Menschen zu sehen.<sup>42</sup>

Nach der Formung des Adam aus dem Staub der Adama wird ihm der Atem<sup>39</sup> (*Neschama*) des Lebens<sup>40</sup> eingehaucht. Swedenborg übersetzte *Neschama* in HG 94 mit *spiraculum* (abgeleitet von *spirare* = atmen), anderenorts wählte er *anima* (Seele: GLW 383, OE 419). Da die *Neschama* in die Nasenlöcher geblasen wird, ist die buchstäbliche Bedeutung dieses Wortes »Wind des Atemholens (*ventus respirationis*)« (OE 419). Durch das

<sup>39</sup> Durch Luthers Bibelübersetzung fand die Nebenform *Odem* Verbreitung. Atem ist mit altindisch *Atman* verwandt.

<sup>40</sup> Im Hebräischen steht Leben im Plural. Für Swedenborg war das ein Hinweis auf die Ur dualität von Liebe und Weisheit. Vgl. zu Genesis 2,7 HG 94.

<sup>41</sup> Diese Beobachtung ist im Hinblick auf die Offenbarung durch Jakob Lorber beachtenswert. Dort ist nämlich das Herz der Ursprungsort des Lebens (GEJ 8,56,5-7).

<sup>42</sup> Abbildung aus: Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,

Das biblische Menschenbild ist trichotomisch (dreigliedert). Fritz Heidler kam nach einer gründlichen Untersuchung zu dem Ergebnis: »Es ist unbestreitbar: die Bibel kennt den Menschen als Geist, Seele und Leib.«<sup>43</sup> Nach Heidler gibt es »in der Bibel zwei Stellen, die jeweils als locus classicus für eine biblische Anthropologie nach ihrer naturhaft-konstitutionellen Seite hin angesehen werden können. Das ist für das Alte Testament ... Gen 2,7 (in Verbindung mit 1,26.27) und für das Neue Testament ... 1 Thess 5,23.«<sup>44</sup> In unserem Zusammenhang wichtig ist die Erkenntnis, die Heidler ausführlich begründet, »daß Lebensodem (neschamah) und Geist (ruach, pneuma) synonyme Bedeutung haben«<sup>45</sup>. Der Geist Gottes (Ruach Elohim), der sich nach Genesis 1,2 noch über den Wassern der Empfindungsseele bewegte, wird nun in Genesis 2,7 als Lebensodem (Neschama) zu einem Element im Menschen, so dass von einer lebendigen Seele (oder Geistseele) gesprochen werden kann. Während Ruach und Neschama synonym (sinnverwand) sind, müssen andererseits Geist und Seele (Nepesch) unterschieden werden. Dazu noch einmal Heidler: »So eng auch immer Geist und Seele miteinander verbunden sind und jeder dieser Begriffe allein für die Bezeichnung des inneren Menschen stehen kann ...: Geist und Seele werden in der Schrift klar unterschieden.«<sup>46</sup> Auch Friedrich Weinreb unterscheidet Neschama und

---

2000, Seite 387.

<sup>43</sup> Fritz Heidler, Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele: Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie, 1983.

<sup>44</sup> Fritz Heidler, aaO., Seite 30.

<sup>45</sup> Fritz Heidler, aaO., Seite 42.

<sup>46</sup> Fritz Heidler, aaO., Seite 69. So kommt Heidler schließlich zu dem Ergebnis, dass das biblische Menschenbild trichotomisch ist. Auch Emanuel Swedenborg und Jakob Lorber schlagen eine Dreigliederung vor. Bei Swedenborg finden wir die Modelle Corpus (Leib), Mens (menschlicher Geist), Anima (Seele) bzw. Animus (Trieb-sphäre), Mens (menschlicher Geist), Anima (Seele). Und bei Lorber dominiert das Modell Leib, Seele, göttlicher Geist. Die Schnitte durch das Ganze des Menschen sind bei Swedenborg und Lorber unterschiedlich gemacht. Man kann sie aber zu einem umfassenderen Ganzen vereinen. Dann kommt man zu dem Modell: Körper, Animus (körpernahe Trieb-sphäre), menschlicher Geist (im Gehirn), Seele,



Nepesch. Für Neschama bietet er die Übersetzung »göttliche Seele« und für Nepesch »körperliche Seele« an.<sup>47</sup> In Vers 7 werden die drei Konstitutionselemente des Menschen genannt: »Und Jahwe Gott formte den Adam aus Staub von der Adama (die leibliche Erscheinungsform), dann blies er in seine Nasenlöcher das Atma des Lebens (den göttlichen Geist), und so wurde das Erdgebilde Adam zu einem lebendigen Seelenwesen (die geistinspirierte Seele).«

Swedenborg übersetzte naphach (blasen) in Vers 7 mit *inspire*. In dem lateinischen Äquivalent ist auch für unsere Wahrnehmung sowohl der natürliche als auch der geistige Sinn deutlich erkennbar. Denn *inspire* bedeutet sowohl einhauchen als auch einflößen oder eingeben (*inspirieren*). Unter *Inspiration* versteht der Mediziner die Einatmung; zugleich bedeutet dieses Wort aber auch Eingebung, Einfall, ja sogar Erleuchtung. Wie schon für Wind und Geist in den theologischen Sprachen ein gemeinsames Wort existierte, nämlich im Hebräischen *Ruach*, im Griechischen *Pneuma* und im Lateinischen *Spiritus*, so verwendeten die alten Sprecher dieser Sprachen auch gemeinsame Wörter für den Akt der Wind- bzw. Geistaufnahme. Hinter dieser Beobachtung verbirgt sich ein uraltes, auf die vorgeschichtliche Zeit zurückgehendes Wissen um den Zusammenhang zwischen der Atmung und der Geistestätigkeit. Swedenborg, der selbst Atemübungen praktizierte, spricht von diesem Wissen andeutungsreich an mehreren Stellen in seinem Werk. Im Kontext seiner Auslegung von Vers 7 heißt es beispielsweise: »Dass das Leben (des Menschen) durch Einhauchung (*per inspirationem*) und *Odem* sprachlich dargestellt wurde, hatte

---

göttlicher Geist (im Herzen).

<sup>47</sup> Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort: Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, 2002, Seite 79. Weinreb entdeckte auf der Zahlenebene einen Zusammenhang zwischen Schlange (= 50-8-300), Fall (= 50-80-30) und animalischer Seele (= 50-80-300). Siehe aaO., Seite 79. Die Nepesch ist noch nicht voll aus der Sphäre des Sinnlichen und des Gerichts erlöst. Zwischen Erde und Himmel stehend ist sie der Gefahr des Rückfalls in die tote Stofflichkeit ausgesetzt.

auch den Grund, dass die Menschen der ältesten Kirche die Zustände der Liebe und des Glaubens durch die (entsprechenden) Zustände der Atmung (per status respirationis) innerlich wahrnahmen.« (HG 97). Die Inspiration oder Einhauchung des Geistes bewirkt eine innere Wahrnehmung des an sich ungebundenen, frei wehenden Geistigen (Joh 3,8). Diese innere Wahrnehmung des allwaltenden Geistigen nannte Swedenborg perceptio (Tafels Innewerdung). Er schrieb: »Die Seele ist nicht selbst das Leben, sondern sie ist ein aufnehmendes Organ des Lebens von Gott, der das Leben selbst ist; und der gesamte Einfluss ist ein Einfluss des Lebens und somit von Gott kommend. Deswegen heißt es: ›Jehovah Gott hauchte in die Nase des Menschen die Seele (oder das Wesen) des Lebens, und so wurde der Mensch zu einer lebendigen Seele (oder einem lebendigen Wesen)‹ (Gen 2,7). Das Einhauchen der lebendigen Seele in die Nase bedeutet das Einflößen einer inneren Wahrnehmung (perceptionem) des Guten und Wahren« (SK 8). Die Einhauchung des Odems in den aus Erde gebildeten Menschen ist daher auf seine Inspiration zu beziehen, auf die Empfänglichkeit seiner Physis für das Metaphysische, das Swedenborg das Geistige nannte. Dadurch wird das Erdgebilde in einen himmlischen Zustand versetzt, weswegen Swedenborg schrieb, in Genesis 2 sei vom himmlischen Menschen die Rede.

Die neutestamentliche Parallele zu dieser Anhauchung ist der Bericht im Johannesevangelium: »Und nachdem er (Jesus) dies gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfängt den heiligen Geist!« (Joh 20,22). Wiederum ist von der Anhauchung und der Gabe des Geistes die Rede. Das Johannesevangelium schildert in bewußter Aufnahme von Genesis 2,7 die neue Schöpfung. Schon der Prolog (Joh 1,1-18) war eine Wiederaufnahme von Genesis 1. Und die Apokalypse wird dann den Schöpfungsbogen der johanneischen Schriften vollenden, indem sie vom neuen Himmel und der neuen Erde sprechen wird (Offb 21,1). Das himmlische Jerusalem ist das Paradies der neuen Schöpfung.

Durch die Inspiration wird nun auch Adam (der irdische Mensch) zu einer »Nephesch chajja«, zu einer lebenden Seele. Bisher wurden nur die Tiere so genannt (Gen 1,20.21.24.30). Vielleicht darf man sagen: Der Mensch war bislang nur ein Bild. Das hebräische Wort für Bild (Zelem) ist sowohl mit Schatten (Zel) als auch mit Rippe (Zela) verwandt.<sup>48</sup> Möglicherweise liegt daher im Begriff des Bildes noch etwas vergleichsweise Lebloses. Durch die Inspiration rückt nun auch der Mensch in den Bereich der lebendigen Wesen auf. Im Unterschied zu den Tieren geschieht seine Schöpfung in zwei Stufen. Erst wird in ihm das Bild Gottes angelegt, dann wird von dort aus auch der Erdenstaub in eine menschliche Form gebracht.

## Der Garten: Genesis 2,8-17

Für Genesis 2,8-17 wurde oben die Gliederung in die Verse 8-9, 10-14 und 15-17 vorgeschlagen. Sie beruht auf der Parallelität zwischen den Versen 8-9 und 15-17. Die Hineinversetzung des Menschen in den Garten wird in den Versen 8 und 15 erzählt, und in den Versen 9 und 16f. ist von den Bäumen die Rede. Man kann allerdings auch anders gliedern und die Verse 8-14 und 15-17 als Einheiten betrachten. Dieser Vorschlag hebt hervor, dass es zunächst um die Ausstattung des Gartens und dann um das Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung geht.

## Der Garten mit Adam und den Bäumen (8-9)

Zu Vers 8: Zum Garten in Eden schreibt Swedenborg: »Der von Jehovah Gott gepflanzte Garten (hortus) in Eden von Osten ist im höchsten (supremo) Sinn der Herr selbst. Im innersten (intimo) Sinn, der auch allgemeiner (universalis) Sinn heißt, ist er das Reich des Herrn und der Himmel, in den der Mensch kommt,

---

<sup>48</sup> Siehe Friedrich Weinreb, Schöpfung im Wort: Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung, 2002, Seite 163.

wenn er himmlisch wird.« (HG 99). Im Neuen Testament bezeichnet »Paradies« den Aufenthaltsort der Seligen (Lk 23,43; 2. Kor 12,4; Offb 2,7). Was Swedenborg also als inneren Sinn des alttestamentlichen Bildes enthüllt, das tritt im Neuen Testament offen zu Tage.

Während Swedenborg das hebräische Wort »gan« in HG 99 mit Garten (hortus) übersetzte, wählt er anderenorts, beispielsweise in HG 63, Paradies (paradisus). Obwohl Paradies nur eine andere, nämlich die in der Septuaginta und Vulgata vorkommende Übersetzung von »gan« ist, schlägt Swedenborg die folgende Sinndifferenzierung vor: »Die Kirche heißt ... Garten wegen der Einsicht (intelligentia) und Paradies wegen der Weisheit (sapientia).« (HG 9011). Dasselbe Urtextwort hätte demnach je nach Übersetzung verschiedene Entsprechungen. An dieser Stelle ist eine kritische Anfrage erlaubt. Ist der innere Sinn nicht primär im Urtext zu suchen? Enthalten verschiedene Übersetzungen einen unterschiedlichen inneren Sinn?

Eden erscheint dem Leser sowohl als Name der Gegend (»Garten in Eden«, Gen 2,8) als auch als Name des Gartens (»Garten Eden«, Gen 2,15; 3,23; 3,24). Das hebräische Wort »Eden« bedeutet Wonne (vgl. auch griechisch »hedone«). Daher lesen wir in der Vulgata »paradisus voluptatis« (Lustgarten). Nach Swedenborg bezeichnet Eden die Liebe (HG 98).

Jahwe Gott pflanzte den Garten in Eden »miqedem«, das heißt »von Osten« (Swedenborg: »ab oriente«). In den deutschen Übersetzungen wird die Ortsbestimmung in der Regel dem abendländischen Sprachgefühl angepasst, so dass dort »im Osten« zu lesen ist. Nach Swedenborg meint der Osten den Herrn (HG 101). Genauer dürfte wohl die Formulierung sein, dass die Sonne den Herrn meint. Sie aber geht im Osten auf, so dass diese Himmelsgegend für den Ursprung der Gotteserfahrung in der menschlichen Erfahrungswelt steht. Von daher wird die Gebetsausrichtung nach Osten verständlich (HG 101), von der schon der erste lateinische

Kirchenschriftsteller, Tertullian, in seinem Apologeticum (c 16) aus dem Jahre 197 ganz selbstverständlich spricht<sup>49</sup>. Im Christentum ist die im Osten aufgehende Sonne mit dem Ostern auferstandenen Herrn identisch. Ostern ist mit Osten sprachlich verwandt. Die Auferstehung geschah am Tag der Sonne, am Sonntag. So ist der Osten der Ursprungsort der Gotteserfahrung, und es ist selbstverständlich, dass der Betende nach Oste(r)n schaut, dem Quellort des Heils.<sup>50</sup>

Zu Vers 9: Zwei Bäume beherrschen die Szene: der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis. Möglicherweise deuten schon »begehrenswert anzusehen« und »gut zu essen« auf den Unterschied dieser beiden Bäume. Wolfgang Kretschmer jedenfalls brachte »gut zu essen« mit dem Lebensbaum und »begeherenswert anzusehen« mit dem Baum der Erkenntnis in Verbindung.<sup>51</sup> Nach Swedenborg bedeutet »der Baum lieblich anzusehen« das Innwerden des Wahren; »der Baum gut zur Speise« das Innwerden des Guten«. (HG 102).

In den deutschen Übersetzungen der Bibel steht »Baum des Lebens«. Im hebräischen Grundtext steht Leben jedoch in der Mehrzahl, so dass »Baum der Leben« die wörtlichere Übersetzung

---

<sup>49</sup> Tertullian: »Andere haben wenigstens eine menschlichere und wahrscheinlichere Ansicht von uns, sie glauben, die Sonne sei unser Gott. So werden wir am Ende wohl gar noch zu den Persern gerechnet werden, obwohl wir keine auf Leinwand abgebildete Sonne anbeten, da wir sie selbst ja überall gegenwärtig haben an ihrem Himmelsrund. Um es kurz zu sagen, der Verdacht rührt daher, weil es bekannt geworden, dass wir nach Osten gewendet beten. Allein auch sehr viele von euch bewegen nach Sonnenaufgang hingewendet die Lippen, indem sie manchmal das Verlangen haben, auch himmlische Dinge anzubeten.« (Apologeticum, Kapitel 16).

<sup>50</sup> Zur Gebetsausrichtung nach Osten und zur Ostung des Kirchengebäudes vgl. Franz Joseph Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, 1920 (umgearb. u. verm. 1925).

<sup>51</sup> »Hier werden zwei Aspekte herausgehoben: das Ernähren (gut zu essen) welches der Lebensbaum versinnbildlicht. Der Fruchtbaum erhält tierisches und menschliches Leben. Und zum zweiten: das ästhetische Erfreuen (lustig, angenehm, schön anzusehen), welches uns den Baum der Erkenntnis ahnen läßt.« (Wolfgang Kretschmer, *Psychologische Weisheit der Bibel*, 1955, Seite 137).

wäre. Dazu Swedenborg: »Leben ... wird in der Mehrzahl genannt, weil es zwei Lebensvermögen im Menschen gibt, nämlich den Verstand, dem es um das Wahre geht, und den Willen, dem es um das Gute geht.« (HG 3623). Wie ist der Genitiv »des Lebens« bzw. »der Leben« zu verstehen? Er deutet auf das, was der Baum ist und gibt; er ist ein altorientalisches Lebenssymbol und verleiht Unsterblichkeit bzw. ewiges Leben (Gen 3,22). Daher gibt es beispielsweise im Zweistromland viele Mythen und Sagen, die von der Suche nach dem Lebensbaum oder Lebenskraut zu berichten wissen. Vielleicht sind auch der im alten Israel bezeugte Baumkult und der siebenarmige Leuchter (die Menora) auf den Lebensbaum zurückzuführen (THAT II,357f.). Die christliche Exegese erblickte im Baum oder Holz des Lebens eine Präfiguration des Kreuzes Christi.<sup>52</sup> Swedenborg übernimmt diesen typologischen Bezug zwar nicht, aber auch nach ihm weist der urgeschichtliche Lebensbaum auf Jesus Christus und das von ihm stammende Leben (WCR 466, WE 23). Nach HG 103 bezeichnen die Bäume in Genesis 2,9 »perceptiones«, das heißt Wahrnehmungen oder Innewerdungen. Speziell der Lebensbaum steht für »die Liebe und ihren Glauben« (HG 105), die das Leben des göttlichen Geistes in der Seele sind.

Der Baum der Erkenntnis heißt in Swedenborgs lateinischer Übersetzung »arbor scientiae«, das heißt Baum des Wissens. Wissen hängt nach Swedenborg mit den Sinnesorganen des Körpers zusammen. Daher taucht in der Auslegung dieses Baumes immer wieder der Begriff des Sinnlichen auf (HG 102, 6952, OE 543b). Der Zusammenhang dieser Interpretation Swedenborgs mit dem Empirismus seiner Zeit ist auffallend und ein Hinweis darauf, dass auch der innere Sinn nicht unabhängig von den Vorstellungen der Zeit ausformuliert werden kann.

Der Baum des Wissens von Gut und Böse steht lose am Ende von Vers 9, so dass unklar bleibt, ob auch er sich in der Mitte des

---

<sup>52</sup> Hans Martin von Erffa, *Ikonomie der Genesis*, Band 1, 1989, Seite 109.

Gartens befindet. Nach Ansicht der Frau befindet er sich dort (siehe Gen 3,3). Bei Swedenborg beobachten wir an dieser Stelle einen Widerspruch. Nach HG 200 steht der Baum des Wissens nicht in der Mitte des Gartens, nach OE 739b aber steht er zusammen mit dem Lebensbaum dort.

## Die Flüsse des Paradieses (10-14)

Die Verse 10 bis 14: Die vier Flüsse des Paradieses werden im Folgenden nicht Vers für Vers, sondern zusammenhängend behandelt. Sie heißen Pischon, Gichon, Chiddekel (Tigris) und Eufrat.

In seinem exegetischen Frühwerk »Explicatio in Verbum Historicum Veteris Testamenti« vergleicht Swedenborg das Bewässerungssystem der Erde mit dem Gefäßsystem lebendiger Organismen: »Der ganze Erdkörper war mit seinen Flüssen und Strömen umgeben, unterteilt und bewässert wie der Leib von Lebewesen mit seinen größeren und kleineren Gefäßen.« (WE 25). Diesen schönen Vergleich finden wir in Swedenborgs Erklärungen zu den Flüssen des Paradieses. Später, in den »Himmlischen Geheimnissen«, tritt uns eine abstraktere Auslegung entgegen. Die vier Flüsse des Gartens sind dort die Lebensadern des Wahren, denn »die ältesten Menschen ... verglichen die Weisheit und was zu ihr gehört mit Flüssen« (HG 108). Swedenborg geht in seinem theosophischen System von einer Ur dualität des Guten und Wahren aus. Darin symbolisieren die Flüsse (oder Einflüsse) die Versorgung des Geistes mit dem Wahren.

Der von Eden ausgehende Fluss bezeichnet »die Weisheit aus der Liebe« (HG 107). Von diesem Weisheitsstrom heißt es, dass er sich in vier Flussarme auffächert. So wird die göttliche Weisheit in der menschlichen Welt in vierfacher Brechung erfahrbar. Der Pischon bezeichnet »die Einsicht (intelligentiam) des Glaubens aus der Liebe« (HG 110), der Gichon »die Erkenntnis (cognitio) aller Dinge des Guten und Wahren oder der Liebe und des Glaubens« (HG 116), der Chiddekel oder Tigris »die Vernunft (ratio) bzw.

den Scharfsinn (perspicacia) der Vernunft« (HG 118)<sup>53</sup> und der Euftrat »das Wissen (scientia)« (HG 118)<sup>54</sup>. Nach OE 569 steht jedoch der Euftrat für »das Vernünftige (rationale)«. Swedenborg erläutert das so: »Unter dem Vernünftigen wird das Denken und die Argumentation aus Wissensdingen und Wahrheiten (cogitatio et argumentatio ex scientiis et ex veris) verstanden.« (OE 569). Das Wissen taucht also auch hier in Verbindung mit dem Euftrat auf, wengleich Tigris und Euftrat durch den Vernunftbegriff miteinander verbunden bleiben.

Aus HG 121 geht hervor, dass die Flüsse im Sinne einer Stufung zu verstehen sind: »Wie die himmlische Ordnung beschaffen ist oder wie sich das, was zum Leben gehört, der Reihe nach entwickelt, kann man den Flüssen des Gartens Eden entnehmen. Denn vom Herrn, der der Osten ist, geht die Weisheit aus, von dieser die Einsicht (intelligentia), von dieser die Vernunft (ratio), und durch diese werden schließlich die Wissensdinge (scientifica) des Gedächtnisses belebt.« In dieser gestuften Ordnung fehlt allerdings die Erkenntnis (cognitio), der Gichon. Dazu die folgende Überlegung: Erworbenes Wissen (scientifica) und Erkenntnisse (cognitiones) sind für Swedenborg »aufnehmende Gefäße« (HG 1469), man kann auch sagen Objekte, die das Licht überhaupt erst

---

<sup>53</sup> Nach Franz Delitzsch klingt Chiddekel an chedeq (aculeus = Stachel oder Schärfe) von chadaq (durchschneiden) und zugleich an chad (acutus = scharf) und qal (celer = schnell) an. (Commentar über die Genesis, Leipzig 1872, Seite 122). Das passt gut zu Swedenborgs Deutung, wonach der Chiddekel oder Tigris den »Scharfsinn der Vernunft« bezeichnet.

<sup>54</sup> Der Name des vierten Flusses hat die Bedeutung »der Fruchtbringende« (Franz Delitzsch, Commentar über die Genesis, Leipzig 1872, Seite 123). Peri, so der hebräische Name des Euftrat, erinnert an peri, was Frucht bedeutet. Die Frucht ist das Hervorkommende, die letzte Äußerung eines Lebensprozesses. Swedenborg erschließt sich das Gemeinte von der Grenzfunktion des Euftrat: »Kanaan hatte mehrere Grenzen, im allgemeinen die zwei Flüsse Euftrat und Jordan sowie das Meer. Daher bildeten der Euftrat und der Jordan das Äußere vor.« (HG 1585). »Weil der Euftrat eine Grenze war, bildete er das mit den Sinnen Wahrnehmbare und das Wissen (sensualia et scientifica) vor.« (HG 1585). Frucht und Grenze lassen sich durchaus zu einer Vorstellung verbinden, denn die Frucht ist die äußerste Grenze eines Lebensprozesses.



sichtbar und erfassbar machen. In OE 420 heißt es: »Alle Einsicht (intelligentia) richtet sich nach den Erkenntnissen (cognitiones) und ihrer Wahrnehmung.« Und nach HG 9945 sind »die Erkenntnisse (cognitiones) des Guten und Wahren« »inwendige Wissenschaften (scientifica interiora)«. Aus all dem ist die These ableitbar, dass sich der Gichon (die Erkenntnis) zum Pischon (zur Einsicht) wie der Euftrat (das Wissen) zum Tigris (zur Vernunft) verhält. Die Quaternität der Flüsse besteht demnach aus zwei Zweiergruppen. Zu diesem Schluss führt uns auch die folgende Beobachtung. Tigris und Euftrat bilden geographisch ein Paar; sie umschließen Mesopotamien, das alte Kulturland zwischen den beiden Strömen. Zugleich ragen mit ihnen »zwei urzeitliche Ströme in die Weltwirklichkeit« hinein.<sup>55</sup> Und Pischon und Gichon sind »der sprachlichen Bildung nach ebenfalls als Paar« gedacht.<sup>56</sup> Die Vermutung legt sich nahe, dass der Weg vom Pischon bis zum Euftrat der Weg von innen nach außen ist. Daher scheint mir die vielfach geäußerte Annahme, dass die Flüsse von Osten nach Westen gezählt werden, nicht abwegig zu sein. Zumindest für Tigris und Euftrat ist diese Reihenfolge offensichtlich.

## Exkurs zur Eins-Vier-Struktur

In Genesis 2 begegnet uns mehrmals das Zahlenverhältnis 1 zu 4. Am offensichtlichsten ist es in Gestalt des einen Flusses und seiner vier Hauptarme.<sup>57</sup> Wenn man darüber hinaus die hebräischen Buchstaben durch die entsprechenden Zahlen ersetzt, dann entdeckt man es an weiteren Stellen. Schon Adam, das hebräische

---

<sup>55</sup> Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 111.

<sup>56</sup> Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 109. Die Zahlenwerte von Pischon und Gichon zeigen die Zusammengehörigkeit besser als die Buchstaben. Die Zahlen von Pischon sind 80-10-300-6-50 und die von Gichon sind 3-10-8-6-50. Neben den gemeinsamen Zahlen (= Buchstaben) wird sichtbar, dass auch den verschiedenen Buchstaben Zahlen mit 8 und 3 zugrunde liegen.

<sup>57</sup> Die Zahlen der Namen der vier Flüsse ergeben die Summe 1345, welche die Quersumme 4 hat.

Wort für Mensch, besteht aus den Zahlen 1-4-40. Und der geheimnisvolle Dunst (Vers 6), der der Formung des Menschen aus dem Staub der Adama (1-4-40-5) vorausgeht, besteht nur aus den Zahlen 1-4, so dass man ihn geradezu für die Urgestalt des 1-4-Prinzips halten muss. Friedrich Weinreb, auf dessen Einsichten ich mich hier beziehe<sup>58</sup>, hat ferner darauf hingewiesen, dass sich die Zahlensumme des Baumes des Lebens (233) zur Zahlensumme des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen (932) wie 1 zu 4 verhält. Zwischen dem Menschen und den wesentlichen Elementen seiner Umgebung besteht sonach eine eigentümliche Entsprechung.<sup>59</sup>

Die Eins bezeichnet das Göttliche. Die Vier hingegen steht für das Weltliche bzw. die totale Verwirklichung eines Prinzips in der Welt. Somit ist die Vier eine Ganzheitszahl, was sich auch darin zeigt, dass die Summe der Zahlen von Eins bis Vier Zehn oder das Ganze ergibt. Viele Beispiele belegen, dass wir die Ganzheit in vier Aspekten erfahren. So erschließt sich uns die Ganzheit des Raumes durch die vier Himmelsrichtungen und die Ganzheit der Zeit in den vier Tages- und Jahreszeiten. Die Ganzheit der Welt bildete sich für die alten Weisen aus den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde. Die Ganzheit des leiblichen Mikrokosmos läßt sich auf einen genetischen Code (DNA) zurückführen, in dem es vier Basen gibt: Adenin, Thymin, Guanin und Cytosin. Und die Ganzheit des seelischen Mikrokosmos wird oft in einer vierfaltigen Typenlehre erfasst. Bekannt sind die vier Temperamente Sanguiniker, Choliker, Phlegmatiker und Melancholiker oder Carl Gustav Jungs Typologie ebenfalls basierend auf der Vier. Nach Swedenborg hat Vier die Bedeutung von »conjunctio« (Verbindung, HG 5313,

---

<sup>58</sup> Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort: Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, 2002.

<sup>59</sup> Sowohl die Erschaffung des Menschen in Vers 7 als auch die Erschaffung der Frau in den Versen 21b bis 22a werden in 16 Wörtern geschildert. In beiden Fällen ist also die Zahl 4 das bestimmende Prinzip.

9493). Vier ist die Verdopplung der Urdualität des Guten und Wahren, die »die Universalien der Schöpfung« (EL 85) sind. Die Verdopplung resultiert aus dem Mischcharakter der Welt, in der Göttliches und Widergöttliches im Streit liegen. Dementsprechend müssen nicht nur das Gute und Wahre, sondern auch die Pole Wärme und Kälte auf der einen und Licht und Finsternis auf der anderen Seite unterschieden werden. Das 1-4-Prinzip deutet auf die Einsenkung der göttlichen oder transzendenten Eins in die materielle Weltwirklichkeit hin.<sup>60</sup>

## Die Versetzung des Menschen in den Garten und Gottes Gebot (15-17)

Zu Vers 15: Gemeinsam ist den Versen 8 und 15 das Motiv der Hineinversetzung des Menschen in den Garten. Die Schwerpunkte sind jedoch unterschiedlich. Ab Vers 8 steht der Garten im Mittelpunkt, und in diesem Zusammenhang wird zuerst seine Ausstattung mit dem Menschen erwähnt. Ab Vers 15 hingegen steht der Mensch im Mittelpunkt, und in diesem Zusammenhang wird gesagt, dass er in den Garten gestellt wird. Die Verlagerung des Schwerpunktes der Aussage auf den Menschen zeigt sich in Vers 15 auch darin, dass seine Hineinversetzung in den Garten hier im Unterschied zu Vers 8 mit einer bestimmten Absicht verbunden ist. Den Garten von Vers 8 könnte man noch für ein Schlaraffenland halten. In Vers 15 wird jedoch klar, dass der Mensch im Garten einen Auftrag zu erfüllen hat; er soll ihn bebauen und bewahren (oder bewachen).

Zu colere bzw. bebauen ist das Wichtigste schon im Kommentar zu Vers 5 gesagt worden. Daher genügen an dieser Stelle einige Ausführungen zu »scharamar«. Es bedeutet (be)hüten, bewachen

---

<sup>60</sup> Im Neuen Testament begegnet uns das 1-4-Prinzip beispielsweise in dem einen Logos und den vier Evangelien und in dem einen Untergewand und den vier Teilen der Kleider Jesu (Joh 19,23f).

und bewahren; Swedenborg übersetzte es mit *custodire*. Das Verb vermittelt die Vorstellung einer Bedrohung der paradiesischen Umwelt durch eine böse Macht, die zwar noch nicht aufgetaucht ist, aber im Auftrag des Bewachens bereits vorausgesetzt ist.<sup>61</sup> Genesis 3 wird zeigen, welcher Gestalt diese Bedrohung ist und dass die älteste Kirche ihr nicht gewachsen war. Adam und Eva konnten den paradiesischen Zustand ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nicht bewahren.

Zu den Versen 16 und 17: Das erste Wort dieser Einheit, das Verb »ziwwa« (befehlen, gebieten), zeigt an, dass diese beiden Verse das Gebot von Jahwe Elohim an den Menschen beinhalten: »Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aber, von dem darfst du nicht essen, denn an dem Tag, da du davon ißt, mußt du sterben.« Jahwe Elohim beginnt mit einer generellen Erlaubnis, was eine wichtige Beobachtung ist, besonders im Vergleich mit der listigen, doppelzüngigen Frage der Schlange an die Frau in Genesis 3,1. Die große Freigabe erfährt nur eine Einschränkung. Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darf der Mensch nicht essen, um nicht zu sterben. Was macht diesen Baum so gefährlich? Der Baum des Wissens steht für den Glauben an die unbegrenzte Leistungsfähigkeit des menschlichen Verstandes und somit im religiösen Kontext für den Versuch, »durch Sinnliches und erworbenes Wissen die Geheimnisse des Glaubens zu erforschen« (HG 126). Das führt, weil man meint, auf Offenbarung nicht mehr angewiesen zu sein, zur Wahnidee, wie Gott zu sein (Gen 3,5), das heißt sich selbst führen zu können (HG 204). So stirbt der himmlische oder kindliche Zustand, Gott zieht sich zurück und der Mensch wird sich

---

<sup>61</sup> Franz Delitzsch bestätigt unser Verständnis von »schamar«: »Das ›Bewahren‹ erweckt den Gedanken der Gefahr und diese den Gedanken einer in die Schöpfung eingedrungenen Gewalt des Argen, welche ihren schöpferisch geordneten Bestand zu beschädigen und zu verkehren, ihre Bestimmung zu vereiteln sucht.« (Kommentar über die Genesis, Leipzig 1872, Seite 126).

selbst übergeben. Außerhalb des Paradieses wird er erwachsen. Der jüdische Religionspädagoge Daniel Krochmalnik schreibt: »Ein Vers im fünften Buch Mose (Deuteronomium) führt zu einer ganz einfachen Erklärung für den Namen und die Bedeutung des Baumes. Dort heißt es von den kleinen Kindern und den jungen Söhnen des Volkes, dass sie noch ›nicht wissen, was gut und böse‹ ... ist (Dtn 1,39). Demnach ist der Zustand vor dem Fall ein Zustand kindlicher Unschuld.«<sup>62</sup> Auch Swedenborg beschreibt diesen Zustand als den der uranfänglichen Unschuld (HG 165). Der Mensch verlor ihn und sucht ihn nun und damit das verlorene Paradies auf einem sehr langen Erfahrungsweg. Doch das Ziel bleibt die Wiedererlangung der Kindschaft nach den Worten Jesu: »Amen, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht ins Himmelreich hineinkommen.« (Mt 18,3).

## Die Frau: Genesis 2,18-25

### Der Auftakt: Es ist nicht gut ... (18)

Zu Vers 18: Nachdem in Genesis 1 alles »gut«, ja sogar »sehr gut« war, ist nun auf einmal etwas »nicht gut«, nämlich das Alleinsein des Menschen. Swedenborg entdeckte zuweilen Sinnpotentiale, die bislang übersehen wurden und der gesamten Deutung eines Textes eine neue Richtung geben. Damit meine ich hier nicht seine Enthüllungen des inneren Sinnes, sondern die Entdeckung von Deutungsmöglichkeiten aufgrund seiner Konkordanzarbeit. Die vorliegende Stelle ist ein Beispiel dafür. Die Exegese versteht das Alleinsein gewöhnlich im Sinne von Einsamkeit, die unerträglich ist und aus der das menschliche Wesen durch Geselligkeit zu befreien ist.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Daniel Krochmalnik, Schriftauslegung: Das Buch Genesis im Judentum, 2001, Seite 59.

<sup>63</sup> Vgl. Gerhard von Rad: »Die Einsamkeit ›ist nicht gut‹; der Mensch ist auf Geselligkeit hin angelegt; Gottes Freundlichkeit sieht, daß es dem Menschen wohlthun würde, wenn ihm ein mithelfendes Wesen beigegeben wäre ... ›Wieviel Anschau-

Swedenborg kommt jedoch, gestützt auf die Verwendung von »allein« (hebr. badad) in Jeremia 49,31, Deuteronomium 33,28 und Numeri 23,9 (HG 139), zu einer anderen Interpretation. Die Bibelstellen lauten: »Macht euch auf, zieht hinauf gegen eine sorglose Nation, die in Sicherheit wohnt!, spricht der Herr. Sie hat weder Tore noch Riegel, sie wohnen allein.« (Jer 49,31). »Und Israel wohnt sicher, allein der Quell Jakobs, in einem Land von Korn und Most; auch sein Himmel träufelt Tau.« (Dtn 33,28). »Denn vom Gipfel der Felsen sehe ich es, und von den Höhen herab schaue ich es; siehe, ein Volk, das allein wohnt und sich nicht zu den Nationen rechnet.« (Num 23,9). Allein sein oder wohnen bezieht sich in diesen Versen auf das Abgesondertsein vom Bösen in Gestalt götzendienerischer Nationen oder weltlicher Mächte. Wer in diesem Sinne allein wohnt ist der Anfechtung nicht ausgesetzt. Swedenborg wendet diese Beobachtung ins Positive, indem er schreibt: »Seit alter Zeit hießen diejenigen allein wohnend, die vom Herrn geleitet wurden wie die himmlischen Menschen (der Urkirche), weil das Böse bzw. die bösen Geister sie nicht mehr anfochten.« (HG 139). Diese exegetische Einsicht überträgt Swedenborg auf Genesis 2,18. Gemeint ist dort demnach, dass es nicht mehr gut ist, dass der Mensch von der Anfechtung abgesondert bzw. mit Jahwe Elohim allein ist. Denn im Menschen erwachte das Verlangen, sich selbst zu führen oder selbständig zu werden. Deswegen wurde ihm ein vom Gottesbewusstsein relativ unabhängiges und somit eigenständiges Ichbewusstsein gegeben.

Im Urtext folgt in der zweiten Hälfte von Vers 18 »ezer kenegdo«. Swedenborg übersetzte das mit »auxilium tanquam apud illum« (eine Hilfe wie bei ihm). In seiner lateinischen Bibel von Sebastian Schmid las er »auxilium pro ipso« (eine Hilfe für ihn).

---

ung und Erfahrung gelebten Lebens ist in diesem Satz verdichtet!« (Das erste Buch Mose: Genesis, 1987, Seite 57). Oder Horst Seebass: »Jahwe Gott beurteilt das Alleinsein des Menschen als nicht gut. Der Mensch soll ein geselliges Wesen sein.« (Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 115).

Swedenborg wich also von seiner Vorlage ab und gab den Urtext wörtlich wieder. Denn er erspähte darin einen Sinn, den die Übersetzer gewöhnlich übersehen, weil sie mit der Vorstellung von Adam und Eva als Urehepaar an den Text herangehen. In der Elberfelder Bibel und der katholischen Einheitsübersetzung lesen wir: »Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.« In der Zürcher Bibel 2007 heißt es: »Ich will ihm eine Hilfe machen, ihm gemäss.« Und nach der Lutherbibel von 1984 sagte Jahwe Elohim: »Ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei.« Obwohl »ezer« ein maskulines Nomen ist und in den unmittelbar anschließenden Versen 19 und 20 erst einmal die Tiere als Hilfe in Betracht gezogen werden, schiebt uns Luther schon hier in Vers 18 die Eva unter, indem er »ezer« mit Gehilfin übersetzt. Auch die anderen Übersetzer haben die Frau im Sinn, die dem Mann entspricht.

Die wörtliche Übersetzung, in der das »wie« für Swedenborg wichtig ist, führt ihn zu der Einsicht, dass die Hilfe nicht in Wahrheit, sondern nur scheinbar beim Menschen ist. Daher schlägt er vor, unter dieser Hilfe das Eigene (proprium) des Menschen zu verstehen, das heißt das Ich, mit dem er sich identifiziert. Der Scheincharakter des Ichkomplexes besteht darin, dass eigentlich nur Jahwe der »Ich bin« ist. Das Ichbewusstsein ist lediglich ein Reflex des Urlichts im Gehirn, der jedoch so beeindruckend ist, dass der Mensch nur allzu bereitwillig dieser süßen Spiegelung erliegt und mit ihr eins werden will. Warum heißt sie dann aber Hilfe? Sie ist doch viel eher eine Versuchung, die uns das Urich Gottes vergessen läßt und in den süßen Traum hüllt, ein autonomes Ich zu sein. Der Mensch kann mit diesem Ichgefühl seinen Traum verwirklichen, sich selbst zu führen, weswegen es ihm eine Hilfe ist. Außerdem wird ihm, wie Genesis 2,21f. zeigen wird, das in sich selbst Verliebtsein genommen und als Frau zur Seite gestellt. So wird die Liebe, obwohl sie noch immer Selbstliebe ist, auf eine andere Person gelenkt und kann zu echter, ehelicher Liebe werden. Swedenborg stellt das ausführlich in seinem Buch über die eheliche

Liebe dar.

## Die Bildung und Benennung der Tiere (19-20)

Zu den Versen 19 und 20: Die Tierszene wirkt wie ein Einschub. Die in Vers 18 angekündigte Hilfe wird erst in den Versen 21ff. durch die Auferbauung des Weibes aus der Rippe des Menschen realisiert. Zwar wird das Weib nicht ausdrücklich »Hilfe« genannt, aber das Motiv von Vers 18 ist in den Versen 21ff. in Form der Wesensverwandtschaft des Weibes mit dem Menschen enthalten. Die auf Vers 18 unmittelbar folgende Tierszene nimmt der Auferbauung des Weibes allerdings den Charakter der Ursprünglichkeit. Denn erst nachdem der Mensch in der primären Konfrontation mit den Tieren (»bringen« in Vers 19) die Hilfe nicht finden konnte, kommt es zur sekundären Konfrontation mit dem Weib (»bringen« in Vers 22), das der Mensch freudig als das ihm gemäße Gegenüber begrüßt.

Die »Tiere« sind im inneren Sinn auf »die himmlischen Regungen« (*caelestes affectiones*) und die »Vögel« auf »die geistigen« (*spirituales*) zu beziehen (HG 142). Die der Auferbauung des Weibes vorgeschaltete Konfrontation mit den Tieren ist daher ein Akt der Selbsterkenntnis, zumal Adam in der Lage ist, den Regungen seines Lebens einen ihnen entsprechenden Namen zu geben, das heißt sie zu erkennen. Der Symbolforscher Manfred Lurker wies darauf hin, dass das Alter Ego (das andere Ich) bestimmter Naturvölker Tiere sind.<sup>64</sup> Doch den Adam befriedigte diese Anschauung seiner Lebenssphäre in der Gestalt von Tieren nicht, er strebte nach mehr, nach einem Alter Ego, das nicht nur wie er aus der oberen Erdschicht (*adama*)<sup>65</sup>, sondern aus ihm selbst genom-

---

<sup>64</sup> Manfred Lurker, Wörterbuch der Symbolik, 1985, Seite 26f. Auch im alten Israel gab es »Namen wie Rachel »Mutterschaf«, Lea »Kuh«, Chamor »Esel«, Kaleb »Hund«, Achbor »Maus«, Jona »Taube« u. a. für angesehene Personen.« (Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 116).

<sup>65</sup> Beachtenswert ist die Ähnlichkeit zwischen den Versen 7 und 19: »Und Jahwe



men wird. Der Entscheidung für das Ichbewusstsein - Swedenborg nennt es das Eigene - geht demnach eine bewusste und willentliche Abkehr vom Naturzustand voraus, wobei dieser nicht der eines Primitiven war, sondern der einer unmittelbaren Formung aus der Hand Gottes.

Während in Vers 19 Jahwe Elohim zuerst die Tiere des Feldes und dann erst die Vögel des Himmels bildet, ist in Vers 20, wo der Mensch das Subjekt ist, die Reihenfolge eine andere. Zuerst erhält das Vieh, von dem in Vers 19 nicht die Rede war, Namen, dann die Vögel des Himmels und schließlich die Tiere des Feldes. Die Reihenfolge ist also umgekehrt. Dass solche Umstellungen bedeutsam sind, bestätigt uns Swedenborg bei ähnlichen Erscheinungen in Genesis 1 (siehe HG 47).

Die ursprüngliche Intelligenz, die dem Menschen im Zustand seiner Vollkommenheit im Garten Eden eigen war, zeigt sich in seiner Fähigkeit allen Tieren einen ihnen entsprechenden Namen zu geben: »Wie die Einsicht (intelligentia) und das daher stammende Wissen Adams im Zustand seines jugendlichen Lebens beschaffen war, zeigt sich deutlich daran, wie er es verstand, den Lebewesen, die er nur zu Gesicht bekam, Namen zu geben, die mit ihrer Natur übereinstimmen.« (WE 29). Auch dem aus einer seiner Rippen erbauten Lebewesen wird er den passenden Namen »isch-scha« (Männin) geben, obwohl er doch schlief, als das geschah. Das ist nicht »das Wissen eines Zeugen, sondern eines Erkennenden«<sup>66</sup>. Man spürt das Interesse, mit dem Swedenborg dieser ada-

---

Gott bildete den Menschen aus Staub vom Erdboden « (Gen 2,7). »Und Jahwe Gott bildete vom Erdboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels« (Gen 2,19). In beiden Versen wird das Verb »bilden« verwendet und in beiden Versen ist der Erdboden (adama) der Stoff, aus dem die Wesen geformt werden. Zu »Staub« siehe oben die Ausführungen zu Vers 7. »Und er bildete« wird in Vers 7 mit zwei Jod geschrieben, in Vers 19 aber nur mit einem Jod. Zur Diskussion darüber innerhalb des Judentums siehe: Daniel Krochmalnik, Schriftauslegung: Das Buch Genesis im Judentum, 2001, Seite 43ff.

<sup>66</sup> Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 118.

mischen Geistesvollkommenheit in seinen vorvisionären Schriften nachgeht; auch dem Buddha des Nordens wird sich später in geistiger Schau das Wesen aller Wesen zeigen. Swedenborgs Spätwerk ist die Frucht einer Wesensschau, wie sie einst Adam zu Gebote stand. Im Zusammenhang seiner frühen Auslegung der Verse 19 und 20 in seiner »Explicatio« unterscheidet Swedenborg zwei Wege des Erkennens: den unteren (inferior) und den oberen (superior) Weg (WE 29). Der untere Weg »führt von den Gegenständen der Welt durch die Pforten der Sinne nach oben oder innen in den Verstand des menschlichen Geistes« (WE 29). Das ist der lange Weg des Empirikers. Auf dem oberen Weg dagegen fließt das innere Licht »durch die Seele vom Himmel her« ein (WE 29). Dieser Weg erscheint der gegenwärtigen Geistesverfassung als Phantasterei. So arm ist der Mensch geworden, dass er keine Ahnung mehr davon hat, dass das Wesen aller Dinge in ihm als einem Mikrokosmos zu finden ist.

## Die Auferbauung des Weibes aus der Rippe (21 -23)

Zu Vers 21: »Tardema« ist nicht das übliche hebräische Wort für Schlaf, das ist »skena«. »Tardema« bedeutet tiefer Schlaf.<sup>67</sup> So versteht es auch Swedenborg, denn er übersetzt es nicht mit somnus (Schlaf), sondern mit sopor (tiefer Schlaf, Betäubung, Todschlaf). In HG 1072 und WCR 334 verbindet er sopor zur Hervorhebung der spezifischen Bedeutung mit altus (tief). Zudem hat »tardema« »etwas Gottgewirktes an sich«<sup>68</sup>, weswegen es in Vers 21 heißt, dass Jahwe Elohim ihn (von oben herab) fallen ließ. So befahl also der tiefe Schlaf den Menschen als eine Gabe von oben.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> »Tardema« ist von einem Verb abgeleitet, dessen Grundbedeutung »verstopfen« sein könnte (Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von Dr. Frants Buhl, unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, 1962, Seite 746).

<sup>68</sup> Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 117.

<sup>69</sup> In der Septuaginta steht an Stelle von »tardema« in Genesis 2,21 und 15,12 »ekstasis«, das heißt »Ekstase« oder wörtlich »Außer-sich-sein«.

Gemeint ist das Versinken in eine tiefe Bewusstlosigkeit. Der Mensch wollte nicht mehr mit Gott allein sein, sondern mit einem vom Urich gleichsam getrennten Ich umgeben werden. Um ihm diesen Wunsch zu erfüllen, musste ihm sein Urich wie eine ferne Welt entweichen, von der am Ende nicht einmal mehr ein Lichtpunkt übrig bleiben durfte. Adam musste ganz im Gefühl versinken »aus sich selbst heraus« (HG 147) zu leben. Das ist der tiefe Schlaf, die totale Betäubung aller höheren Geistessinne. Swedenborg schreibt: »Der Zustand des Menschen, der sich im Eigenich (in proprio) befindet oder meint, aus sich heraus zu leben, wurde mit einem tiefen Schlaf verglichen, ja von den alten Weisen sogar so genannt.« (HG 150). Für uns, die wir in der Außenwelt leben, ist mit dem Einschlafen das Verlassen der sinnlich erfahrbaren Welt verbunden. Doch der Urmensch, der sich in seinem Wachsein in einem himmlischen Zustand befand, fiel durch den Schlaf aus diesem Zustand und fand sich im süßen Traum, ein eigenständiges Ich zu sein, wieder. Nach Friedrich Weinreb enthält »tardema« »sprachlich auch das Hinabsteigen«. <sup>70</sup> Und nach Jakob Böhme schlief Adam in der englischen Welt ein und wachte in der äußeren Welt auf (MM 19,4). Im Christentum wurde Adams Tiefschlaf mit dem Todesschlaf Christi in Verbindung gebracht. Der zweite Adam verblieb jedoch nicht in diesem Schlaf, sondern wurde aufgeweckt. Durch seine Verherrlichung machte er das verlorene Gottesbewusstsein der Menschheit wieder zugänglich.

Zur Rippe in den Versen 21 und 22: »Adams kesse Rippe« (Filmkomödie von 1988) darf selbst bei mangelhafter Bibelkenntnis noch immer als bekannt vorausgesetzt werden. Man macht Witze über die naive Vorstellung und bezeugt damit nur seine eigene Unkenntnis über das vielschichtige und beziehungsreiche Bild. Die Rippe bezeichnet, weil sie als ein Knochen »kaum Leben«

---

<sup>70</sup> Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort: Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, 2002, Seite 163. Weinreb bringt »tardema« offenbar mit »jarad« (hinabsteigen) in Verbindung.

(HG 148) in sich hat, das geistig leblose Eigenleben des Menschen, der ohne Gott ein Gerippe ist. Friedrich Weinreb bringt »zel« (Rippe) mit »zel« (Schatten) in Verbindung.<sup>71</sup> Der Schatten zeichnet sich durch eine Abwesenheit aus, nämlich die des Lichtes. Im Falle der Rippe ist es die des Lebens. Die Offenbarungen durch Jakob Lorber heben die Schutzfunktion der Rippen bzw. des Brustkorbs hervor: »Die Rippen sind ein äußerer, fester Schutzschild der zarten, inneren Lebensorgane.« (GEJ 4,162,8). Adams Rippe ist demnach nicht nur »kess«, sondern vor allem der Schutz für Herz (Liebe) und Lunge (Weisheit). Die Bildausdrücke der Bibel sind äußerst komplex, so dass ihr Reichtum mit dem Verstand ebensowenig ausschöpfbar ist wie der Ozean mit einem Teelöffel. Sagten wir soeben, dass die Rippe kaum Leben in sich habe, so sei nun darauf hingewiesen, dass das Gegenteil auch richtig sein könnte. Möglicherweise steckt in der Rippe ein Wortspiel, »das im Hebräischen (und in den modernen Sprachen) verlorengegangen ist, aber in der Urform der Geschichte enthalten war. In der sumerischen Keilschrift ist nämlich das Zeichen für »Rippe« identisch mit dem für »Leben.«<sup>72</sup> Demnach wird Eva aus dem Leben Adams genommen. In seinem Werk über die eheliche Liebe zeigt Swedenborg, wie die Frau aus der Lebenssphäre ihres Mannes zur Ehefrau wird. Der Brustraum, dessen Schutz die Rippen sind, steht für die lebenswichtigen Organe Herz und Lunge und somit für das Zusammenspiel von Liebe und Weisheit. Nach Jakob Lorber bildete sich die Seele Evas, die sich in der Außenlebenssphäre Adams befand, »aus diesen ihr sehr lieblichen Adamischen Außenlebensteilen oder aus dem reichlichsten Lebensdunste, wie es noch heutzutage Seelen Verstorbener zu tun pflegen, wenn sie den Menschen auf einige Momente erscheinen wollen, einen ihr entsprechenden

---

<sup>71</sup> Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort: Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, 2002, Seite 163.

<sup>72</sup> Heinrich Krauss, Max Küchler, *Erzählungen der Bibel: Das Buch Genesis in literarischer Perspektive: Die biblische Urgeschichte (Gen 1-11)*, 2003, Seite 76.

Leib« (GEJ 4,162,5). Eva bildete sich also aus dem Leben Adams.

»Zela«, das wir bisher mit »Rippe« übersetzt haben, kann auch »Seite« bedeuten. Swedenborg kennt diese Bedeutung, denn bei seiner Auslegung von Exodus 30,4 geht er von ihr aus (HG 10189). Damit wird eine typologische oder, wie Swedenborg sagen würde, vorbildende Verbindung von Genesis 2,21f. mit Johannes 19,34 sichtbar. Denn der Evangelist berichtet, dass die Seite Jesu von einem Soldaten mit einem Speer durchbohrt wurde und sogleich Blut und Wasser herauskamen. Seit Tertullian ist die Öffnung von Adams Seite als alttestamentlicher Typus für diesen Lanzenstich angesehen worden: »Denn wenn Adam ein Vorbild Christi war, so war der Schlaf Adams der Tod Christi, der im Tode nur schlafen sollte, damit auf die gleiche Weise aus der Verletzung seiner Seite die wahre Mutter der Lebenden, die Kirche, gebildet würde«. <sup>73</sup> Schon der Epheserbrief bezog die Frau in Genesis 2,24 auf die Kirche: »Denn niemand hat jemals sein eigenes Fleisch gehabt, sondern er nährt und pflegt es, wie auch der Christus die Gemeinde. Denn wir sind Glieder seines Leibes. »Deswegen wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die zwei werden ein Fleisch sein.« (Gen 2,24). Dieses Geheimnis ist groß, ich aber deute es auf Christus und die Kirche.« (Eph 5,29-32). Nach Swedenborg bezeichnet die Frau sowohl »das Eigene« (HG 152) als auch »die Kirche« (HG 287), denn die Kirche ist das vom Herrn belebte Eigene. Johannes 19,34 interpretiert Swedenborg auf zwei völlig verschiedene Weisen. Einesteils bedeutet der Lanzenstich die Zerstörung des Wahren durch das Falsche (EO 26). Andernteils ist er aber auch auf die Verbindung des Herrn mit dem menschlichen Geschlecht durch das göttliche Wahre (Blut und Wasser) zu beziehen (OE 329). Die Menschen hatten Böses im Sinn, Gott aber wendete es zum Guten (vgl. Gen 50,20). Er öff-

---

<sup>73</sup> Zitiert nach: Hans Martin von Erffa, *Ikonomie der Genesis*, Band 1, 1989, Seite 151. Dort im Abschnitt »Erschaffung Evas« (Seiten 150 - 157) weiteres Material.

nete die Seite des zweiten Adam und ließ so am Kreuz die Kirche als »die Mutter aller Lebenden« (Gen 3,20) erstehen.

Ungewöhnlich ist, dass Jahwe Elohim das Weib weder schuf, noch bildete, noch machte, sondern baute. Nach Swedenborg bedeutet bauen »aufbauen, was gefallen ist« (HG 153). Schon vor dem sogenannten Sündenfall von Genesis 3 ist demnach die Thematik des Falles zumindest unterschwellig gegenwärtig. Das Gefallene ist das selbstbezogene Eigene (»homo incurvatus in se ipsum«), das - darin die Erlösung von Ferne andeutend - zu einem Weib auferbaut wird. Vom Bauen Jahwes ist im Alten Testament an Stellen die Rede, bei denen es sich um »Heilsaussagen im Hinblick auf die Zukunft« oder um den »Wiederaufbau nach der Unheilszeit des Exils« handelt (THAT 1,326).

Zu Vers 23: »Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch«, das ist die »Verwandtschaftsformel«<sup>74</sup>. Swedenborg verweist auf Genesis 29,14; Richter 9,1-3 und 2. Samuel 5,1. Die Benennung der Frau als »ischscha« ist Ausdruck der adamischen Wesenserkenntnis, denn der Mensch war nicht Zeuge ihrer Erbauung aus seiner Rippe, er schlief. Zugleich gibt sich aber auch der Mensch einen neuen Namen. Erstmals taucht in Vers 23 »isch« (Mann) auf. Mann und Frau bilden also die beiden Pole der Ganzheit Mensch. Sie sind verwandt und sollen in der ehelichen Liebe wieder eins werden, ein Engel bestehend aus zwei Personen.

## Seinem Weibe anhangen (24)

Unklar ist, ob Vers 24 noch als »Fortsetzung des Ausrufs Adams«<sup>75</sup> oder als »ein abschließendes, zusammenfassendes Wort des Erzählers«<sup>76</sup> aufzufassen ist. An der Entscheidung in dieser Frage hängt jedoch nicht viel. Interessanter ist schon die Beobach-

---

<sup>74</sup> Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 118.

<sup>75</sup> Franz Delitzsch, Kommentar über die Genesis, Leipzig 1872, Seite 133.

<sup>76</sup> Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose: Genesis, 1987, Seite 59.

tung von Gerhard von Rad: »Merkwürdigerweise deckt sich das Wort von dem Verlassen von Vater und Mutter nicht ganz mit den patriarchalischen altisraelitischen Familienverhältnissen, denn viel mehr als der Mann löst sich die Frau nach der Verehelichung von ihrer Familie.«<sup>77</sup> Solche Abweichungen von den historischen Gegebenheiten sind ein Hinweis darauf, dass von Anfang an etwas anderes gemeint war, nämlich ein geistiger Sachverhalt. In HG 160 bringt Swedenborg Vater und Mutter mit dem inneren und die Ehefrau (uxor) mit dem äußeren Menschen in Verbindung. Er bezieht den Text also auf die innere Ehe, das heißt auf die zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen im Menschen. Aber er hat auch die äußere Ehe zwischen Mann und Frau im Blick. Nach HG 3875 drückt anhangen in Genesis 2,24 »die eheliche Liebe« aus. Und auch in EL 112 und 194 interpretiert Swedenborg Genesis 2,24 im Sinne der ehelichen Liebe zwischen Mann und Frau. Wieder zeigt sich, dass der innere Sinn mehrschichtig ist.

## Die Nacktheit der Unschuld (25)

Vers 25 stellt die Verbindung zu Genesis 3 her. Die Nacktheit bezeichnet den Zustand der Kindheit und der Unschuld. Das Eigene ist zwar schon dar, aber noch inaktiv, noch herrscht die Unschuld vor. Ein Wortspiel verbindet den letzten Vers von Genesis 2 mit dem ersten Vers von Genesis 3. Denn das Wort für nackt lautet »arom«; das für klug und listig »arum«, ausgesagt wird es von der Schlange.

---

<sup>77</sup> Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose: Genesis, 1987, Seite 60.

# Johnny Appleseed als Filmheld

von Fabian Kramer

Fabian Kramer, Jahrgang 1974, studierte Regie an der Hochschule für Fernsehen und Film in München und beschäftigt sich seit einiger Zeit leidenschaftlich mit dem Werk Emanuel Swedenborgs. Miroslav Mandić (»Searching for Johnny«) war einer seiner Professoren.

**E**iner der berühmtesten Swedenborgianer der Geschichte kommt (wieder einmal) auf die Leinwand: »Johnny Appleseed« Chapman (1774 - 1845), US-Pionier, -Missionar und legendärer Pflanzler von Apfelbäumen.

Der Held der amerikanischen Folklore zog vor zweihundert Jahren durch den Mittleren Westen, der Überlieferung nach barfuss, unbewaffnet und mit einem Kochtopf als Kopfbedeckung, als Einzelgänger ohne festen Wohnsitz. Er predigte die Lehren Emanuel Swedenborgs, lebte in Frieden mit Indianern, schloss angeblich sogar Freundschaft mit wilden Tieren und ass kein Fleisch.

Dass er unter dem Spitznamen »Johnny Appleseed«, im deutschen Sprachraum »Hans Apfelkern«, bis heute populär ist, liegt an der Tatsache, dass er überall, wo er auf seinen Wanderungen hinkam, Apfelhaine anlegte. Als er starb, besass er 500 Hektaren davon, während er selbst ein Leben in Armut führte.

Dieser sagenhaften Gestalt geht nun ein neuer Dokumentarfilm nach, und zwar wörtlich gemeint: In »Searching for Johnny« (»Auf der Suche nach Johnny«) begleitet Regisseur Miroslav Mandić einen US-Highschool-Direktor, der zu Fuss Johnny Appleseeds Spuren von Massachusetts bis Indiana folgte. Ausserdem wird ein Finanzberater porträtiert, der in 15-jähriger Arbeit in Ohios Wildnis ein Amphitheater baute, um ein Stück über Johnnys Leben auf die Bühne zu bringen, sowie ein ehemaliger Software-Ingenieur, der seinen Job im Silicon Valley aufgab, um Apfelfarmer zu werden.



Ein kurzes Kapitel widmet sich auch Johnnys Tätigkeit als Missionar der Neuen Kirche in der Neuen Welt, wo er leidenschaftlich Swedenborgs »fresh news from heaven« (»Neuigkeiten aus dem Himmel«) verbreitete, wie er diese nannte. Dabei wird im Film ein altes englisches Exemplar der »Wahren christlichen Religion« aus jener Zeit präsentiert und Johnnys lustige Angewohnheit erwähnt, einzelne Seiten aus seinen Büchern herauszureissen, um sie an andere Leute zu verteilen (und später gelegentlich zurückzufordern).

Schliesslich zeigt »Searching for Johnny«, wie der Titelheld vielerorts in seiner Heimat mittlerweile zur Kultfigur geworden ist, in Statuen und Museen verewigt, gefeiert und vermarktet wird. Seine Landsleute kommen zu Wort, Nachahmer, Experten, Fans und Gegner. Denn von letzteren gibt es auch einige: Obwohl Johnny einst von den Indianerstämmen, mit denen er zusammenlebte, als einer der Ihren, ja als eine Art Mediziner angesehen wurde, betrachten ihn manche Nachfahren der amerikanischen Ureinwohner inzwischen kritisch, nämlich als Teil der weissen Siedlerbewegung, die ihnen das Land raubte.

Während die Produktion von Miroslav Mandić (Slowenien/USA 2009) also einen dokumentarischen und realistischen Blick auf die Legende wirft, soll Johnny demnächst auch als Hauptfigur eines grossen Spielfilms auf der Leinwand zu sehen sein: Der Regisseur Todd Fjelsted arbeitet in Los Angeles an einem Kinoprojekt über den Vagabund mit den Apfeln in den Hosentaschen, der auf friedfertige und naturverbundene Art »das Gesicht der Erde veränderte« (so Fjelsted). Sein Film, der Johnnys swedenborgianischen Glauben ebenfalls erwähnen wird, soll zusammengesetzt sein aus Szenen mit echten Schauspielern und animierten Sequenzen. Bis zur Fertigstellung dauert es allerdings noch einige Jahre.

Johnny Appleseed als Trickfilmheld, das hat bereits eine lange Tradition. Walt Disney veröffentlichte 1948 einen 19-minütigen Kurzfilm, in dem Dennis Day die Hauptrolle von Johnny sprach. Vor allem in Japan aber wurde der Spitzname »Appleseed« zuletzt

wieder einem grösseren Publikum bekannt, durch den Erfolg der gleichnamigen Science-Fiction-Comicserie von Masamune Shirow (japanisch »Appurushîdo«, 1985 - 1989), aus der eine Video- und zwei Kinoverfilmungen sowie zwei Computerspiele hervorgegangen sind.

Auch hier diente Johnny als Inspirationsquelle. Als Vorbild für einen alternativen, ökologischen und pazifistischen Lebensstil scheint der legendäre Swedenborgianer aus dem Mittleren Westen selbst im heutigen Fernen Osten nichts von seiner Anziehungskraft eingebüsst zu haben.

## Wir sprechen Esperanto!

### Aufruf zur Nutzung von Esperanto in der Neuen Kirche

von Thomas Noack

#### 1. Der Aufruf

Ideen brauchen Sprache. Drücken wir unsere Ideen auch in der internationalen Sprache Esperanto aus! Nutzen wir Esperanto für die internationale Kommunikation unter den über die ganze Welt verstreuten Swedenborgianern! Werden wir eins mit Hilfe von Esperanto!

Unterstützen Sie die folgenden Schritte und Ziele!

- 1.) Wir unterstützen durch unser persönliches Beispiel, Aufrufe, Kurse und weitere Maßnahmen das Lernen von Esperanto innerhalb unserer Gemeinschaften.
- 2.) Wir unterstützen die Übersetzung der Werke Swedenborgs und neukirchlicher Literatur in Esperanto.
- 3.) Wir unterstützen den Gebrauch von Esperanto auf internationalen Treffen von Swedenborgianern.
- 4.) Wir unterstützen die Nutzung des Internets für die weltweite Kommunikation unter Swedenborgianern in Esperanto.

to.

- 5.) Bitte unterstützen Sie diese Ziele als Einzelperson oder in der Esperanta Svedenborg-Societo (Esperanto Swedenborg-Gesellschaft).

## 2. Ein Glaube, eine Sprache: Eins werden durch Esperanto

Eine internationale Sprache für eine internationale Kirche!

Sprachen im geistigen Sinn sind Lehren, das sagt Swedenborg in seiner Auslegung des Turmbaus zu Babel. In diesem Sinne sprechen Swedenborgianer weltweit bereits eine Sprache. Geblieben sind aber die äußeren Sprachbarrieren. Esperanto böte neben dem de facto genutzten Englisch eine zusätzliche Möglichkeit, diese weltweite Gemeinschaft sichtbar und erlebbar zu machen.

Die Neue Kirche ist an sich weltweit verbreitet. Auf allen Kontinenten gibt es größere oder kleinere Gruppen. Gemeinsam sind wir stärker als in der Vereinzelung. Esperanto regt das Zusammenwachsen der regionalen Gruppen zu einer weltweiten Bewegung an, einer Bewegung, die geistig und natürlich mit einer Sprache spricht.

Das Internet bietet die Möglichkeit der freien Kommunikation rund um den Globus. Die technischen Voraussetzungen sind gegeben, geblieben ist das Sprachengewirr. Esperanto ist eine bewährte Antwort auf dieses Problem.

## 3. Swedenborg in die Esperanto-Sprachgemeinschaft einbringen

Durch die Übersetzung der Werke Swedenborgs in Esperanto wird seine Stimme auch in dieser Sprachgemeinschaft hörbar, die tolerant ist, Visionen und Ideale hat. Es gibt nur Schätzungen über die Anzahl der Menschen, die Esperanto sprechen. Manche geben etwa eine Million an, manche bis zu fünf Millionen. Esperanto ist auf jedem Fall eine lebendige Sprache. Es gibt zahlreiche Überset-

zungen und ursprünglich auf Esperanto verfasste Werke. 1993 wurde das Esperanto-PEN-Zentrum als Sektion in den Internationalen P.E.N. aufgenommen.

Ein Werk Swedenborgs liegt offenbar bereits in einer Esperanto-Übersetzung vor. Unter der Hyde-Nr. 1932/3 wird »La dogmaro pri la vivo por la Nova Jerusalemo« (Die Lebenslehre für das Neue Jerusalem) verzeichnet. Im Katalog der Esperanto-Bibliothek Aalen ist ein (kurzer) Auszug aus »Pri la ĉielo kaj la infero« (Himmel und Hölle) zu finden. Außerdem ein Text mit dem Titel »La novkristanaj interparoloj kaj prelegoj« (Die neuchristlichen Gespräche und Vorlesungen), bei dem ebenfalls Swedenborg als Autor angegeben wird. Das sind zaghafte Anfänge.

#### 4. Warum Esperanto als internationale Sprache?

Warum schlagen wir Esperanto für die internationale Kommunikation vor?

Die alte Universalsprache Latein wird wohl niemand mehr vorschlagen wollen, obgleich Swedenborg sie zu seiner Zeit noch als solche gewählt hatte. Wirklichkeitsnäher ist die Auseinandersetzung mit Englisch, der de facto genutzten Sprache für eine möglichst weltumspannende Kommunikation.

Es geht uns nicht darum, Englisch durch Esperanto zu ersetzen; und selbstverständlich geht es uns auch nicht darum die Muttersprache durch Esperanto zu ersetzen. Englisch hat speziell unter Swedenborgianern auch dadurch einen hohen Stellenwert, dass bedeutsame Gemeinschaften und Organisationen im englischsprachigen Raum angesiedelt sind und wichtige Literatur in dieser Sprache erscheint. Es geht uns vielmehr darum, Esperanto als ein zusätzliches und leistungsstarkes Mittel für die internationale Kommunikation einzubringen und zu etablieren. Denn Esperanto kann mit einigen besonderen Vorzügen aufwarten. Wir verlieren nichts durch die Nutzung von Esperanto, wohl aber eröffnen wir uns dadurch zusätzliche Ausdrucksmöglichkeiten und Felder für

unsere Wirksamkeit.

Vorzüge von Esperanto sehen wir auf drei Gebieten. Sie sind erstens praktischer Natur, zweitens sozialer Natur; und dann gibt es noch den ideellen Gesichtspunkt.

#### 4.1. Der praktische Vorteil

Esperanto ist in einem Bruchteil der Zeit erlernbar, die man für eine ethnische Sprache benötigt. Esperanto lernt man vier bis zehn Mal schneller; der genaue Faktor ist von der Fremdsprache abhängig, mit der man Esperanto vergleicht, und natürlich von den sprachlichen Vorkenntnissen. Die Grammatik ist genial einfach, sie kommt mit sechzehn Regeln aus. Ausnahmen gibt es nicht. Alles wird so ausgesprochen wie es geschrieben wird. Die Wörter entstammen zu größten Teil dem Latein oder romanischen Sprachen, aber auch den germanischen Sprachen, vor allem dem Deutschen und dem Englischen; dazu gibt es eine Reihe von Wörtern aus den slawischen Sprachen, besonders dem Polnischen und dem Russischen, und aus der griechischen Sprache. Der Lernende erkennt auf Schritt und Tritt bekannte Stämme. Für viele Menschen war Esperanto die erste Fremdsprache, die sie freiwillig lernten.

#### 4.2. Der soziale Vorteil

Bei der Nutzung von Englisch bleiben Nicht-Muttersprachler immer in einer unterlegenen Position, weil sie als Fremdsprachler mit dem Muttersprachler nicht gleichziehen können. Die Nutzung von Esperanto versetzt die Sprecher und Sprecherinnen hingegen in eine völlig andere Situation. Da Esperanto (fast) niemandes Muttersprache ist, begegnen sich hier nur Menschen, die diese internationale Sprache als Zweitsprache nutzen. Esperanto ermöglicht daher die Kommunikation auf Augenhöhe, eine Kommunikation ohne das sonst übliche Kompetenzgefälle.

### 4.3. Der ideelle Gesichtspunkt

Es gibt gewisse Gemeinsamkeiten zwischen der Neuen Kirche und Esperanto. In beiden Fällen handelt es sich um Bewegungen, die von einer großartigen Vision getragen sind und gleichwohl den großen Durchbruch noch immer erhoffen. In beiden Bewegungen lebt der Geist der Völkerverständigung, der Toleranz und Ökumene. Der Swedenborgianer Charles Bonney initiierte 1893 das Weltparlament der Religionen. Der Augenarzt Lazarus Ludwig Zamenhof veröffentlichte 1887 die Welthilfssprache Esperanto. Beiden Bewegungen geht es um die Verständigung trotz aller Unterschiede in den Gedanken und Muttersprachen.

L. L. Zamenhof schrieb 1912: »Die innere Idee von Esperanto ist: auf neutralem sprachlichem Fundament die Mauern zwischen Völkern zu beseitigen und die Menschen daran zu gewöhnen, dass jeder von ihnen in seinem Nächsten nur einen Menschen und Bruder sehe.«

Helfen wir in dieser Situation einander! Hilfe dem vermeintlich schwächeren Bruder, und du wirst selbst Hilfe erfahren, auch wenn das nie die Absicht deines Tuns sein soll!

## 5. Religionsgemeinschaften in der Esperanto-Sprachgemeinschaft

Die Neue Kirche wäre keineswegs die erste Glaubensgemeinschaft, die Esperanto nutzt. Werfen wir abschließend einen Blick auf große und kleine Gemeinschaften mit einer mehr oder weniger langen Esperanto-Tradition:

Die katholische Kirche bedient sich dieser Sprache seit langem. Seit 1910 existiert die »Internacia Katolika Unuiĝo Esperantista« (Internationale Katholische Esperanto-Vereinigung). Seit 1903 erscheint die Zeitschrift »Esperanto Katolika« (Katholische Hoffnung). Radio Vatikan sendet seit 1977 in Esperanto. Im November 1990 approbierte der Vatikan die Texte für die Feier der Heiligen Messe in Esperanto. Von 1994 bis 2004 sprach Papst Johannes Paul II. seine Oster- und Weihnachtsgrüße auch auf Esperanto. Seit

Ostern 2006 setzt Papst Benedikt XVI. diese Tradition fort.

Auch von Rom getrennten Kirchen sind in der Esperanto-Bewegung aktiv. Seit 1911 existiert unter dem Namen »Kristana Esperanto Ligo Internacia« (Internationale christliche Esperanto-Liga) ein Zusammenschluss von Christen aus vorwiegend reformatorischen Kirchen und Gruppen. Das zweimonatlich erscheinende Organ dieser Vereinigung ist die bereits 1908 gegründete Zeitschrift »Dia Regno« (Gottes Reich). Seit 1985 besteht die »Tutmonda Ekumena Ligo« (Weltliga der Ökumene). Eine kleine Gruppierung orthodoxer Christen vor allem aus Bulgarien gründete Mitte der 1990er Jahre die »Tutmonda Ortodoksa Ligo Esperantista« (Weltliga orthodoxer Esperantisten).

Das Neue Testament in Esperanto erschien 1912. Ein englisches Komitee unter der Leitung von Pfr. John Cyprian Rust hatte 1909 mit der Übersetzungsarbeit begonnen. Die gesamte Bibel (ohne die deuterokanonischen Bücher) wurde 1926 in London von der British and Foreign Bible Society herausgegeben. Das Alte Testament hatte Zamenhof selbst aus dem Hebräischen übersetzt. Doch obgleich er diese Arbeit bereits 1915 abgeschlossen hatte, konnte das Manuskript erst nach dem 1. Weltkrieg nach England gelangen, wo sich von 1919 bis 1926 ein Bibelkomitee mit der Durchsicht, Korrektur und sprachlichen Angleichung an das Neue Testament beschäftigte. Bibelleser können mit der Esperanto-Bibel gleichsam nebenbei Esperanto lernen.

Auch Anhänger nichtchristlicher Religionen befinden sich unter den Esperantisten. Zu nennen sind vor allem die Bahá'í- und die japanische Omotokyo-Religion. Außerdem gibt es eine Buddhistische Liga der Esperantisten und seit den 1990er Jahren einen Esperanto-Weltbund des Islam.

## 6. Ihr Ansprechpartner

Ihr Ansprechpartner für alle weiteren Informationen ist Pfr. Thomas Noack vom Swedenborg Zentrum Zürich.

# Swedenborg Verlag online

von Thomas Noack

Seit Anfang des Jahres können die Bücher des Swedenborg Verlags auch im Internet bestellt werden. Unter *shop.swedenborg.ch* ist unser Web-Shop zu finden. Angeboten werden die Bücher unseres Standardprogramms, das sind die von Swedenborg selbst herausgegebenen Werke und die bewährten Titel aus dem Bereich der Sekundärliteratur. Außerdem sind einige Titel aus unserem Antiquariat und Restauflagen aufgenommen worden. Der Versand erfolgt ab 20 EUR bzw. 30 CHF versandkostenfrei. So sieht die Startseite des Shops aus:

The screenshot shows the homepage of the Swedenborg Verlag online shop. The header features the logo 'Swedenborg Verlag Zürich' and navigation links for 'Shop-Startseite', 'Startseite', and 'Kontakt'. The main content area is divided into several sections:

- Für den Einstieg:** A list of categories including 'Werke von Swedenborg', 'Werke über Swedenborg', 'Zeitschrift Offene Tore', and 'Antiquariat und Restauflagen'. Below this is a search bar.
- Login:** Fields for 'E-Mail' and 'Passwort', with a 'Passwort vergessen?' link.
- Warenkorb:** A message stating 'Sie haben noch keine Artikel in Ihrem Warenkorb. Warenkorb »'.
- Währungen:** A dropdown menu currently set to 'Euro'.
- Versand:** Links for 'Impressum' and 'Kosten | AGG'.
- Willkommen im Online-Shop des Swedenborg Verlags:** A welcome message and shipping cost information: 'Bestellen Sie hier die religiösen Werke von Emanuel Swedenborg oder Sekundärliteratur über ihn! Versandkosten: Bestellungen ab 20 € bzw. 30 CHF erfolgen versandkostenfrei. Für alle übrigen werden 2 € bzw. 3 CHF berechnet.' It also provides contact information for the bookshop.
- Neue Artikel:** A grid of six featured books with their covers and prices:
  - Er sprach mit den Engeln:** Friedemann Horn, 17,00 €
  - Die Weisheit der Engel, Bd. 1:** Emanuel Swedenborg, 18,00 €
  - Deine Engel:** Robert Kirven, 9,00 €
  - Die Eheliche Liebe:** Emanuel Swedenborg, 27,00 €
  - Himmel und Hölle:** Emanuel Swedenborg, 23,00 €
  - Zeitschrift: Offene Tore:** 17,00 €