



Zur Identität der neukirchlichen Theologie

Thomas Noack

PDF-Bibliothek

Zur Identität der neukirchlichen Theologie

von Thomas Noack

1. Das Morgenrot des neuen Tages

Im Matthäusevangelium ist von der »syntelesia tou aionos« die Rede (Mt 24,3 usw.). Die drei kirchenamtlichen Bibelübersetzungen, das heißt die katholische Einheitsübersetzung (1980), die evangelische Lutherbibel (1984) und die reformierte Zürcher Bibel (2007), übersetzen diese Worte mit »das Ende der Welt« bzw. »... dieser Welt«. Darin spiegelt sich die herkömmliche Vorstellung eines Weltuntergangs. Doch nach Swedenborg ist etwas anderes gemeint: das Ende der Kirchen bzw. ihrer Theologien. Sie werden in den Gemütern der Menschen untergehen, das heißt ihre bisherige Bedeutung total verlieren. Dadurch wird zunächst zwar eine Zeit großer Glaubenslosigkeit zum Vorschein kommen, doch am Ende wird der Hunger nach einer neuen, den Geist ernährenden Religion siegen.

Im vierzehnten Kapitel seines Werkes »wahre christliche Religion« legte Swedenborg diesen Ausdruck »syntelesia tou aionos« aus. Er übersetzte ihn mit »consummatio saeculi«. In den deutschen Übersetzungen hat sich dafür »die Vollendung des Zeitlaufs« eingebürgert. Wir erfahren in diesem vierzehnten Kapitel das Folgende: »Gegenwärtig ist die letzte Zeit der christlichen Kirche« (WCR 757-759). Diese Endzeit »ist die Nacht, in der die früheren Kirchen zu ihrem Ende kommen« (WCR 760-763). Doch »auf diese Nacht folgt ein Morgen, und das ist die Ankunft des Herrn« (WCR 764-767).¹

Die Morgenröte der aufgehenden Gottessonne, aus der uns der Kyrios entgegenkommen wird, ist die Theologie Swedenborgs. Sie zeigte sich am Himmel des neu erwachenden Geisteslebens – wie die Morgenröte in der natürlichen Welt – noch vor dem eigentlichen Aufgang der Gottessonne. Und sie zeigte sich blutrot, denn das Neue muss im Kampf, in der geistigen Auseinandersetzung mit dem Alten geboren werden. So gesehen ist Swedenborgs Theologie Schwellentheologie, man merkt ihr allenthalben den Übertritt vom Alten zum Neuen an. Diese Verortung bestimmt in formaler Hinsicht die Identität dieser Theologie. Aus ihr folgt, dass sie reformatorische Theologie sein muss, radikal-reformatorische, denn das Übel wohnt bereits den antiken Wurzeln inne.

2. Anknüpfung an Traditionen

Die Identität der neukirchlichen Theologie bestimme ich, indem ich sie von den beiden wichtigsten Dogmen der alten Kirche abgrenze. Denn die Eigenart einer Sache tritt immer erst durch den Vergleich mit dem Andersartigen einer anderen Sache hervor. Obwohl somit das besondere Profil der neukirchlichen Theologie hier im Zentrum meines Interesses steht, möchte ich aber auch auf ein paar Traditionen hinweisen, die diese Theologie in sich aufgenommen hat.

Da ist erstens der breite Strom der Theologia perennis, der immerwährenden, der beständigen Theologie. Ihrem Wesen nach ist sie metaphysische Theologie. Gegenwärtig steht historische Theologie hoch im Kurs. Man weist darauf hin, dass »theos«, der Gegenstand der Theologie, in Jesus Christus in die Geschichte eingegangen ist. Und das ist eine wahre Aussage. Aber wenn der historische Aspekt zu einem Moloch wird, der die Göttlichkeit der Offenbarung, die Auferstehung Jesu, die Unsterblichkeit der Seele, Himmel, Hölle und am Ende auch Gott, Religion und

¹ Dieser Ansatz lag schon Swedenborgs Auslegung der Johannesapokalypse zugrunde, denn gleich zu Beginn seiner »enthüllten Offenbarung« schreibt er: »Die Offenbarung des Johannes handelt nicht von den aufeinander folgenden Zuständen der Kirche, noch weniger von den aufeinander folgenden Zuständen der Reiche (oder Staaten), wie bisher manche meinten, sondern sie handelt von A bis Z vom letzten Zustand der Kirche in den Himmeln und auf Erden, dann vom Jüngsten Gericht und schließlich von der neuen Kirche, dem neuen Jerusalem.« (EO 2).

sich selbst verschlingt, dann kommt aus der Wüste die Verachtete zurück, die nie tot war. Dann erwachen ihre großen Themen zu neuem Leben. Für Swedenborg war klar: »Gott ist das Sein (Deus est Esse)« (WCR 20). »Die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit ist Substanz und ist Form.« (GLW 40). Er ist damit ein Vertreter, ja Erneuerer der Theologia perennis.

Ich nenne zweitens das Apostolische Glaubensbekenntnis. In der Westkirche wird es durchweg anerkannt. In der römisch-katholischen Kirche ist es ein Bestandteil der Tauf liturgie und findet sich dementsprechend im Rituale Romanum. Die Reformatoren schätzten es. Luther nahm es in seinen kleinen und großen Katechismus auf. Im Konkordienbuch vom 1580, der maßgeblichen Sammlung lutherischer Bekenntnisschriften, begegnet es als erstes der »drei Haupt-Symbola« oder »Tria Symbola catholica sive oecumenica«. Und auch in der anglikanischen Kirche genießt es Ansehen.² In der Ostkirche hingegen wurde es nie verwendet.

Swedenborg nimmt mit seiner Trinitätslehre den Faden der apostolischen Kirche³ auf, die noch keinen Sohn von Ewigkeit kannte, und verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf das apostolische Glaubensbekenntnis. In seiner vordogmatischen Gestalt⁴ hat es den einfachen Gemeindeglauben bewahrt und konnte daher ganz im Unterschied zum nizänischen Glaubensbekenntnis von der neuen Kirche adoptiert werden. Swedenborg schreibt:

»Die apostolische Kirche wußte nicht das Geringste von einer Personendreiheit, bzw. drei Personen von Ewigkeit her. Das geht deutlich aus ihrem Glaubensbekenntnis, dem sogenannten Apostolikum, hervor, worin es heißt: ›Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria ... und an den Heiligen Geist.‹ Hier geschieht keine Erwähnung irgendeines Sohnes von Ewigkeit her, sondern des vom Heiligen Geist empfangenen und von der Jungfrau Maria geborenen Sohnes.« (WCR 175)

Auf diesen entscheidenden Unterschied zwischen den östlichen Glaubensbekenntnissen, denjenigen von Nizäa und Konstantinopel, und dem Romanum, der Vorstufe des Apostolikums, hat auch der Kirchengeschichtler Bernhard Lohse hingewiesen:

»Zudem ist es eine Eigenart der östlichen Glaubensbekenntnisse gewesen, daß sie die Gottessohnschaft nicht wie [das] R[omanum] in schlichter Weise von der Jungfrauengeburt Christi her deuteten, sondern von seiner vorweltlichen Zeugung durch Gott-Vater verstanden.«⁵

Drittens sehe ich Swedenborg in der abendländischen Tradition der rationalen Durchleuchtung des Glaubens; ja, ich meine sogar, dass er die Vollendung dieser Traditionslinie ist. Ihr Motto ist

² Vgl. in den 42 Artikeln der anglikanischen Kirche von 1552 den Artikel 7 und in den 39 Artikeln von 1562 den Artikel 8 (BSRK 508, 10-15); außerdem zitiert der anglikanische Katechismus von 1549 in der Form von 1662 das Apostolikum, vgl. BSRK 522, 34-36. Vgl. auch die Resolution 11 der Lambeth Conference von 1888.

³ Beachte Swedenborgs Definition dieses Begriffs: »Wir haben unter der apostolischen Kirche nicht nur die Kirche zur Zeit der Apostel, sondern auch in den zwei oder drei darauffolgenden Jahrhunderten zu verstehen.« (WCR 174).

⁴ Vgl. den Kirchenhistoriker Alfred Adam: »Im Apostolikum steht die vordogmatische Stufe der Christologie vor uns, nämlich die einfache Zusammenstellung der Hauptstücke des Glaubens, ohne daß die Brücke zur griechischen Begrifflichkeit gesucht wäre.« (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1985, Band 1, 314)

⁵ Bernhard Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, 1986, 41. Vgl. auch Henning Schröer: »Man darf nicht übersehen, daß über eine vorzeitliche Zeugung des Sohnes durch den Vater nichts gesagt wird ... die Hervorhebung der Geburt Jesu mag ... einfach bedeutet haben, daß der ewige Logos erst ab diesem Zeitpunkt ›Sohn‹ heißen konnte.« (Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis, in: TRE III (1978) 547). Adolf Harnack: »Aber noch ist eine Erläuterung zu dem Bekenntnis ›eingeborener Sohn‹ nöthig. In der Zeit nach dem Nicänum wird bei diesen Worten in der Kirche durchweg an die vorzeitliche, ewige Sohnschaft Christi gedacht und jede andere Auslegung gilt als Häresie. So hat auch Luther die Worte erklärt: ›wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren.‹ Allein diese Fassung verlangt, auf das Symbol übertragen, eine Umdeutung desselben. Es läßt sich nicht nachweisen, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Begriff ›eingeborener Sohn‹ in diesem Sinne verstanden worden ist; vielmehr läßt es sich geschichtlich zeigen, daß er nicht so verstanden worden ist. Wo Jesus Christus ›Sohn‹ heißt, wo ein ›geborenen sein‹ von ihm ausgesagt wird, ist in jener Zeit an den geschichtlichen Christus und an die irdische Erscheinung gedacht: der geschichtliche Jesus Christus ist der Sohn.« (Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1892, 21).

die Formel: *credo ut intelligam* (ich glaube, um zu verstehen).⁶ Sie betrachtet den Glauben als die Voraussetzung des Verstehens und sucht auf dieser Grundlage die lichte Erkenntnis des Geglauten. Dass Swedenborg in dieser Tradition steht, belegen die bekannten Worte, die er als Inschrift in der geistigen Welt über dem Tor des Tempels der neuen Kirche sah: *Nunc licet*. Das bedeutet: »Nun ist es erlaubt, mit dem Verstand (intellectualiter) in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen.« (WCR 508). Hierbei ist der Vorrang des Glaubens gegenüber der Vernunft selbstverständlich vorausgesetzt. An anderen Stellen thematisiert er die Rangfolge ausdrücklich:

»Die Lehrgegenstände des Glaubens, wie auch das Wort [= die schriftlich fixierte Offenbarung], waren ohne die innere Wahrnehmung vielfach von der Art, dass man sie nicht glauben konnte. Die geistigen und himmlischen Dinge übersteigen nämlich das menschliche Fassungsvermögen unendlich, daher ja auch das Vernünfteln. Doch wer nicht glauben will, bevor er es erfasst, kann nie glauben.« (HG 1071). »Von der Vernunft auf die Glaubenslehre blicken bedeutet dem Wort oder seiner Lehre erst dann glauben, wenn man aufgrund vernünftiger Erwägungen überzeugt ist, dass es sich so verhält. Hingegen von der Glaubenslehre auf die Vernunft blicken bedeutet dem Wort und seiner Lehre erst glauben und sie dann durch vernünftige Überlegungen bekräftigen. Die erste Ordnung ist verdreht und bewirkt, dass man nichts glaubt. Die zweite ist richtig und bewirkt, dass man besser glaubt ... Es gibt also zwei Prinzipien: das eine führt zu Torheit und Unsinn; das andere zu Einsicht und Weisheit.« (HG 2568).

Viertens sei auf das *sola-scriptura*-Prinzip hingewiesen, das Swedenborg mit der Reformation verbindet. Es besagt, dass allein die Heilige Schrift Grundlage und Richtschnur der Glaubenslehre sein soll.⁷ Die Wendung »*sola scriptura*« geht auf Luther selbst zurück. In seiner Antwort von 1521 auf die von Papst Leo X. ausgestellte Bannandrohungsbulle schrieb er: »Ich will nicht als der gerühmt sein, der gelehrter als alle ist, sondern ich will, dass die Schrift allein Königin sei (*sola scripturam regnare*)«. ⁸ Seit August Twisten (1789-1876) nennt man das *Sola-scriptura* das Formalprinzip und das *Sola-gratia* (die Rechtfertigungslehre) das Materialprinzip evangelischer Theologie. Das Schriftprinzip wendet sich gegen den Katholizismus, der neben der Schrift auch die Tradition (und das Lehramt) als Glaubensnormen anerkennt.

Sowohl die Gesamtanlage seines Werkes als auch einzelne Stellen belegen, dass Swedenborg das reformatorische Schriftprinzip übernommen hat. Er studierte die Bibel in den Ursprachen, stellte sich Indices zusammen, begann mit einem umfangreichen exegetischen Werk und endete schließlich mit einem systematisch-theologischen Werk. Dieser Entstehungsprozess seiner Theologie dokumentiert, was Swedenborg rückblickend so zusammenfasste: »Ich bezeuge, dass ich vom ersten Tage jener Berufung an gar nichts, was die Lehren jener Kirche betrifft, von irgendeinem Engel empfangen habe, sondern vom Herrn allein, während ich das Wort las (*dum legi Verbum*).« (WCR 779). Außerdem stellt er fest, dass man »die Lehren der Kirche« »nur aus dem Wort entnehmen kann«⁹. Das Wort ist somit »die einzige Quelle« der Theologiebildung.¹⁰ Die von der katholischen Kirche durch das Lehramt beanspruchte Auslegungshoheit über das Wort lehnt er

⁶ Die herausragenden Vertreter sind Augustin und Anselm von Canterbury. Augustin, der Lehrer des Abendlandes, forderte: »*Crede, ut intelligas*« (Sermo 43,7,9; 118,1; nach Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1, 1995, 237). Und Anselm formulierte das für die Scholastik wegweisende Programm »*Fides quaerens intellectum*« (Hauschild 1, 556).

⁷ Der Neukirchenpfarrer Adolf Ludwig Goerwitz (1885-1956) sah in Swedenborg sogar »die Vollendung der Reformation«, weil er auf der Grundlage des *sola-scriptura*-Prinzips auch die von Luther noch nicht hinterfragten altkirchlichen Konzile überwand: »Darum vollendete Swedenborg die Reformation, indem er über die Beschlüsse der Bischöfe im 4. Jahrhundert hinweg zum Evangelium durchdrang und aus den Lehren Jesu Christi Selbst die Lehre der christlichen Kirche darlegte.« (Was lehrt die Neue Kirche?, Zürich, ca. 1939, 38).

⁸ »*Nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturam regnare*«. Martin Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, 1521; WA 7, Sp. 98. Vgl. auch die Konkordienformel. Sie bekennt in ihrem »Summarischen Begriff«, allein die Heilige Schrift sei Richterin (*iudex*), Richtschnur (*norma*), Maßstab (*regula*) und Prüfstein (*Lydius lapis*), die anderen Schriften bzw. Traditionen hingegen seien ihr »niemals gleichzuordnen, sondern ... unterzuordnen« (BSLK 769, 767f.).

⁹ OE 95: »*doctrinalia ecclesiae ... non aliunde possunt haberi quam ex Verbo*«.

¹⁰ Vgl. WCR 621: »In der Christenheit schöpfen alle ihre Lehren aus dem Worte als der einzigen Quelle (*ex unico fonte*).«

ab (EO 825). Konzilien vertraut er nicht, nur dem Wort des Herrn, »das über den Konzilien steht« (WCR 489). Im Hinblick auf Luthers Bevorzugung des Literalsinns ist es mehr als bemerkenswert, dass auch Swedenborg, dessen Aufgabe immerhin die Enthüllung des geistigen Sinnes war, die Theologie auf dem Fundament des Buchstabensinnes aufbauen wollte: »Die Lehre muss aus dem buchstäblichen Sinne des Wortes geschöpft und bestätigt werden« (LS 53).

So ist also auch das Neue selten oder nie absolut neu. Und dennoch muss es sich bei seiner Geburt aus dem Alten befreien, unter großen Mühen, und einen fundamentalen Gegensatz statuieren, um als Neues überhaupt erst einmal in Erscheinung treten zu können. Davon muss nun die Rede sein.

3. Die Prinzipien neukirchlicher Theologie oder fundamentale Dogmenkritik

Wenn man das prinzipiell Andere der neukirchlichen Theologie herausarbeiten will, dann bieten sich als Ausgangspunkt einige kurze Texte Swedenborgs an, in denen er selbst die Prinzipien oder das Wesentliche seiner Theologie in größtmöglicher Verdichtung zusammenfasst. Die im Sinne dieses Anliegens brauchbarste Aussage finden wir am Ende des Werkes »über den Verkehr zwischen Seele und Körper«. Auf die Bitte einer nicht näher bezeichneten Person, darzulegen, was das Wesen seiner Theologie sei, antwortete Swedenborg:

»Die Prinzipien (Principia) meiner Theologie sind die beiden Sätze: 1. Gott ist Einer und 2. es besteht eine Verbindung zwischen der tätigen Liebe und dem Glauben.« (SL 20 aus dem Jahr 1769)¹¹

Kürzer geht es kaum noch, aber länger. In dem Werk »über die eheliche Liebe« finden wir eine Langfassung der obigen Kurzfassung:

»Die Lehrpunkte (Doctrinalia) der Kirche, die unter dem neuen Jerusalem verstanden wird, sind folgende: 1. Gott ist Einer, in ihm gibt es eine göttliche Dreieinheit (Trinitas), und dieser eine Gott ist der Herr Jesus Christus. 2. Der seligmachende Glaube (fides salvifica) besteht darin, an ihn zu glauben. 3. Vor dem Bösen muss man fliehen, weil es des Teufels und vom Teufel ist. 4. Das Gute muss man tun, weil es Gottes und von Gott ist. 5. Das alles muss vom Menschen wie von ihm selbst (ut ab ipso) getan werden, wobei er jedoch glauben soll, dass es vom Herrn bei ihm und durch ihn geschehe.« (EL 82 aus dem Jahr 1768)

In dieser Langfassung stimmt der erste Lehrpunkt mit dem ersten Prinzip der Kurzfassung überein, und die Lehrpunkte zwei bis fünf sind Entfaltungen des zweiten Prinzips. Die beiden genannten Werke sind kurz nacheinander veröffentlicht worden, zuerst 1768 dasjenige »über die eheliche Liebe«, dann 1769 dasjenige »über den Verkehr zwischen Seele und Körper«. Was Swedenborg in dem zuerst veröffentlichten Werk noch etwas ausführlicher dargelegt hatte, das erfuhr in dem zweiten eine nicht mehr überbietbare Verdichtung. Swedenborg hatte das Neue seiner Theologie nun auf den Punkt gebracht. Es sei daran erinnert, dass 1769 auch »die kurze Darstellung der Lehre der neuen Kirche« erschienen war, eine Vorarbeit¹² für die umfassende Dogmatik der neuen Kirche, die 1771 unter dem Titel »wahre christliche Religion, enthaltend die ganze Theologie der neuen Kirche« auf den Markt kam.

Der dritte Text in dieser Sammlung ist die Glaubensformel am Anfang der »wahren christlichen Religion«. Swedenborg leitet sie mit den Worten ein: »Der Glaube (fides) des neuen Himmels und der neuen Kirche in seiner allgemeinen Form ist folgender«:

¹¹ Die »zwei Zeugen« in der Johannesoffenbarung 11,3 sind »die beiden wesentlichen Lehrstücke (duo Essentialia) der neuen Kirche«: 1. »Der Herr ist der Gott des Himmels und der Erde, und sein Menschliches ist göttlich« und 2. »Es gibt es Verbindung mit dem Herrn durch ein Leben nach den Zehn Geboten« (EO 490). Die »zwei Universalien der Kirche« (duo universalia ecclesiae) sind nach GV 328 »Gott anerkennen und gut leben«.

¹² In KD 1 heißt es über dieses Werk: »Nachdem in einer Reihe von Jahren mehrere größere und kleinere Werke über das neue Jerusalem ... von mir veröffentlicht worden sind ... entschloss ich mich, die Lehre dieser Kirche in ihrer Fülle, somit vollständig erscheinen zu lassen; weil aber das ein Werk von einigen Jahren ist, so schien es mir geraten, (zunächst) eine Skizze davon herauszugeben ...«

»Der Herr von Ewigkeit, welcher JHWH ist, kam in die Welt, um die Höllen zu unterjochen und sein Menschliches zu verherrlichen. Ohne dies hätte kein Sterblicher gerettet werden können, und diejenigen werden gerettet, die an ihn glauben.« (WCR 2, vgl. auch EO 67, NJ 293)

Diese Glaubensformel wird in den liturgischen Feiern der Neuen Kirche als Glaubensbekenntnis verwendet. Sie ist in die Betrachtung einzubeziehen, weil sie der Ursprung des ganzen theologischen Lehrsystems ist. Swedenborg schreibt einmal: »Aus dem Glauben (ex fide) einer jeden Kirche strömt ... ihre ganze Dogmatik (omne dogmaticum) hervor, daher kann man sagen, wie der Glaube, so die Lehre.« (WCR 177).

Obwohl die Formulierungen der drei Texte unterschiedlich sind, sind sie doch alle Ausdruck derselben Sache. Die Grundstruktur ist überall zweiteilig: Im ersten Teil steht eine theologische, monotheistisch akzentuierte Aussage; im zweiten eine anthropologische, soteriologisch akzentuierte. Erstens vernehmen und bekennen wir: Gott ist Einer. Das ist das Bekenntnis zum Monotheismus, zum Eingottglauben. Dieser eine Gott ist der JHWH (»Jahwe«) des Alten bzw. der Kyrios Jesus Christus des Neuen Bundes. Wie diese beiden Namen für ein und denselben Gott stehen, wird im theologischen Lehrsystem zu erklären sein. Zweitens ist die Grundhaltung desjenigen, der sein Leben an diesen Gott bindet, diejenige des Glaubens. Doch was meint dieses Wort? Sind wir noch Vollhörer seiner Bedeutung? Aufgabe des theologischen Lehrsystems muss es sein, seinen vollen Klang wieder zu Gehör zu bringen. Wir ahnen schon: Die Kernaussagen drängen, einem Samen gleich, danach der weitverzweigte, voll entfaltete Baum einer systematischen Theologie (oder Dogmatik) zu werden.

In den beiden Grundaussagen ist auch ein dogmenkritischer Unterton enthalten. Eine Grundüberzeugung Swedenborgs besteht nämlich darin, dass das theologische Prinzip, das im griechischen Osten bearbeitet wurde, leider zu äußerst problematischen Lehrsätzen geführt hat, die in der Konsequenz zu jener *synteleia tou aionos* geführt haben, von der oben die Rede war. Gleiches gilt für das anthropologische Prinzip, das im lateinischen Westen bearbeitet wurde. Swedenborg sah somit seine Aufgabe darin, das griechische und das lateinische Erbe zu überwinden und auf diese Weise die Grundlage für eine neue Theologie zu schaffen.

3.1. Die Überwindung des griechischen Erbes

3.1.1. Begriffsbestimmung

Unter dem griechischen Erbe ist das Ergebnis der theologischen Reflexionen über die Person Jesu Christi zu verstehen. Dieses Erbe besteht aus zwei Dogmen, dem trinitarischen und dem christologischen. Die Trinitäts- oder Dreieinigkeitslehre will die Frage beantworten, wie die Einheit Gottes bzw. der Monotheismus angesichts der neutestamentlichen Rede vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist aussagbar ist.

Im Zuge der Beantwortung dieser Frage wurde aus dem neutestamentlichen »Sohn« die zweite göttliche Person oder, mit Swedenborg gesprochen, der »Sohn von Ewigkeit« (*filius ab aeterno*, LH 19). Nachdem der Sohnbegriff zu einem Gottesbegriff innerhalb der Trinitätslehre geworden war, stellte sich die Frage nach der menschlichen Seite Jesu, des Sohnes. Das ist die Frage der Christologie, die klären will, wie sich Göttliches und Menschliches in der Person Jesu Christi zueinander verhalten.

Das Ergebnis der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten fasste Swedenborg so zusammen: Sie »zerteilten Gott in drei und den Herrn in zwei Teile« (WCR 174, siehe auch EO 263). Aus diesem Urteil ist Swedenborgs Ablehnung des griechischen Erbes bereits erkennbar, das heißt seine Ablehnung der drei Personen innerhalb der Trinitätslehre und der zwei Naturen innerhalb der Christologie.

3.1.2. Biblische Grundlagen

Das Neue Testament enthält diese beiden Lehren oder Dogmen noch nicht, wohl aber zahlreiche Bausteine, die sinnvoll zu einem Lehrgebäude zusammengefügt werden müssen. Eine Auswahl dieser Steine präsentiere ich im Folgenden, wobei ich mich schon hier von der swedenborgschen Lösung des Problems leiten lasse.

Im Neuen Testament ist »Sohn Gottes« oder einfach nur »Sohn« neben Messias resp. Christus, Kyrios und Menschensohn einer der Hoheits- oder Würdetitel Jesu. Dem einen Gott des alten Bundes tritt nun sein Sohn an die Seite. Wie aber ist dieser mit dem Eingottglauben in Einklang zu bringen? Außerdem begegnet uns ebenfalls schon im Neuen Testament dieser Sohn in einer dreigliedrigen Formel, die als die noch unbefruchtete Einzelle der Trinitätslehre angesehen werden kann.

Paulus beispielsweise schließt seinen zweiten Brief an die Korinther mit dem Segenswunsch: »Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen.« (2. Kor 13,13). Und das Matthäusevangelium endet mit dem Auftrag des Auferstandenen: »Geht nun hin und macht alle Völker zu Jüngern: Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe.« (Mt 28,19f.).¹³

Swedenborg, der einen »von Ewigkeit geborenen Sohn« (Filius ab aeterno natus, WCR 83) für neutestamentlich nicht begründbar hielt, wies nachdrücklich auf diejenigen Stellen hin, die zeigen, dass unter dem Sohn Gottes »das Menschliche« zu verstehen sei, »durch das sich Gott in die Welt sandte« (WCR 92).

So sprach der Engel Gabriel zu Maria: »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.« (Lk 1,35; siehe OE 1069, WCR 82).¹⁴ Außerdem war »Sohn Gottes« bei den Juden eine Bezeichnung für den – wohlge-merkt irdischen – Messias (siehe LH 19). Das belegen die folgenden Stellen zur Genüge: »Marta antwortete ihm: Ja, Herr, ich glaube, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.« (Joh 11,27). »Jesus aber schwieg. Darauf sagte der Hohepriester zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, sag uns: Bist du der Messias, der Sohn Gottes?« (Mt 26,63). »Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.« (Joh 20,31).

Die Ablehnung eines präexistenten Sohnes bedeutet positiv, dass JHWH selbst herabgekommen ist (WCR 82), dass also in Jesus Christus JHWH selbst anwesend war. Swedenborg weist zur Begründung darauf hin, dass die Übersetzung von JHWH in der griechischen Bibel, in der Septuaginta, nämlich Kyrios (Herr), im Neuen Testament wie selbstverständlich auf Jesus Christus übergegangen ist. Jesus ist also JHWH oder genauer formuliert »JHWH in seinem Menschlichen« (WCR 81).

In Stellen aus dem Alten Testament, die im Neuen zitiert werden, ist JHWH durch Kyrios ersetzt. Ein prominentes Beispiel ist das Schm'a Jisrael (Höre Israel) in Deuteronomium 6,4f, das Jesus in Mk 12,29f. zitiert (siehe dazu WCR 81). Im Hintergrund stehen die zur Zeit Jesu geläufige Praxis JHWH als Adonai (Herr) auszusprechen und wie gesagt die Septuaginta. Christologisch bedeutsam wird dieser Sachverhalt dadurch, dass Kyrios – das Ersatzwort für JHWH – schon im Neuen Testament auf Jesus übertragen wird. Ein frühes Beispiel ist der in 1. Kor 16,22 erhaltene aramäische Gebetsruf maranatha, der in Offb. 22,20 mit »Komm, Herr (Jesus)« übersetzt ist.¹⁵ Dazu passt, dass die Juden – und die ersten Jesusanhänger waren Juden –

¹³ Die im Neuen Testament bereits vorhandene triadische (dreigliedrige) Struktur finden wir später auch in den christlichen Glaubensbekenntnissen, von denen vor allem das apostolische und das von Nizäa und Konstantinopel zu nennen sind.

¹⁴ Eine eingehende Untersuchung, die hier nicht zu leisten ist, müsste sich auch der Beobachtung stellen, dass der Sohnstitel nicht nur mit der wundersamen Zeugung (Lk 1,35), sondern auch mit der Taufe (Mk 1,9-11), der Verklärung (Mk 9,2-8) und der Auferstehung von den Toten (Röm 1,3f.) verbunden ist.

¹⁵ Weitere Beobachtungen bei Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum, 1963, 117-120. Der »Tag Jahwes« wird im Neuen Testament als »Tag des Kyrios« auf Jesus bezogen (Vgl. 1Kor 5,5; 1Thess 5,2; 2Thess 2,2; ausdrücklich christianisiert 1Kor 1,8; 2Kor 1,14). Jesaja 40,3 wird in den Evangelien an herausragender Stelle auf den Kyrios Jesus bezogen (Mk 1,3 parr). Auf Joel 3,5 wird ausdrücklich in Apg 2,21 und Röm 10,13 Bezug genommen. In 2Kor 12,8 haben wir einen eindeutigen Beleg für das Gebet zu Jesus als Kyrios.

keinen von Ewigkeit her geborenen Sohnes, sondern JHWH selbst als ihren Retter und Erlöser erwarteten. Das geht aus ihren heiligen Schriften hervor, aus denen Swedenborg einige Stellen in WCR 83 zitiert, beispielsweise die folgende: »Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter.« (Jes 43,11). Schon der Name Jesus – hebräisch Jehoschua bzw. Jeschua – weist auf diesen Zusammenhang, denn er bedeutet »JHWH ist Rettung«. Und schließlich möchte ich darauf hinweisen, dass Swedenborg, der normalerweise kaum aus der neutestamentlichen Briefliteratur zitiert, die folgenden zwei Stellen aus diesem Korpus außerordentlich oft anführt: »Denn in ihm (Christus) wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2,9). »Und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben.« (1. Joh 5,20).¹⁶

Obwohl der vorösterliche oder irdische Jesus »das Menschliche« war, »durch das sich Gott in die Welt sandte«, ging er einen Weg, der ihn für alle Ewigkeiten zur Gestalt Gottes machte, so dass er vollkommen zu Recht die alttestamentliche Gottesbezeichnung, den Kyriostitel, auf sich zog. Der Verfasser des Kolosserbriefes nennt ihn »das Bild des unsichtbaren Gottes« (1,15), und für Swedenborg ist er ganz im diesem Sinne »der sichtbare Gott«, »in dem der unsichtbare wohnt wie die Seele im Leib« (WCR 787).¹⁷ Dieser Weg ist vor allem mit *einem* Begriff verbunden, nämlich mit dem der Verherrlichung. Somit ist Swedenborgs Christologie als Verherrlichungs- oder Erhöhungschristologie zu charakterisieren im Unterschied zur altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre auf der Basis einer Präexistenzchristologie.

Besonders im Johannesevangelium begegnet uns neben »hinaufsteigen« und »erhöhen« das Verb »verherrlichen« als Bezeichnung für den inneren Weg Jesu (Joh 7,39; 11,4; 12,16.23.28. 31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10). Aber auch in anderen Schriften des Neuen Testaments begegnet uns immer wieder dieses Wort. Zwei Beispiele: »So verherrlichte sich auch der Christus nicht selbst, um Hoherpriester zu werden, sondern der, der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt ...« (Hebr 5,5). »Musste nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26). Die neutestamentliche Bedeutung von »Herrlichkeit« wird ganz und gar vom Alten Testament bestimmt. Dort ist von »der Herrlichkeit JHWHs« die Rede. »Herrlichkeit« wird also von JHWH ausgesagt und meint das Majestätische seiner Erscheinung, im engeren Sinne seine Erscheinung als Licht (vgl. HG 5922). Das Neue Testament übernimmt diese Bedeutung, geht aber über das Alte insofern hinaus, als es »das Wort, das Träger der Gottesaussage geworden war, zugleich zum Träger der Christusaussage macht.« (ThWNT II,251). So spricht es von der Herrlichkeit des Erhöhten. Paulus (an)erkennt den »Herrn der Herrlichkeit« (1. Kor 2,8; 2. Kor 3,18), »die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi« (2. Kor 4,6) und die »Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist« (2. Kor 4,4). Zu beachten sind ähnliche Aussagen der Paulusschule (2. Thess 2,14; Tit 2,13), Jakobus 2,1 und die Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Sohn »der Widerschein der Herrlichkeit (Gottes) und der Ausdruck seines Wesens« ist (Hebr 1,3). Aus all dem zieht Swedenborg den Schluss: »Verherrlichen« bedeutet »göttlich machen« (HG 2632). Die Verherrlichungschristologie besagt also, dass der Herr sein Menschliches göttlich machte (WCR 105).

3.1.3. Dogmengeschichtlicher Überblick

Wir wollen nun einen Blick auf diejenigen Entwicklungen werfen, die zum kirchlichen Dogma geführt haben. Dadurch wird der Hintergrund der neukirchlichen Theologie sichtbar und die Abgrenzungen und Neuformungen, die Swedenborg vorgenommen hat, werden als solche erkennbar.

Die entscheidende Neuerung gegenüber dem älteren Gemeindeglauben¹⁸ war die Logoschristologie des zweiten und dritten Jahrhunderts. Sie identifizierte den neutestamentlichen Sohn mit dem auch in der Philosophie der Stoiker und des mittleren Platonismus bekannten Logos. Die neutestamentliche Legitimation dieser Gleichsetzung erblickte man im Prolog des Johannesevangeliums, der bekanntlich mit den Worten beginnt: »Im Anfang war der Logos«. Das Folgeschwere dieses Schrittes bestand jedoch darin, dass die mit dem Sohn verbundene Vorstellung

¹⁶ Man könnte noch 2. Kor 5,19 anführen: »Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat«.

¹⁷ Siehe auch WCR 339, 647. Noch Irenäus von Lyon lehrte im 2. Jahrhundert: »Der Vater ist das Unsichtbare (invisible) des Sohnes, und der Sohn das Sichtbare (visibile) des Vaters.« (Adversus haereses, IV 6,6).

¹⁸ Ich denke hierbei an die Christus-Gott-Vorstellung beispielsweise eines Ignatius von Antiochien (um 110) und an den Monarchianismus, der die Einheit oder Alleinherrschaft Gottes (monarchia) aussagen wollte. Diese eher traditionell-konservativen Vorstellungen hatten zwar ihre Schwächen, standen aber im Grundsatz der Wahrheit näher als die Logoschristologie und das kirchliche Dogma, das sich daraus ergab. Swedenborg setzte den alten Gemeindeglauben in mancherlei Hinsicht ins Recht.

einer Person nun auf den präexistenten, vor der Erschaffung aller Dinge bereits vorhandenen Logos übertragen wurde. Damit entstand eine personalistische Logoslehre, die sogenannte Logoschristologie. Die Idee eines »Sohnes von Ewigkeit« war im Prinzip geboren. Die weiteren Entwicklungen waren nur noch Ausgestaltung dieses Ansatzes.¹⁹

Justin der Märtyrer, ein christlicher Platoniker, gestorben 165 nach Christus in Rom, wollte in seinem »Dialog mit dem Juden Tryphon« zeigen, dass der Logos »ein weiterer Gott (theos heteros) ist gegenüber dem Gott, der das All gemacht hat, ein weiterer der Zahl nach, nicht der Gesinnung nach« (dial. 56,11). Diese Rede von einem »theos heteros« ist die Geburtsstunde des »von Ewigkeit her geborenen Sohnes« (WCR 83). Origenes (um 185 bis 253/54), der einflussreichste Theologe der griechischen Kirche, sprach dann ausdrücklich von einer ewigen Geburt des Sohnes: »Denn (diese) Zeugung ist ebenso ewig und immerwährend (aeterna ac sempiterna generatio) wie die Zeugung des Glanzes durch das Licht.« (De principiis I 2,4). Der Sohn war daher »niemals nicht« (De principiis IV 4,1). Der Sohn ist nach Origenes »der zweite Gott (ho deuterios theos)« (Contra Celsum V,39); er ist »der Zahl nach vom Vater verschieden« (In Ioannem X 37,246) und »ein anderer in Hinsicht auf das Sein und die Substanz des Vaters« (De oratione 15,1).

Origenes steuerte zum trinitarischen Dogma vor allem seine Hypostasenlehre bei, das heißt die Verwendung von hypostasis zur Aussage der metaphysischen Selbständigkeit (des Personseins) von Vater, Sohn und Geist. Diese Dreihypostasenlehre brachte zwar gegen den modalistischen Monarchianismus die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist wirkungsvoll zum Ausdruck, aber die Einheit blieb auf der Strecke. Im Grunde genommen konnte Origenes nur die Einheit der Gesinnung anbieten: Der Vater und der Sohn sind zwar »hinsichtlich der Wesenheit zwei Wirklichkeiten (dyo te hypostasei pragmata), eins jedoch hinsichtlich der Einmütigkeit, der Übereinstimmung und der Selbigkeit des Willens.« (Contra Celsum VIII,12). Doch das ist eindeutig zu wenig. Swedenborg urteilte: »Der Begriff der Eintracht (unanimitas), stimmt nicht mit der Einheit Gottes überein, sondern mit einer Mehrheit (von Göttern), weil er auf der Übereinstimmung mehrerer (consensus plurium) beruht, von denen jeder aus sich und für sich beistimmt.« (WCR 25). So läuft das Dreihypostasenmodell also bestenfalls auf eine einmütige »Triarchie« (Herrschaft von Dreien) hinaus (WCR 171).

Im geschichtlichen Verlauf wurde jedoch zunächst der Subordinatianismus der origenistischen Hypostasenlehre zum Problem. Subordinatianismus meint die stufenweise Unterordnung der Hypostasen, insbesondere derjenigen des Sohnes unter derjenigen des Vaters. Dadurch, das heißt durch die Idee der Oberherrschaft des Vaters, konnte zwar der Tritheismus einigermaßen versteckt werden, aber andererseits bestand die Gefahr, in dem untergeordneten Sohn lediglich ein Geschöpf zu sehen. Und genau diese potenzielle Gefahr wurde durch Arius zu einem wirklichen Anschlag auf die Grundfeste der antiken Kirche, nämlich auf den Glauben an die Göttlichkeit des Erlösers, denn Arius behauptete, »es war einmal, da er (der Sohn) nicht war«²⁰, er behauptete also die Geschöpflichkeit des Erlösers. Ein Aufschrei der Entrüstung ging durch die antike Kirche, dabei war der Arianismus »nur« ein »aus den Fugen geratener Origenismus«.²¹

Zum Zwecke der Ausrottung dieser Ketzerei wurde im Jahre 325 von Kaiser Konstantin das berühmte Konzil von Nizäa einberufen. Und das, was dort geschah, die antiarianische Gegenwehr, machte – ungewollt natürlich – das Unheil erst komplett. Swedenborgs Urteil: »Indem sie sich bemühten, den Wolf zu meiden, stießen sie auf den Löwen.« (WCR 637). Der Wolf, das war der Arianismus, der Löwe aber, das ist der »christliche« Tritheismus.

¹⁹ Vgl. das Urteil des Patristikers und dogmengeschichtlichen Klassikers Friedrich Loofs (1858-1928): »Im Speziellen hat ihre Christologie (= die Christologie der Apologeten) die Entwicklung verhängnisvoll beeinflusst. Sie haben, die Übertragung des Sohnesbegriffs auf den präexistenten Christus als selbstverständlich betrachtend, die Entstehung des christologischen Problems des 4. Jahrhunderts ermöglicht; sie haben den Ausgangspunkt des christologischen Denkens verschoben (von dem historischen Christus weg in die Präexistenz)« (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1968, 97).

²⁰ Thaleia, Athanasius, Orationes contra Arianos, 1,11.

²¹ Alte Kirche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Martin Ritter, 130.

Was war geschehen? In dem Bestreben, die scheußliche Konsequenz des Subordinatianismus auszurotten, die Geschöpflichkeit des Sohnes, verordnete man der Hypostasenlehre das homoousios, das alle Hypostasen (»Personen«) auf ein und dieselbe Stufe stellte. Aus dem Untereinander wurde ein Nebeneinander, – und damit war nun das tritheistische Problem geboren.

Der geschichtliche Prozess war etwas komplizierter. Das »Dogma von Nizäa« ist »auf den Widerspruch zum Arianismus zu beschränken, darauf, daß der Gottessohn nicht dem geschöpflichen Bereich zugehöre, sondern gleichen göttlichen Ranges wie der Vater sei.«²² Das homoousios, das zum Schibboleth der Orthodxie werden sollte, war zunächst nur ein Bestandteil der Absage an den Arianismus. Der positive Sinn war noch nicht klar. Schon die Übersetzung – wesensgleich oder wesenseins – zeigt die Uneindeutigkeit des homoousios. »Ist ausgesagt, dass das Wesen (die usia) des Sohnes identisch ist mit dem Wesen (der usia) des Vaters? Radikal weitergedacht könnte das heißen, dass der Sohn identisch mit dem Vater sei – das wäre die monarchianische Lösung ... Man konnte das Adjektiv aber auch anders interpretieren, nämlich so, dass das Wesen des Sohnes dem Wesen des Vaters ganz und gar gleich sei; dann bliebe die Eigenexistenz von Vater und Sohn gewahrt, ja man könnte sogar das Wesen (die usia) des Sohnes vom Wesen (der usia) des Vaters numerisch unterscheiden, obwohl beide vollkommen gleich sind.«²³

Eine Klärung brachten schließlich »die drei großen Kappadokier«, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Bislang hatte man die Begriffe »Hypostase« (hypostasis) und »Wesen« (ousia) synonym verwendet. Basilius führte jedoch eine begriffliche Differenzierung ein: »Wesen« sollte sich auf das beziehen, was Vater und Sohn gemeinsam ist, das Allgemeine, während »Hypostase« das Besondere von Vater und Sohn bezeichnen sollte. Damit war die neunizänische Sprachregelung gefunden, die vom 2. ökumenischen Konzil 381 in Konstantinopel²⁴ übernommen und dogmatisiert wurde: ein Wesen in drei Hypostasen (mia ousia, treis hypostaseis).²⁵

Allerdings zeigen die Ausführungen des Basilius in seinen Briefen, dass hinter der Eleganz dieser Formel die dreipersönliche Gottesvorstellung und somit der Tritheismus lauerte.

In seinem 38. Brief schrieb er: »Von all den Bezeichnungen haben die, die für eine Reihe (der Zahl nach) verschiedene Dinge passen, eine mehr allgemeine Bedeutung, wie z.B. das Wort Mensch. Der dieses Wort ausspricht, redet damit von der allgemeinen Natur, bezeichnet aber nicht irgendeinen Menschen, der mit diesem Namen eigens gekennzeichnet würde. So ist z.B. Petrus nicht mehr Mensch als Andreas, Johannes und Jakobus.« (38,2). »Wesen und Hypostase (ousia kai hypostasis) unterscheiden sich ebenso voneinander wie das Allgemeine vom Besonderen, wie z.B. das Lebewesen von einem individuellen Menschen.« (236,6).

Demnach verbirgt sich hinter ousia die Vorstellung der Gattung und hinter hypostasis die eines individuellen Vertreters dieser Gattung. Wie Andreas, Johannes und Jakobus zur Gattung Mensch gehören, so Vater, Sohn und Geist zur Gattung Gott. Die Einheit Gottes entpuppt sich als »Gemeinschaft« (38,4). Dieses prinzipielle Defizit der Drei-Hypostasen-Trinität wurde im Ver-

²² Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Unter Mitarbeit von Gustav Adolf Benrath ... hrsg. von Carl Andresen. Band 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982. Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1980. Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984. Für dieses Werk wird das Sigel HDThG verwendet. Zitat aus HDThG 1,170.

²³ Franz Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, 2006, 69.

²⁴ Swedenborg spricht übrigens fälschlicherweise von »zwei nizänischen Konzilen« (duo concilia Nicaena, WCR 176).

²⁵ Von dem Konzil von 381 ist neben dem Bekenntnis auch ein ausführliches Lehrschreiben (Tomus) bezeugt, das zwar nicht mehr erhalten ist, dessen wesentlichen Inhalt aber die Konstantinopeler Nachsynode von 382 in ihrem Sendbrief an die Bischöfe des Westens folgendermaßen wiedergibt: »... (Der zu Nizäa festgestellte, evangeliumsgemäße Glaube) muß ... allen genügen, welche nicht das Wort des wahren Glaubens verkehren wollen; ist er doch sehr alt, entspricht dem Taufbefehl (wörtl.: der Taufe) und lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, so nämlich, daß eine Gottheit, Macht und Wesenheit des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes und ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft geglaubt wird in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen ...« (HDThG 1,213).

lauf der dogmengeschichtlichen Entwicklung durch allerlei Hilfskonstruktionen allmählich immer mehr kaschiert, doch es konnte nie mehr beseitigt werden.²⁶

Nach der Ausformung des trinitarischen Dogmas war nun also zu glauben, dass nicht JHWH selbst, sondern sein Sohn Fleisch geworden war, wobei man sich unter diesem »Sohn« eine göttliche Person vorzustellen hatte, nämlich die zweite innerhalb der ewigen oder immanenten Trinität. Vor diesem Hintergrund stellte sich nun natürlich die Frage, wie das Zusammensein der göttlichen Person des Sohnes mit der menschlichen Person des geschichtlichen Jesus von Nazareth zu denken sei. Die kirchliche Antwort liegt in Gestalt der Zwei-Naturen-Lehre (Dyophysitismus) vor. Das Konzil von Chalkedon sprach sich im Jahre 451 für die Personseinheit Christi in zwei Naturen aus.

Im Chalkedonense heißt es: »... ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen (en dyo physesin) unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase (eis hen prosopon kai mian hypostasin)²⁷ vereinigt ...« (DH 302)²⁸.

Das Chalkedonense erhielt noch zwei bedeutsame Präzisierungen. Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 553 unterstrich unter Beibehaltung der Zwei-Naturen-Lehre die Einheit, indem es betonte, dass die eine Hypostase des Chalkedonense als *numerisch* eine Hypostase zu verstehen sei (DH 426).²⁹ Auf diese Weise wollte man die »Monophysiten« in das dyophysitische Boot holen, was aber misslang. Das nächste Konzil, dasjenige von Konstantinopel im Jahre 680/81, unterstrich hingegen erneut die Zweiheit, indem es das Chalkedonense im Sinne des Dyotheletismus, das heißt der Zwei-Willen-Lehre, interpretierte. In Jesus Christus sind analog zu den zwei Naturen zwei Willen zu unterscheiden.

Bemerkenswert ist die formale Ähnlichkeit der christologischen mit der trinitarischen Lehrformel. Jene lautete: ein Wesen in drei Personen. Und diese lautet: eine Person in zwei Naturen. In beiden Fällen fand man einen Begriff, mit dem man die Einheit, und einen, mit dem man die Unterschiedenheit aussagen wollte. Das altkirchliche Denken drang nicht zur Schau der Ganzheit und Vollkommenheit durch. Daher musste man sich damit begnügen, die Einheit und ihre Teilheiten zu einem Paradoxon zusammenzubinden. Daher auch fühlte man sich genötigt, einmal die Einheit zu betonen, ein anderes Mal die Zweiheit.

3.1.4. Neukirchliche Akzente

Nach dem dogmengeschichtlichen Überblick ist nun eine profilierte Darstellung der neukirchlichen Lehre vom Kyrios möglich. Die Unterscheidung von Trinitätslehre und Christologie sollte in der traditionellen Form nicht unkritisch übernommen werden. Denn ihr liegt, wie es der dogmengeschichtliche Überblick gezeigt hat, die Vorstellung eines von Ewigkeit her gezeugten, rein göttlichen Sohnes zu Grunde, der erst in einem zweiten Schritt mit dem irdisch-menschlichen Jesus von Nazareth in eine Beziehung gebracht werden musste. Der neukirchlichen Theologie stehen stattdessen die zwei folgenden Wege offen. Sie kann die ganze Thematik entweder als integrale Trinitätslehre oder als Lehre vom Herrn bzw. Kyrios entfalten. Swedenborg hat sich den Begriff »Trinität« angeeignet (Überschrift WCR 163-188), er distanzierte sich lediglich von der Lehre

²⁶ Das belegt auf eindrucksvolle Weise übrigens auch die Ikonographie. Rochus Leonhardt geht auf zwei Typen von Trinitätsdarstellungen ein: 1. drei gleichgebildete Gestalten und 2. der Gnadenstuhl (Grundinformation Dogmatik: Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, 2008, 234-238).

²⁷ Zu beachten ist hier auch das synonyme Nebeneinander von Hypostase und Person.

²⁸ DH = Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 38. Auflage 1999.

²⁹ Das Insistieren auf einer einzigen Hypostase führte in der Folge zur Lehre von der Enhypostasie, derzufolge die Menschheit Jesu nie für sich, sondern nur und ausschließlich in der Person bzw. Hypostase des Sohnes existiere. Die Menschheit Jesu ist also anhypostatisch (ohne eigene Hypostase) zu denken.

einer Trinität oder Dreiheit von Personen (*doctrina Trinitatis Personarum*, KD 30). Den Begriff »Christologie« hingegen finden wir bei ihm nicht. Das hat einen einfachen Grund: Die im herkömmlichen Sinne christologische Thematik ist bei Swedenborg ein integraler Bestandteil seiner Trinitätslehre. Denn der »Sohn«, im traditionellen Sinne die zweite göttliche Person der Trinität, ist bei Swedenborg »das Menschliche« (WCR 92) und begegnet uns zugleich als Bestandteil der göttlichen Trinität (WCR 164). Die herkömmliche Unterscheidung von Trinitätslehre und Christologie ist vor diesem Hintergrund wenig sinnvoll, eher verwirrend. Daher ist die neukirchliche Trinitätslehre eine integrale, weil hier das »Humanum« des Sohnes ein integraler Bestandteil der trinitarischen Reflexion geworden ist. Die zweite Möglichkeit besteht darin, die neukirchliche Gotteslehre insgesamt als die Lehre vom Herrn oder Kyrios abzuhandeln, wofür ich den Begriff Kyriologie vorschlage. Das Vorbild für diesen Weg ist Swedenborgs Werk »die Lehre des neuen Jerusalems vom Herrn«, das bekanntlich eine der »vier Hauptlehren« enthält. Man kann die beiden Wege auch verbinden und sagen: Die neukirchliche Theologie geht von einer integralen Trinitätslehre aus, deren Integral oder Ganzheitsmoment der Kyrios ist, weswegen sie auch als Kyriologie bezeichnet werden kann.

Das muss nun eingehender dargelegt werden. Der in Abgrenzung vom nizänischen Glauben formulierte Grundsatz der neukirchlichen Trinitätslehre lautet: »Gott ist dem Wesen (*essentia*)³⁰ und der Person (*persona*) nach Einer.« (WCR 2). Die neue Kirche lehrt somit im Unterschied zur dreipersonlichen Trinitätslehre von Nizäa und Konstantinopel eine einpersönliche. Ihre eine und einzige göttliche Person ist der Kyrios Jesus Christus³¹, was dem urchristlichen Bekenntnis entspricht, wie es im Philipperbrief 2,11 überliefert ist. Zur Bezeichnung der Dreiheit verwendet Swedenborg nicht mehr den Begriff »persona«, sondern den Begriff »essentiale«, denn er formuliert: »Diese drei, Vater, Sohn und heiliger Geist, sind die drei Wesensschichten (*essentialia*) des einen Gottes.« (WCR 166). Während man sich auf der Grundlage des nizänischen Glaubens drei nebeneinander angeordnete Personen vorstellen musste, wie sie beispielsweise in der Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rubljow zu sehen sind, kann man sich nun auf der Grundlage des neukirchlichen Glaubens drei Wesensschichten oder wesentliche Bestandteile (*essentialia*) einer einzigen Person vorstellen. Aus dem trinitarischen Nebeneinander ist ein trinitarisches Ineinander geworden. Der Kyrios ist das alles in sich vereinigende Integral der christlich-monotheistischen Kirche.

»Wer von der Gottheit die Vorstellung dreier Personen hat, kann nicht die Vorstellung eines einzigen Gottes haben; auch wenn er mit dem Mund sagt, Gott sei einer, so denkt er sich doch drei. Wer aber von der Gottheit die Vorstellung dreier (ergänze: *essentialia*) in einer Person (*trium in una Persona*) hat, der kann die Vorstellung *eines* Gottes haben, kann *einen* Gott aussprechen und *einen* Gott denken.« (HG 10821). »Wer von der Gottheit die Vorstellung Dreier in einer Person (*Trium in una Persona*) hat, kann die Vorstellung *eines* Gottes haben.« (NJ 289). »Eine sichere und feststehende Wahrheit ist, dass Gott Einer und sein Wesen (*essentia*) unteilbar ist, und dass es eine Trinität (*trinitas*) gibt. Wenn also Gott Einer ist und sein Wesen unteilbar ist, dann folgt daraus, dass Gott eine einzige Person ist. Und wenn eine einzige Person, dann folgt daraus, dass die Trinität in dieser (einen) Person vorfindbar ist (*quod Trinitas sit in illa [sc. persona]*).« (KD 44). »Der dreifaltige oder dreieinige Gott ist nicht der eine Gott, wenn er dreifaltig oder dreieinig in drei Perso-

³⁰ Von Tertullian, dem ersten lateinischen Kirchenschriftsteller, wurden dem lateinischen Westen ursprünglich die trinitarischen Begriffe »*substantia*« und »*persona*« in die Wiege gelegt (*Adversus Praxean* 12,6). Doch seit Augustin spricht man statt von »*substantia*« lieber von »*essentia*«: »Ohne Zweifel aber ist Gott eine Substanz (*substantia*) oder, wenn der Ausdruck besser ist, ein Wesen (*essentia*), – die Griechen sagen dafür *ousia*. Wie nämlich von weisesein Weisheit und von wissen Wissenschaft benannt ist, so ist von sein (*esse*) Wesen (oder Seinsheit, *essentia*) benannt.« (*De trinitate* V 2,3). Dementsprechend ist auch im 1. Artikel der *Confessio Augustana* die Rede vom »Dekret der nizänischen Kirchenversammlung über die Einheit des göttlichen Wesens und die drei Personen (*de unitate essentiae divinae et de tribus personis*)«.

³¹ Siehe die vollständige Fassung der universalen Form des Glaubens der neuen Kirche in WCR 2; ergänzend kann KD 44 hinzugenommen werden.

nen ist, er ist nur dann der eine Gott, wenn das Dreifaltige oder Dreieinige in einer einzigen Person gedacht wird.« (EO 490).³²

Zum weitergehenden Verständnis der neukirchlichen Lehre vom Herrn muss man wissen, dass Herr drei Bedeutungen hat. Erstens »der Herr von Ewigkeit (dominus ab aeterno)« (LH 30), dann ist JHWH gemeint. Zweitens »der in der Zeit geborene Herr (dominus natus in tempore)« (EO 630), dann ist der irdische oder vorösterliche Jesus gemeint.³³ Und drittens der Herr in Ewigkeit (dominus in aeternum), dann ist der erhöhte oder nachösterliche Jesus gemeint. Da der Auferstandene jedoch ältesten Traditionen entsprechend meist einfach nur »Herr« genannt wird (HG 14), ist die Langform unüblich und auch bei Swedenborg nur andeutungsweise belegt, siehe OE 468, WCR 599 und Psalm 110,4. Die drei differenzierenden Zusätze sind sehr eindrücklich in einem Engelwort am Ende der enthüllten Offenbarung vereint: Jesus Christus »ist JHWH, der Herr, von Ewigkeit (ab aeterno) der Schöpfer, in der Zeit (in tempore) der Erlöser und in Ewigkeit (in aeternum) der Neugestalter« (EO 962, KD 119). Die Bedeutungen 2 und 3 sind die im engeren Sinne christlichen. Sie liegen auch dem urchristlichen Schema der doppelten Beurteilung Jesu »nach dem Fleisch« und »nach dem Geist« zu Grunde (Röm 1,3f, siehe auch 1. Tim 3,16, 1. Petr 3,18).³⁴

Wir betrachten nun den vorösterlichen Jesus. Er war der Sohn Gottes (Mk 1,1), das heißt »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte« (WCR 92). Oder mit einer anderen Formulierung Swedenborgs gesagt: »Der Sohn ist das Menschliche des Herrn, das von dem Vater JHWH empfangen und von der Jungfrau Maria in der Zeit geboren wurde.« (LH 30). Er war keineswegs nur ein von Gott besonders inspirierter Mensch, vielmehr war er die Anwesenheit Gottes in der Welt. Innerhalb des Seele-Leib-Schemas bedeutet das, die Seele Jesu war JHWH selbst:

»Die Seele ist das Innerste und Höchste (intimum et supremum) des Menschen.« (WCR 8). »Dieses Innerste oder Höchste kann als Eingang (introitus) des Herrn beim Engel und Menschen und als seine eigentliche Wohnung (domicilium) bei ihnen bezeichnet werden.« (HH 39). Da die Seele bei Swedenborg also das Innerste und Höchste ist, muss in diesem Schema – wenn die Inkarnation nicht zu einer Inspiration verkommen soll – JHWH an die Stelle der Seele treten. Dementsprechend finden wir bei Swedenborg Aussagen wie die folgenden: Die »Seele« Jesu war »das Göttliche des Vaters (Ipsum Divinum Patris)« (LH 29). »Die Seele des Herrn war Jehovah« (HH 86). »Könnte überhaupt noch deutlicher gesagt werden, dass der Herr Seele und Leben aus Jehovah Gott hatte und – da das Göttliche nicht geteilt werden kann – dass das Göttliche des Vaters selbst seine Seele und sein Leben bildete?« (WCR 82). »Die Seele des Herrn war das Leben selbst oder das Sein selbst, das JHWH genannt wird« (HG 2025).³⁵

³² Diese Formel findet sich auch in der Neuoffenbarung durch Jakob Lorber: »Wir halten dafür ... daß Gott nur eine einzige Person ist, welche Person aber in Sich Selbst eigentlich sozusagen aus drei Göttern besteht. Tres in unum!« (RB 2,270,8). »Ich (Jesus) bin, als nun ein Mensch im Fleische vor euch, der Sohn und bin niemals von einem andern als nur von Mir Selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchst eigener Vater von Ewigkeit. Wo anders könnte da der Vater sein als nur im Sohne, und wo anders der Sohn als nur im Vater, also nur ein Gott und Vater in *einer* Person?« (GEJ 8,27,2).

³³ EO 630 lautet: »Aus der ›Lehre des neuen Jerusalems vom Herrn‹ geht ... hervor, dass JHWH, der Schöpfer, der Herr von Ewigkeit (Dominus ab aeterno) ist und dass der Herr, der Heiland und Erlöser, der in der Zeit geborene Herr (Dominus natus in tempore) ist, somit der Herr im Hinblick auf sein Göttlich-Menschliches.«

³⁴ Wolfhart Pannenberg hat darauf hingewiesen, dass aus dem Nacheinander der beiden Stadien »nach dem Fleisch« und »nach dem Geist« im Zuge der Ausbildung der Zweinaturenlehre ein Nebeneinander wurde: »Auf dem Wege zur Zweinaturenlehre hat ... das Schema der doppelten Beurteilung der Person Jesu Christi ›nach dem Fleisch‹ und ›nach dem Geist‹ eine tiefgreifende Umbildung erfahren. Ursprünglich nämlich bezog sich diese doppelte Beurteilung auf die Abfolge zweier ›Stadien‹ der Geschichte Jesu, seines irdischen Weges bis zum Kreuz einerseits, der darauf folgenden Erhöhung durch seine Auferweckung von den Toten andererseits. Schon bei Ignatius ist aus diesem Nacheinander ein Nebeneinander geworden, das dann folgerichtig als Verbindung des Gottessohnes mit dem von Maria geborenen Menschen in ein und derselben Person dargestellt wurde.« (Systematische Theologie, 1991, 2,427).

³⁵ Das anthropologische Schema bei Jakob Lorber ist etwas ausdifferenzierter. Swedenborg kennt als »das Innerste und Höchste« (WCR 8) nur die Seele (anima), wobei sein Seelenbegriff allerdings recht weit gefasst ist, denn immerhin kann er sagen, sie sei »das Sein des Lebens (esse vitae)« (HG 10823, NJ 287). Man kann daher sagen, dass bei Lorber innerhalb des sehr weit gefassten swedenborgschen Seelenbegriffs eine Differenzierung vorgenommen worden ist, nämlich diejenige zwischen Geist und Seele. Man kann aber auch sagen, dass die Neuoffenbarung durch Jakob Lorber zur swedenborgschen Seele noch den Geist hinzufügt. Dann muss man zeigen,

Den Werdegang Jesu charakterisiert Swedenborg mit dem johanneischen Leitwort »verherrlichen«, wie es von Jesus beispielsweise in der folgenden Aussage verwendet wird: »Jetzt wird der Menschensohn verherrlicht, und Gott wird verherrlicht in ihm. Wenn Gott in ihm verherrlicht wird, dann wird auch Gott ihn in sich verherrlichen, und er wird ihn bald verherrlichen.« (Joh 13,31f.). Um dieses Leitwortes willen wird der gesamte Werdegang des vorösterlichen Jesus unter dem Stichwort Verherrlichungschristologie zusammengefasst. Diese Christologie ist nicht ein Appendix der Trinitätslehre, sondern ein integraler Bestandteil derselben. Mit anderen Worten: Die Frage nach dem Göttlichen und dem Menschlichen wird in der neuen Kirche innerhalb der Trinitätslehre beantwortet.

»Verherrlichen« bedeutet »göttlich machen (Divinum facere)« (NJ 300) und ist auf »das Menschliche« des vorösterlichen Jesus zu beziehen. Swedenborg kann diesen Vorgang auch so beschreiben: »Der Herr hat sein Menschliches verherrlicht, das heißt er hat das Menschliche aus der Mutter ausgezogen (exuerit) und das Menschliche aus dem Vater angezogen (induerit), welches das Göttlich-Menschliche ist« (OE 205).³⁶ Dieses Ausziehen oder Ablegen (exuere) bedeutet nicht, dass irgendetwas von der Verherrlichung ausgenommen war. Im Gegenteil, es ist der Ausdruck der vollständigen Überwindung oder Entwindung Jesu aus dem Machtbereich des angeborenen Bösen. Denn Swedenborg schreibt auch: »Der Herr hat das natürliche Menschliche bis zum Letzten desselben (usque ad ultima ejus)³⁷ verherrlicht, weswegen er mit dem ganzen Körper auferstanden ist« (GLW 221)³⁸. Der Herr allein vollbrachte »eine Entsprechung alles Körperlichen mit dem Göttlichen (correspondentia omnium quae corporis cum Divino)« (HG 1414). Das leere Grab ist der Ausdruck des vollen Sieges. Das im Zuge der Verherrlichung ausgezogene Menschliche ist »das schwache (infirmum) Menschliche von der Mutter« (HG 4692) oder »das ganze Geerbte (hereditarium) von der Mutter« (HG 3036), »aus dem das Böse und Falsche« ständig anbrundet (HG 3036). Seine Verherrlichung oder Vergöttlichung errang Jesus durch ständige Versuchungen und Siege bis hin zum Kreuz, so dass er schließlich »alles Mütterliche im Grab« (De Athanasii Symbolo 161) ablegen und als derjenige auferstehen konnte, demgegenüber Thomas das erste, noch jungfräuliche Bekenntnis der Christenheit ablegte: »Mein Herr (kyrios) und mein Gott (theos)« (Joh 20,28).

Das Ergebnis der Verherrlichung nennt Swedenborg »das Göttlich-Menschliche« (Divinum Humanum). Es ist das nun vollständig angezogene oder angeeignete »Menschliche aus dem Vater« (Humanum ex patre, NJ 295), es ist »das verherrlichte Menschliche« (Humanum glorificatum, HG 5256, EO 962). Mit dieser Kernformel der Verherrlichungschristologie – »Divinum Humanum« (das Gottmenschliche) – will Swedenborg »die vollständige Vereinigung (plena Unitio) des Göttlichen

dass der swedenborgsche und der lorbersche Seelenbegriff bis zu einem gewissen Grad deckungsgleich sind. Und tatsächlich sind beide Seelenbegriffe durch die Idee des Aufnehmens miteinander verbunden. Swedenborg schreibt: »Die Seele ist nicht in sich selbst das Leben, sondern sie ist eine aufnehmende Form des Lebens von Gott (anima ... non est vita in se, sed est recipiens vitae a Deo)« (SK 8). Und Lorber schreibt: »Die Seele ist das Aufnahmeorgan für alle endlos vielen Ideen des Urgrundes, aus dem sie wie ein Hauch (hebr. nephesch) hervorgegangen ist.« (EM 52,4). Ich muss in dieser Frage hier keine Entscheidung fällen. Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang nur, dass die Neuoffenbarung durch Lorber aufgrund ihres ausdifferenzierteren anthropologischen Schemas jedenfalls die Möglichkeit eröffnet, die Anwesenheit JHWHs in Jesus mit dem Geist in Beziehung zu setzen. Daraus ist allerdings ein »christologischer Streit« um die Seele Jesu entstanden. Die Frage lautet: Muss man auch auf der Grundlage der Lorberschriften annehmen, dass die Seele Jesu göttlich (von oben) ist oder kann sie auch aus der Naturseelenentwicklung (von unten) stammen?

³⁶ Das bedeutet auch, »dass der Herr in Bezug auf sein verherrlichtes Menschliches weder Marias noch Davids Sohn ist.« (LH 35). Daher ist es nicht angemessen, Maria als Gottesmutter zu bezeichnen (vgl. WCR 102). Das Konzil von Ephesus im Jahr 431 sanktionierte den Titel Gottesgebärerin (theotokos) für Maria.

³⁷ Aus HG 10125 geht hervor, dass »ultima« (das Letzte oder Äußerste) hier »die Knochen und das Fleisch« meint.

³⁸ Siehe auch HG 10125: »... Aus diesem Grund nahm der Herr sein ganzes Menschliches, das er verherrlicht, das heißt aus sich heraus göttlich gemacht hatte, in den Himmel mit, und nichts davon ließ er im Unterschied zu jedem anderen Menschen im Grab zurück.«

und des Menschlichen« im Herrn zum Ausdruck bringen (LH 34).³⁹ Das Menschliche des nach-österlichen Herrn ist göttlich und somit ist es dem Menschlichen eines anderen Menschen nicht mehr gleichartig.

»Aus dem Gesagten ist ersichtlich, wie groß der Irrtum derjenigen ist, die das Menschliche des Herrn, nachdem es verherrlicht worden ist, dem Menschlichen eines anderen Menschen gleichartig (simile) machen ...« (HG 4727).

Swedenborg widerspricht mit seiner Konzeption des Gottmenschlichen direkt dem Glaubensbekenntnis von Chalkedon aus dem Jahre 451 nach Christus, denn dort heißt es unter Verwendung des nizänischen »wesensgleich«:

Unser Herr Jesus Christus »ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde« (DH 301).

Und so lehnt Swedenborg schließlich auch die Zwei-Naturen-Lehre ab:

»Dass sie (die meisten in der Christenheit) das Göttliche und das Menschliche des Herrn in zwei Naturen (in binas naturas) unterschieden und sagten, der Herr sei Gott aus der Natur des Vaters und Mensch aus der Natur der Mutter, kam daher, weil sie nicht wussten, dass der Herr, als er sein Menschliches völlig verherrlichte, das Menschliche aus der Mutter ablegte und das Menschliche aus dem Vater anzog« (OE 183). »... sie (die Christen) teilen den Herrn gleichsam in zwei Personen, die sie Naturen nennen (distinguunt Dominum in binas quasi personas, quas vocant naturas)« (OE 807). »Die christliche Kirche verehrt zwar in der Liturgie (in externo cultu) das Menschliche des Herrn als das Göttliche, vor allem im heiligen Abendmahl ..., aber in ihrer Lehre macht sie sein Menschliches nicht zum Göttlichen, denn sie unterscheidet zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen Natur (distinguunt enim inter naturam Divinam et naturam humanam)« (HG 4692). »... der Mensch hat das Göttliche vom Menschlichen im Herrn getrennt und (ihn) in zwei Naturen (in binas naturas) unterschieden« (HG 10125).⁴⁰

Man unterscheidet die immanente und die ökonomische Trinität, das heißt die von Ewigkeit her bestehende Wesenstrinität und die sich in der Heilsgeschichte manifestierende Offenbarungstrinität. Die neukirchliche Trinitätslehre ist im Kern eine des ökonomischen oder heilsgeschichtlichen Typs, denn Swedenborg schreibt: »Die Trinität bestand nicht vor der Erschaffung der Welt, sondern wurde für die Zeit nach der Menschwerdung Gottes vorgesehen und verwirklicht, und zwar im Herrn, unserem Gott, dem Erlöser und Heiland Jesus Christus.« (Überschrift WCR 170-171).⁴¹

Gleichwohl lassen sich bei Swedenborg Ansätze zu einer immanenten Trinität erkennen. Zwar lehnt er die Vorstellung eines Sohnes von Ewigkeit ausdrücklich ab (WCR 83, LH 19), aber eigentlich lehnt er nur das Element der Person innerhalb dieser Vorstellung ab. Wenn das klar ist, dass Gott dem Wesen und eben auch der Person nach Einer ist (WCR 2), dann ist auch für die neukirchliche Theologie die Rede von einem Sohn von Ewigkeit wieder möglich. So kann Swedenborg schreiben: »Der Sohn Gottes von Ewigkeit war das göttliche Wahre im Himmel.« (HH 86.5)⁴². Und an einer anderen Stelle formuliert er das so: »Der Sohn von Ewigkeit war das Göttlich-Menschliche von Ewigkeit, und das war das hervorgehende Göttliche, aus dem der Himmel sein Dasein hat, also das Göttliche, das den Himmel formt.« (De Athanasii Symbolo 62). Der prominente neutestamentliche Hintergrund all dieser Formulierungen ist natürlich der Logos des Johannes-evangeliums. Ihn berücksichtigt Swedenborg, indem er schreibt: »JHWH Gott kam als das göttliche Wahre, als der Logos, herab ...« (WCR 85). Unter dem Logos ist das göttliche Wahre oder die

³⁹ Zur Definition von »Divinum Humanum« diene auch OE 26: »Wir verwenden den Begriff »das Göttlich-Menschliche«, weil der Herr sein Menschliches göttlich gemacht hat, als er in der Welt war, er hat es nämlich mit dem Göttlichen, das seit der Empfängnis in ihm war, vereint (univit)«.

⁴⁰ Man beachte in diesem Zusammenhang auch Swedenborgs Äußerungen zur unio hypostatica in WCR 137 und EO 565.

⁴¹ Einen ähnlichen Gedanken fand ich bei Jakob Lorber: »Da aber der Vater schon von Ewigkeit her wußte, was Er tun wird, so war ja der Gottmensch Jesus auch schon von Ewigkeit her »im Vater«, manifestierte Sich aber als »Gottmensch« erst dann leibhaftig, da Sich der Vater Selbst offenkundig ausgesprochen hatte!« (Himmelsgaben Bd. 2, 27. April 1842, Abschnitt 10).

⁴² In NJ 305 steht dieselbe Formulierung, jedoch mit einer Ausnahme: Statt »der Sohn Gottes« steht »das Göttlich-Menschliche«.

göttliche Weisheit zu verstehen (WCR 85). Die traditionsgeschichtliche Analyse hat ergeben, dass der johanneische Logos über die alttestamentliche Sophia, das bedeutet Weisheit, bis zum Sprechen Gottes in Genesis 1 zurückreicht. Der Sohn von Ewigkeit ist so gesehen die Auswortung oder Ausformung des Unausprechlichen, des Ewigen, des Namenlosen, er ist die Offenbarungsgestalt des unsichtbaren Gottes, die zugleich der Grund oder das Prinzipium aller Dinge ist und somit eben auch der Grund der neuen Schöpfung. Wenn Swedenborg schreibt: »Das Wesen Gottes ist die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit.« (Überschrift WCR 36-48), dann ist in dieser Aussage im Ansatz bereits wieder eine immanente Trinität enthalten.⁴³ Swedenborg greift somit die Wahrheitsmomente der altkirchlichen Theologie auf. Es geht ihm bei seiner Neufassung der Trinitätslehre eigentlich nur um die Überwindung der äußerst missverständlichen Rede von drei göttlichen Personen.⁴⁴

Aus alledem folgt, die neue Kirche verlässt das gemeinsame Fundament der alten Kirchen. Sie verlässt das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum aus dem Jahre 381 nach Christus, »das bis in die Gegenwart hinein die ganze Christenheit eint wie kein zweites« (HDThG 1,209). Sie verlässt außerdem das Chalkedonense aus dem Jahre 451, das »für die orthodoxe, die katholische und die evangelische Kirche bis heute die verbindliche Lehrgrundlage bildet«⁴⁵. Das neue Jerusalem wird auf einem neuen Fundament erbaut, auf der Erkenntnis der Einheit der Personen und Naturen im Kyrios Jesus Christus.

3.2. Die Überwindung des lateinischen Erbes

3.2.1. Begriffsbestimmung

Das lateinische Erbe ist mit den Namen Augustin und Martin Luther verbunden. Inhaltlich stehen die Sünden- und Gnadenlehre Augustins, dem die Kirche den ehrenvollen Titel »doctor gratiae«, Lehrer der Gnade, verliehen hat, und die Rechtfertigungslehre Luthers zur Diskussion.

Augustin führte das Thema Gnade als das eine neue große Dogma ein, »das die Lehrentwicklung der abendländischen Kirche vom griechischen Osten unterscheidet und an dem sich das Abendland in der Reformationszeit kirchlich spaltet.« (HDThG 1,446). Augustin fasste das spätantike Kulturerbe zusammen und wurde zur Grundlage für das frühmittelalterliche Geistesleben. Sein überragender Einfluss erstreckte sich bis in die Zeit der Reformation, indem Luther Augustin als kirchliche Autorität außerordentlich schätzte und sich bei seiner Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre an ihm orientierte.⁴⁶ Gleichzeitig muss man sehen, dass sich Augustins Bedeutung auf die Westkirche beschränkte, im griechischen Osten hat er keine besondere Rolle gespielt. Daher können wir Augustin und selbstverständlich auch Luther als die beiden größten Repräsentanten des lateinischen Erbes ansehen.

Anhand dieser beiden herausragenden Gestalten soll das Problem der abendländischen Gnadenlehre, des »allein aus Gnade« (sola gratia), dargestellt werden. In dem berechtigten Interesse, den Anfang oder das Principium des Heilsprozesses im Herrn zu verankern, verstand man es

⁴³ Dieser Ansatz wird in den Neuoffenbarungen durch Jakob Lorber ausgebaut. Dort lesen wir beispielsweise: »Was und wer ist denn der Vater? Sehet und vernehmet: Die ewige Liebe in Gott ist der Vater! - Was und wer ist denn der Sohn? Was aus dem Feuer der Liebe hervorgeht, das Licht, welches da ist die Weisheit in Gott! Wie aber Liebe und Weisheit eines ist, so sind auch Vater und Sohn eins!« (GEJ 2,32,6).

⁴⁴ Daher kann Swedenborg ohne Bedenken schreiben: »Die Athanasische Glaubenslehre stimmt mit der Wahrheit überein, wenn man nur unter der Trinität der Personen eine Trinität der Person versteht, die im Herrn verwirklicht ist.« (Überschrift LH 55-61).

⁴⁵ Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1, 1995, 183.

⁴⁶ Siehe beispielsweise Bernhard Lohse: »Neben dem Ockhamismus hat die bei weitem größte Bedeutung für den jungen Luther sein Ordensvater Augustin gehabt. Luther selbst hat erklärt, daß er die Hochschätzung Augustins nicht seinem Orden (Augustiner-Eremiten, TN), sondern seinem eigenen Studium verdanke.« Lohse verweist auf WAB 1 Nr. 27,19-24 vom 19.10.1516 an Spalatin. (HDThG 2,3).

nicht, den Menschen, der sich als freies, selbsttätiges Wesen empfindet, in diesen Prozess zu integrieren.

3.2.2. Biblische Grundlagen

Die folgenden Bibelstellen richten unseren Blick auf einen scheinbar widersprüchlichen Befund. Der Erlanger Systematiker Friedrich Mildenerger hat ihn so beschrieben: »Es ist nicht leicht nachzuvollziehen, wenn man einerseits den Menschen auffordert, sich für das Angebot des Evangeliums zu entscheiden, und ihm dann im zweiten Satz erklärt, dass er zu einer solchen Entscheidung nicht fähig ist.«⁴⁷ Das sind zwar die Worte eines systematischen Theologen, gesprochen im Hinblick auf dogmatische Entwürfe, aber auch als Ausleger der Bibel kann man den Finger auf diese Paradoxie der biblischen Botschaft legen. Wir wollen das tun, uns dabei aber auf das Neue Testament beschränken.

Einerseits ruft es uns zur Tat auf. Nach Markus begann Jesus seine Verkündigung des Evangeliums Gottes mit den Worten: »Erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist das Reich Gottes. Kehrt um (tut Buße) und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15). Zwei Imperative! Der Mensch wird aufgefordert, umzukehren, seinem Leben eine neue Richtung zu geben und der Guten Botschaft sein Vertrauen zu schenken. Die Bergpredigt beendet Jesus mit den Worten: »Jeder, der diese meine Worte hört und danach handelt, ist einem klugen Manne gleich, der sein Haus auf Fels gebaut hat.« (Mt 7,24). Hören und Handeln sind hier ebenso untrennbar miteinander verwoben wie in dem von Luther ungeliebten Jakobusbrief: »Seid aber Täter des Wortes, nicht bloß Hörer, die sich selbst betrügen.« (Jak 1,22). Im Bild vom Weltgericht (Mt 25,31-46) spielt das Sola-fide keine Rolle, entscheidend sind die Werke. Und auch Paulus, der Kronzeuge der Rechtfertigungslehre, kennt das Gericht nach den Werken: »Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit ein jeder empfangt, was seinen Taten entspricht, die er zu Lebzeiten getan hat, seien sie gut oder böse.« (2. Kor 5,10). »Denn nicht die, die das Gesetz hören, sind bei Gott gerecht, sondern diejenigen, die tun, was das Gesetz sagt, werden gerecht gesprochen werden.« (Röm 2,13). Nach dem Johannesevangelium gab der scheidende Jesus seiner Gemeinde ein neues Gebot mit auf den Weg: »Ein neues Gebot gebe ich euch: dass ihr einander liebt. Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger (Schüler) seid: Wenn ihr bei euch der Liebe Raum gebt.« (Joh 13,34). Darum gilt summa summarum: »Was nennt ihr mich Herr, Herr! und tut nicht, was ich sage?« (Lk 6,46).⁴⁸

Andererseits geht aus dem Neuen Testament ebenso deutlich hervor, dass der Mensch auf dem spirituellen Weg ganz und gar aus dem Herrn lebt. Aus eigener Kraft kommt er nicht wirklich voran, im Gehen bleibt er stehen. Johannes der Täufer sagte: »Keiner kann sich etwas nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist.« (Joh 3,27). Und Jesus belehrte seine Jünger mit dem Bildwort vom Weinstock und den Reben: »Bleibt in mir, und ich bleibe in euch. Wie die Rebe aus sich heraus keine Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so könnt auch ihr es nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun.« (Joh 15,4f.)⁴⁹. Die geforderte Frucht ist nur aus dem Saft des göttlichen Geistes produzierbar, aus dem Pneuma. Bei Lukas finden wir ein drastisches Wort über den Stand des Dieners: »So sollt auch ihr, wenn ihr

⁴⁷ Friedrich Mildenerger, Heinrich Assel, Grundwissen der Dogmatik: Ein Arbeitsbuch, 1995, 150.

⁴⁸ In HH 471 bietet Swedenborg eine Zusammenstellung von Bibelstellen, die zeigen sollen, »dass der Mensch nach seinen Taten und Werken gerichtet und belohnt wird«. Auch in WCR 483 bietet er eine Sammlung von Stellen, »die dem Menschen gebieten, Gottes Willen zu tun und zu glauben«.

⁴⁹ Die Verwurzelung der Werke »in Gott« taucht auch in dem johanneischen Wort über das Wesen des Gerichts auf: »Dies aber ist das Gericht: Das Licht ist in die Welt gekommen, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse. Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht aufgedeckt werden. Wer aber tut, was der Wahrheit entspricht, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Werke in Gott (en theo) getan sind.« (Joh 3,19-21).

alles getan habt, was euch aufgetragen ist, sagen: Unnütze Knechte sind wir; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.« (Lk 17,10)⁵⁰. Dogmengeschichtlich sind einige Äußerungen des Paulus sehr wirksam geworden: »Es liegt also nicht an jemandes Wollen oder Mühen, sondern an Gott, der sein Erbarmen zeigt.« (Röm 9,16). »Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, zu seinem eigenen Wohlgefallen.« (Phil 2,13). »So halten wir nun fest, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.« (Röm 3,28).

Eine erste Brücke über diese Schlucht möchte ich mit einem Wort aus der Offenbarung des Johannes bauen: »Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer immer auf meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich einkehren und das Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir.« (Offb 3,20). Der Mensch kann hören und öffnen, er kann aufnehmen, er kann einlassen, er kann seinen Widerstand aufgeben. Aber was wäre das alles ohne die Anwesenheit des Herrn, ohne sein Bemühen um Einlass, ohne die Feier des gemeinsamen Mahles, aus der die Kräftigung zum Leben aus dem Geiste kommt? All das wäre eine Braut ohne Bräutigam, ein weißes Kleid ohne den Kuss aus dem Munde des Einen. Der Mensch ist die Schale, und allein der Herr trinkt sie.

3.2.3. Dogmengeschichtlicher Überblick

Anhand der Sünden- und Gnadenlehre Augustins möchte ich das Problem im dogmatischen Erbe der lateinischen Kirche umreißen, das von einem neukirchlichen Standpunkt aus so formuliert werden kann: Wie verhalten sich die göttliche Einwirkung (*operatio*) und die menschliche Mitwirkung (*cooperatio*) zueinander? Bei der Beantwortung dieser Frage steht Augustins Konzeption der Gnade im Mittelpunkt. Beginnen muss ich jedoch mit seiner Lehre von der Ursünde.

Sie basiert auf einer Fehlübersetzung von Römer 5,12, in welcher der Adam des Paradieses als die umfassende Einheit verstanden wurde, »in dem alle gesündigt haben (in quo omnes peccaverunt)«. Heute übersetzt man die griechische Wendung, die in Augustins Bibel mit »in quo« wiedergegeben war, mit »weil«, so dass Römer 5,12 heute so lautet: »Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.« Für Augustin aber waren wir alle jener eine Adam und haben »in ihm« gesündigt. Das ist die Sünde in der Ursprungssituation unseres geschichtlichen Dasein, Augustin nennt sie »peccatum originale« (Ursünde oder Ursprungssünde). Adams Zustand vor dem Fall war durch den uneingeschränkten Gebrauch des *liberum arbitrium* gekennzeichnet, der freien Entscheidung des Willens für das Gute oder das Böse. Von ihm war das »*posse non peccare*« aussagbar, die Fähigkeit, nicht zu sündigen. Nach dem Fall aber ist von ihm nur noch das »*non posse non peccare*« aussagbar, die Unfähigkeit, nicht zu sündigen.⁵¹ Er unterliegt nun der »Notwendigkeit zu sündigen« (*necessitas peccandi*)⁵². Und die Menschheit insgesamt ist nun »eine Masse der Verlorenheit« (*massa perditionis*)⁵³. Wir werden sehen, dass Swedenborg diesen anthropologischen Pessimismus in gewisser Weise teilt. Wir werden uns dann aber die Frage stellen müssen, wie man von diesem sündhaften Haufen überhaupt noch eine Mitwirkung im Heilsgeschehen und somit einen freien Willen im religiösen, nicht bloß psychologischen Sinne aussagen kann.

⁵⁰ Bei Jakob Lorber lautet dieses Wort so: »Herr, nur Du hast das alles getan; wir aber waren aus unserm Selbstischen nur faule und unnütze Knechte!« (GEJ 6,144,5).

⁵¹ Das »*posse non peccare*« ist in *De correptione et gratia* 12,33 belegt: »Die erste Freiheit des Willens bestand also in der Fähigkeit, nicht zu sündigen (Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare)«. Und das »*non posse non peccare*« ist in *De natura et gratia* 49,57 belegt: »Deshalb aber ist uns die Fähigkeit, nicht zu sündigen, nicht eigen; und auch wenn wir den Wunsch hätten, die Unfähigkeit, nicht zu sündigen, zu erlangen, so könnte uns die Unfähigkeit, nicht zu sündigen, dennoch nicht zu eigen werden (Quia vero posse non peccare nostrum non est, et, si voluerimus non posse non peccare, non possumus non posse non peccare)«.

⁵² Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 2: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, 1953, 513.

⁵³ *De gratia Christi et de peccato originali* 2,29,34

Augustin konzipierte die Gnade als den absoluten Anfang des Heilsprozesses. »Die Gnade ist voraussetzungslos und wird ohne Bedingungen gegeben: das ist der Kernsatz der augustini- schen Gnadenlehre.«⁵⁴ Die unbedingte Voraussetzungslosigkeit der Gnade kommt in ihrem Cha- rakter als Geschenk zum Ausdruck. Die ebenso einprägsame wie berühmte Formulierung Augu- stins für diesen Sachverhalt lautet: »Gnade ist überhaupt keine Gnade, wenn sie nicht umsonst, das heißt ein Gnadengeschenk ist (*Gratia vero, nisi gratis est, gratia non est*)«⁵⁵ Im Lateinischen liegt hier ein Wortspiel mit *gratia* und *gratis* (Gnade und umsonst) vor. Die unbedingte Voraus- setzungslosigkeit der augustinischen Gnade zeigt sich auch darin, dass sie allen denkbaren er- sten Schritten seitens des Menschen vorausgeht. So geht sie erstens dem Glauben voraus. Au- gustin schreibt gegen Ende seines Lebens rückblickend: »Ich dachte (früher) irrträglich, dass der Glaube, durch den wir an Gott glauben, nicht ein Geschenk Gottes sei, sondern in uns durch uns selbst«⁵⁶ Der Glaube also als Geschenk Gottes, gratis gegeben. So geht die Gnade zweitens auch jedem menschlichen Wollen voraus: »Gott selbst wirkt den Anfang, dass wir wollen, und wenn wir den Willen haben, vollendet er durch Mitwirken«⁵⁷

»Denn wenn ›Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen‹ nur deswegen gesagt ist, weil der Wille des Menschen allein nicht genügt, damit wir gerecht und richtig leben, es sei denn, uns würde durch das Erbarmen Gottes geholfen, dann kann man so argumentieren: Also liegt es nicht am Erbarmen Gottes, sondern am Wollen des Menschen, da das Erbarmen Gottes allein nicht genügt, wenn nicht die Zustimmung unseres Willens hinzukommt. Jedoch ist es klar, daß wir umsonst Wollen, wenn sich Gott nicht erbarmt; aber ich weiß nicht, wie man sagen könnte, Gott erbarme sich umsonst, wenn wir nicht wollen. Wenn Gott sich nämlich erbarmt, wollen wir auch. Folglich fällt es auch unter das Erbarmen Got- tes, daß wir wollen.«⁵⁸

Die Gnade wird im Denken Augustins zu einem absolutistischen Gönner, für den die Menschen nur noch Spielfiguren sind im seinem Himmel-und-Hölle-Spiel. Der dunkle Schatten einer sol- chen Gnadenlehre ist die Prädestinationslehre. So ließ denn auch Augustin seine Gnadenlehre ganz in der Prädestinationslehre aufgehen.⁵⁹ Gnade in ihrer vollkommenen Unverdientheit ist nichts anderes als Prädestination:

»Zwischen Gnade und Prädestination besteht nur dieser Unterschied, daß die Prädestination die Vorberei- tung der Gnade, die Gnade aber das Geschenk selbst ist (*Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tan- tum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio*).«⁶⁰

Im 16. Jahrhundert entbrannte erneut ein Streit um die Gnade. Im Mittelpunkt diesmal stand der Wittenberger Theologieprofessor und Augustiner Martin Luther. Im Zusammenhang seiner Lehre von der Rechtfertigung des Menschen *sola gratia* (allein aus Gnade), *sola fide* (allein durch den Glauben) begegnen uns erneut die augustinischen Elemente, der Geschenkcharakter der Gnade, die Aufhebung des freien Willens und die Prädestinationslehre. In seinem Selbstzeugnis von 1545 charakterisiert Luther die »Gerechtigkeit Gottes«, die passive, die rechtfertigende, als »das Geschenk der Gnade Gottes«:

»Ich begann, die Gerechtigkeit Gottes als die zu verstehen, in der der Gerechte durch das Geschenk der Gnade Gottes lebt, nämlich aus Glauben, und dass die Meinung diese ist: durch das Evangelium wird die Gerech- tigkeit Gottes geoffenbart, nämlich die ›passive‹ Gerechtigkeit, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: der Gerechte lebt aus Glauben.«⁶¹

⁵⁴ Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 1, 1985, 271

⁵⁵ Enchiridion 28,107; vgl. *Retractationes* I,9,4: *gratia ... gratis datur*

⁵⁶ *De praedestinatione sanctorum* 3,7

⁵⁷ *De gratia et libero arbitrio* 17,33

⁵⁸ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I q. II 12

⁵⁹ »Die konsequente Betonung der Notwendigkeit des ›Geschenks des Beharrens‹ sowie auch die Auffassung über die Unfreiheit des Willens zeigen, daß Augustins Gnadenlehre mit einer gewissen inneren Zwangsläufigkeit zur Prädestinationslehre weiterentwickelt werden mußte.« (Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 1986, 119f.).

⁶⁰ *De praedestinatione sanctorum* 10,19; HDThG 1,461

⁶¹ Martin Luther, Vorrede zum 1. Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften (1545), in: WA 54, 186, 5-13. Im »Selbstzeugnis« äußert Luther auch, dass er nach seiner Entdeckung Augustins Schrift »*De spiritu et lit-*

Starke Gnade verursacht Auszehrung des freien Willens. Diesem Gesetz konnte sich auch Luther nicht entziehen. Es blieb dem Humanisten Erasmus von Rotterdam vorbehalten, »alle zweitrangigen Fragen beiseite zu lassen und ausschließlich das Problem von Gnade und Willensfreiheit zu erörtern, von dem auch Luther der Meinung war, daß es sich hier um den Kern der Dinge handle.« (HDThG 2,34). In der Auseinandersetzung mit Erasmus lehnt Luther jegliche Freiheit des Willens ab. Er verglich in Aufnahme und Abwandlung eines alten Bildes den menschlichen Willen mit einem Lasttier: »Wenn Gott darauf sitzt, will es und geht es, wohin Gott will ... Wenn Satan darauf sitzt, will es und geht es, wohin Satan will, und es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, es festzuhalten und in Besitz zu nehmen.«⁶² Und so ist es denn auch keine Überraschung mehr, dass Luther in »De servo arbitrio« »eine schroffe Prädestinationslehre« vertreten hat.⁶³

Obwohl es infolge der Reformation zur Kirchenspaltung im lateinischen Westen gekommen ist, kann man doch einen Sola-gratia-Konsens im katholisch-evangelischen Erbe feststellen. Zu diesem Ergebnis kam schon Swedenborg (KD 19), und das hat auch die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« klargestellt, die am 31. Oktober 1999 von Kardinal Cassidy, dem Präsidenten des Rates für die Einheit der Christen, und Bischof Krause, dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, unterzeichnet wurde. Diese Erklärung zählt zu den maßgeblichsten Fortschritten der Ökumene in der jüngsten Vergangenheit. Darin bekennen beide Kirchen gemeinsam:

»Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.«

Der dogmengeschichtliche Überblick mündet in die Erkenntnis eines Gesetzes: Immer dann, wenn das ganze Gewicht auf das Werk Gottes gelegt wird, wird das Tun des Menschen unwichtig. Entweder Gnade oder Freier Wille, entweder Erlösung durch Jesus Christus oder Moralismus. Angesichts dieser anscheinend unentrinnbaren Alternative interessiert uns nun Swedenborgs Aufarbeitung des lateinischen Erbes.

3.2.4. Neukirchliche Akzente

Swedenborg geht in Bezug auf den Menschen von ähnlichen Voraussetzungen aus wie die Erbsündenlehre. Der Mensch an sich ist nichts als böse.

»Der Mensch aus sich (homo ex se) ist nichts als böse.« (HG 8480). »Der Mensch aus sich (homo ex se) ist eine Hölle.« (HG 9937). »Das Eigene (= die Ichstruktur) des Menschen (proprium hominis) ist nichts als böse.« (HG 8943). »Denn es ist sein Erbböses (malum hereditarium).« (HH 558). »Der ganze Mensch (totus homo) ist aus lauter Begierden und infolgedessen auch aus lauter Falschheiten zusammengesetzt.« (HG 59). »Der Mensch ist nichts als böse, er ist eine Zusammenballung von Bösem (congeries malorum), sein ganzer Wille ist nur böse.« (HG 987).⁶⁴

tera« gelesen und dort wider Erwarten gefunden habe, dass Augustin die Gerechtigkeit Gottes ähnlich versteht (HDThG 2,20).

⁶² WA 18,635,17-22, zitiert nach HDThG 2,38.

⁶³ »Luther hatte vor allem in »De servo arbitrio« einerseits vor der Beschäftigung mit den Geheimnissen der Gottheit gewarnt, andererseits jedoch eine schroffe Prädestinationslehre vertreten ...« (HDThG 2,134). »Die Verbindung der Gnade mit dem Alles-Wirken Gottes bildet den Ausgangspunkt für die vor allem in »De servo arbitrio« dargelegten Gedanken Luthers über die Prädestination.« (Bengt Hägglund, Geschichte der Theologie: Ein Abriß, 1993, 179).

⁶⁴ Dieser anthropologische Pessimismus kommt beim »modernen« Menschen natürlich nicht gut an. Er hört lieber, was ihm Arno Plack im Geiste Rousseaus sagt: Die Gesellschaft sei das Böse, sie entstelle den Menschen, mache ihn krank und aggressiv. Daher müsse sie so verändert werden, dass sich die ursprüngliche Natur des Menschen, »die ja nicht böse sein kann«, ungehinderter als jetzt entfalten kann (vgl. Die Gesellschaft und das Böse,

Swedenborg hat die Idee einer »Erbsünde« im Prinzip übernommen. Das belegen Aussagen wie die folgende: »In der Kirche weiß man (in ecclesia notum est), dass jeder Mensch mit dem Hang zum Bösen geboren wird, weshalb er vom Mutterleib an nichts als böse ist.« (WCR 520). Swedenborg hat an der herkömmlichen Erbsündenlehre allerdings ein paar bedeutsame Korrekturen vorgenommen. Diese macht man sich am besten anhand des terminologischen Wechsels klar, der darin besteht, dass Swedenborg statt von »peccatum originale« (Ursünde) von »malum hereditarium« (Erbböse) spricht.⁶⁵ Der Wechsel von »Sünde« auf »das Böse« hängt mit dem Tatcharakter von Sünde zusammen: »Sündigen bedeutet das Böse und Falsche mit innerer Beteiligung und aus dem Willen tun und denken« (HG 8925). Mit dem Erbbösen hingegen ist die Vorstellung des Tuns nicht unmittelbar verbunden: »Nur wenige wissen, was das Erbböse ist. Man meint, es sei das Tun des Bösen, es ist aber das Wollen und von daher das Denken des Bösen.« (HG 4317). Das Böse und die Sünde sind also unterschieden wie Potentialität und Aktualität.⁶⁶ Deswegen wird auch niemand aufgrund des angeborenen Bösen zur Verantwortung gezogen: »Niemand erduldet im anderen Leben wegen seines Erbbösen eine Strafe oder Qual, sondern wegen des Tatbösen (actualia mala), das er selbst begangen hat.« (HG 966).⁶⁷ Der Wechsel von »originale« auf »hereditarium« ist ebenfalls leicht nachvollziehbar. Da der Adam der Genesis für Swedenborg nicht der erste Mensch war, sondern die älteste Kirche, konnte er die Sünde natürlich nicht auf eine Tat des ersten Menschen zurückführen. Gleichwohl lehrt auch Swedenborg, dass das angeborene Böse über die Eltern, die Großeltern usw. in einer langen Kette bis auf fernste Vorfahren zurückgeht.

»Bezüglich des Erbbösen glaubt man heutzutage in der Kirche, dass es von dem ersten Elternpaar herkomme ... Aber die Sache verhält sich nicht so. Das Erbböse hat seinen Ursprung vielmehr bei den eigenen Eltern, den Großeltern, den Urgroßeltern und so weiter.« (HG 4317, vgl. auch HG 3701).

Swedenborg setzt also in der Gegenwart ein und geht von da aus zurück. Herkömmlicherweise setzt man in der Vergangenheit bzw. im Garten Eden ein, von wo aus die Ursünde durch alle Zeiten und Generationen weitergegeben wird. Doch auch Swedenborg kommt mit seiner Betrachtungsweise letztlich in einer Urzeit an, in der Zeit der ältesten Kirche.⁶⁸ Dort ist die Verdorbenheit des menschlichen Willens entstanden.

Seiner Exegese der Urgeschichte der Genesis entnehmen wir das folgende Bild. Am Ende der mythischen Zeit der ältesten Kirche wandelte sich der Wille (voluntas) in Begierde (cupiditas), siehe HG 105, 585, 652. Die obige Aussage, nach welcher der Mensch aus sich nichts als böse ist, muss man daher präzisieren. Sie betrifft genau genommen den menschlichen Willen, die Wallungen seines Verlangens (cupiditas): »Der Mensch ist nichts als böse, er ist eine Zusammenhäufung von Bösem, sein ganzer Wille ist weiter nichts als böse.« (HG 987). »Das Wollen des Menschen oder sein Wille ist nichts als böse.« (HG 999).

Mit dem Wechsel von »Sünde« auf »das Böse« ist die Lokalisation des angeborenen Übels in der Hemisphäre des Wollens verbunden. In diesem Bereich ist der Mensch durch und durch korrumpiert. In dem anderen Bereich seines Humanums, dem der intellektuellen Ansprechbarkeit,

1977, 339). Der Auslagerung des Bösen aus dem anthropologischen in den soziologischen Raum entspricht es, dass »böse« als Urteil über Menschen vermieden wird. Die Baseler Philosophieprofessorin Annemarie Pieper stellt fest: »Es fällt auf, dass wir in unseren alltagssprachlichen Urteilen über Menschen und Handlungen das Wort böse selten verwenden. Stattdessen sagen wir lieber, X habe *falsch* gehandelt, oder schreiben Z einen *schlechten* Charakter zu.« (Gut und Böse, 2002, 11).

⁶⁵ Von »peccatum originale« spricht er nur, wenn er sich auf die Tradition bezieht. Möglicherweise ist selbst den Übersetzern Swedenborgs dieser Unterschied nicht genügend bewusst. In WCR 469 beispielsweise übersetzte Friedemann Horn Malum haereditarium mit Erbsünde.

⁶⁶ In HG 2308 unterscheidet Swedenborg das »malum hereditarium (das angeborene Böse)« vom »malum actuale (das tatsächliche Böse)«. Und in WCR 521 heißt es: Das Erbböse ist nicht »das Böse, das der Mensch tatsächlich (actualiter) begeht, sondern die Neigung (inclinatio) dazu«.

⁶⁷ Das könnte Konsequenzen im Hinblick auf die Praxis der Kindertaufe in der Neuen Kirche haben.

⁶⁸ Johann Adam Möhler (1796-1838) hat im Paragraphen 79 seiner »Symbolik« eine Kritik der swedenborgschen Lehre vom Erbbösen vorgetragen. Da auch Swedenborg die Vererbung des Bösen von den Eltern auf die Kinderlehre, müsse auch er ihren ersten Ursprung letztlich in Adam sehen, und zwar unabhängig davon, ob Adam eine Person oder ein Kollektiv sei. Das oben Gesagte kann als Antwort auf Möhler gesehen werden.

ist der Mensch aber noch relativ intakt. Deswegen kann er über den Intellekt ein neues Denken aufnehmen und zu einem vom Verstand geformten Willen gelangen. Für diese Möglichkeit der Erneuerung hat Swedenborg den Begriff »reformatio« geprägt, Umgestaltung der menschlichen Persönlichkeit durch den Verstand. Deswegen gibt es das Wort, damit uns Gott auf diesem Wege im Wort entgegenkommen kann.

Zur Erläuterung dieser Neugestaltung (reformatio) aus dem Verstand mögen die folgenden Stellen dienlich sein: »Im Menschen gibt es zwei Leben, das eine ist das des Willens, das andere das des Verstandes. Zu zwei Leben werden diese beiden, wenn kein Wille mehr da ist, sondern stattdessen Begierde (cupiditas). Dann ist es der andere oder intellektuelle Teil, der dann umgestaltet werden kann (potest reformari) und durch ihn kann dem Menschen später auch ein neuer Wille (nova voluntas) gegeben werden. So bringen diese beiden (der reformierte Verstand und der intellektuelle Wille) am Ende doch wieder ein einheitliches Leben zustande, nämlich dasjenige der geistigen Liebe (charitas) und des Glaubens.« (HG 652). »Das Böse, in das der Mensch hineingeboren wird, ist dem Willen seines natürlichen Menschen eingepflanzt. Und dieser Wille möchte den Verstand zu seinem Erfüllungsgehilfen machen, so dass er in Übereinstimmung mit ihm denkt. Deswegen (weil der Wille böse ist) kann der Mensch nur durch den Verstand als durch die Mittel-Ursache wiedergeboren werden.« (WCR 587).

Swedenborg bestätigt die kirchliche Lehre, nach der allein der Herr die Wiedergeburt bewirkt: »In der Kirche weiß man, obgleich es nur wenige glauben, dass allein vom Herrn die gesamte Wiedergeburt oder das neue Leben und somit das Heil stammt.« (HG 2343). »Die neue Schöpfung oder Wiedergeburt ist allein des Herrn Werk« (HG 88).

Das Negativ des Solus Dominus ist die Aussage, dass der Mensch das Gute und Wahre nicht selber produzieren oder irgendwie durch sein Tun herstellen kann. »Alles Gute der Liebe und alles Wahre des Glaubens kommt vom Herrn, und rein gar nichts davon vom Menschen« (HG 9415). »Aus sich selbst kann niemand Gutes tun.« (HG 105). »Das wurde gesagt, damit man nicht glaube, der Mensch steige aus eigener Kraft zu Gott auf. Vielmehr geschieht es durch den Herrn.« (GLW 68). Während der Herr die Sonne des inneren Lebens ist, das aktive, gebende Lebenszentrum, ist der Mensch ganz und gar nur »ein aufnehmendes Gefäß des Lebens von Gott (receptaculum vitae a deo)« (WCR 470). Swedenborg betont stets die reine Rezeptivität des Menschen.

Mit Blick auf den von Augustin hergestellten Zusammenhang von gratia und gratis (Gnade und umsonst) ist es bemerkenswert, dass auch nach Swedenborg dem Menschen alles umsonst gegeben wird:

»Unter den ›Armen‹ werden im Wort die verstanden, die geistig so beschaffen sind, die nämlich wissen und mit ihrem Herzen bekennen, dass sie nichts Wahres und Gutes von sich aus haben, sondern dass ihnen alles umsonst (gratis) geschenkt wird« (HG 5008). »Die Gaben und Geschenke, so heißt es, wurden dem JHWH dargebracht, obgleich JHWH, das heißt der Herr, keine Gaben oder Geschenke annimmt, sondern sie jedem umsonst (gratis) gibt. Gleichwohl will er, dass sie vom Menschen wie von ihm selbst (sicut ab ipso) kommen, wenn er nur anerkennt, dass sie nicht von ihm, sondern vom Herrn sind« (HG 9938).

Der Begriff »Gnade« steht bei Swedenborg allerdings nicht so sehr im Mittelpunkt wie in der Tradition. Zu seinem Bild vom Menschen, in dem Termini wie »receptaculum« (das Aufnehmende) oder »vas« (Gefäß) dominieren, passt der Begriff »Einfluss« (influxus) bedeutend besser.⁶⁹ Dennoch begegnet uns bei ihm Gnade und zwar mit einer spezifischen Bedeutung, die sie im Wortpaar Gnade und Barmherzigkeit erhält. Gnade ist das unverdiente Angebot der göttlichen Weisheit für die gefallene Welt und Barmherzigkeit das unverdiente Angebot der göttlichen Liebe für sie. Weisheit oder Licht und Liebe oder Wärme sind in der Wahrnehmung der erlösungsbedürftigen Menschen reine Gnade und pure Barmherzigkeit.⁷⁰ Was wäre das Gefäß, wenn es nichts gäbe, das ihm die Erfüllung seines Schreis nach Leben schenken könnte?

⁶⁹ »Der Mensch ist nichts anderes als ein Organ (organum) oder Gefäß (vas), welches das Leben vom Herrn aufnimmt (recipit).« (HG 3318). »Der Mensch ist nicht das Leben, sondern eine aufnehmende Form (receptaculum) des Lebens von Gott« (WCR 470-474). »Der Einfluss (influxus) vom Herrn geht durch den inneren Menschen in den äußeren« (NJ 47).

⁷⁰ »Gnaden bezieht sich auf die geistigen Dinge (spiritualia), die Sache des Glaubens oder des Verstandes sind ... ›Barmherzigkeit‹ hingegen auf die himmlischen Dinge (caelestia), die Sache der Liebe oder des Willens sind« (HG 598). Auch bei Jakob Lorber wird Gnade auf das Licht (das Geistige) bezogen: »Darum gebe ich aller Liebe

Der Herr als die Fülle und ihm gegenüber der Mensch als die reine Empfänglichkeit, diese Anschauung schließt bei Swedenborg keineswegs die Vorstellung einer menschlichen Mitwirkung aus.⁷¹

»Was soll die göttliche Einwirkung (*operatio*) im Inneren sein ohne die Mitwirkung (*cooperatio*) des Menschen im Äußeren wie von sich aus (*sicut ab illo*)?« (EO 451). »Die neue Geburt oder Schöpfung wird unter Mitwirkung des Menschen (*cooperante homine*) allein vom Herrn bewirkt, und zwar durch die Nächstenliebe und den Glauben als die beiden Mittel.« (Überschrift WCR 576-578). »Der Glaube der neuen Kirche lehrt die Buße, Umbildung, Wiedergeburt und somit die Vergebung der Sünden unter Mitwirkung des Menschen (*cooperante homine*)«. (WCR 647). »Glaube, dass der Mensch in den Angelegenheiten des Glaubens wie aus sich selbst heraus (*sicut a se ipso*) wirkt und mitwirkt (*operetur et cooperetur*), und dass der Akt des Glaubens ohne diese Mitwirkung ... nichts weiter ist als das zur Salzsäule erstarrte Weib Lots« (EO 484).

Das Zusammenwirken des Menschen mit dem Kyrios ist ein komplexes Geschehen. Grundsätzlich sind zwei Komponenten zu unterscheiden, eine verneinende und eine bejahende. Die verneinende, das Fundament legende ist »die Umkehr oder Abkehr von den (spirituell) toten Werken« (Hebr 6,1). Das griechische Wort im Grundtext ist »*metanoia*« und bedeutet Sinnesänderung. Der Mensch muss seine Ich- und Weltsucht zunächst einmal als krankhaft anerkennen, er muss sich in Abstinenz üben und seine Lebensführung ändern. Das ist der erste Schritt, die sogenannte Buße, ein Wort, das in seiner eigentlichen Bedeutung allerdings kaum noch verständlich ist.

»Die Buße ist das Erste der Kirche (*primum ecclesiae*) beim Menschen« (Überschrift WCR 510-511). »Das Sich-Distanzieren vom Bösen ist der Macht des Menschen überlassen (*desistere a malis juri hominis relictum est*). Und wenn er davon absteht, dann kommt die wechselseitige Verbindung des Wahren des Glaubens mit dem Guten der Liebe zustande, und zwar vom Herrn her und keineswegs vom Menschen« (HG 10067). »Das Sich-Distanzieren vom Bösen und Falschen« ist gleichbedeutend mit »Buße tun« (OE 165).

Swedenborg verweist in diesem Zusammenhang auf die zweite Tafel der Zehn Gebote, die nur Verbote enthält (du sollst nicht ...).⁷² Daraus schließt er, dass dem Menschen weniger die Fähigkeit eigen ist, das Gute zu tun, denn das ist eine Schöpfung Gottes im Menschen, wohl aber die Fähigkeit, das Böse seiner egoistischen Wesensart nicht zu praktizieren. Dieser Ansatz prägt auch Swedenborgs Lebenslehre, denn ihre einleitenden drei Grundsätze lauten: 1. »Alle Religion ist eine Angelegenheit des Lebens, und gelebte Religion besteht im Tun des Guten.« (LL 1-8). 2. »Niemand kann Gutes, das wirklich gut ist, aus sich heraus tun.« (LL 9-17). 3. »Inwieweit der Mensch aber vor dem Bösen flieht, und zwar weil es Sünde ist, insoweit tut er das Gute nicht aus sich, sondern aus dem Herrn.« (LL 18-31). Das Gute ist also nie ein unmittelbarer, sondern

zu Mir nach dem Grade ihrer Größe auch also gleich den gerechten Anteil des Lichtes hinzu, und das ist ein Geschenk und heißt Gnade« (HGt 1,4,7).

⁷¹ Bernhard Lohse beschreibt demgegenüber die Position Martin Luthers so: »Luther hatte zeitlebens, wenn auch nicht immer so schroff wie in ›*De servo arbitrio*‹, herausgestellt, daß Gott alles in allem wirkt, daß der Glaube nicht menschliche Leistung, sondern göttliche Gabe ist und daß deshalb die Bekehrung des Menschen allein Gottes Werk ist. Das radikale Sündenverständnis schloß für Luther die Vorstellung einer menschlichen Mitwirkung aus, obwohl Luther die Beteiligung des Menschen, sofern dieser eben dabei sein muß, und in genau eingegrenztem Sinne auch ein Zusammenwirken zwischen Gott und Mensch durchaus vertreten hat.« (HDThG 2,121). Vgl. hierzu Martin Seils, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, BFChTh 50, 1962. Swedenborg stimmt dem ersten Teil dieser Aussage zu (Gott wirkt alles in allem), erst im zweiten, die Mitwirkung betreffenden Teil trennen sich die Wege. Aus reformatorischer Perspektive wird man Swedenborg Synergismus vorwerfen und in ihm, dem Sohn der evangelisch-lutherischen Kirche Schwedens, nur einen Semilutheraner erblicken können.

⁷² »Auf der anderen Tafel, die für den Menschen ist, heißt es nicht, dass er dieses oder jenes Gute tun soll, es heißt vielmehr, dass er dieses oder jenes Böse nicht tun soll.« (LL 58). »Auf der einen Tafel waren die Gebote der Liebe zum Herrn geschrieben, auf der anderen die Gebote der Liebe gegen den Nächsten. Drei Gebote beziehen sich auf die Liebe zum Herrn, und die sechs letzten auf die Liebe gegen den Nächsten; das vierte aber, welches heißt: ›Ehre Vater und Mutter, ist das vermittelnde Gebot, denn unter dem Vater wird der Vater im Himmel verstanden, und unter der Mutter die Kirche, die der Nächste ist.« (OE 1026).

immer nur ein mittelbarer Entwurf. Deswegen ist die spirituelle Waschung die notwendige Voraussetzung für den Erwerb des leuchtenden Gewandes.⁷³

Die bejahende Komponente besteht in der »Übung der Liebe« (*exercitio charitatis*, HG 5828, OE 822) auf der Grundlage eines entwickelten Glaubens. Die »charitas« ist im Unterschied zu »amor«, der himmlischen oder flammenden Liebe des Herzens, eine auf Überzeugungen oder Werte basierende, kühlere Liebe, eine geistige Liebe. Dieses dem verinnerlichten Glauben entspringende, reflektierte Wohlwollen drängt nach einer Tatgestalt, das heißt will sich in Werken oder werktätig verwirklichen (HG 997).

Der Herr kommt dem äußeren Menschen durch das äußere Wort entgegen. Daher können wir in der äußeren Schriftoffenbarung den Beginn des Heilsweges erblicken, auf dem der Mensch zunächst allem Anschein nach aus eigener Kraft unterwegs ist. Schon Paulus schrieb der römischen Gemeinde: »Also kommt der Glaube aus dem Gehörten, das Gehörte aber durch das Wort Christi.« (Röm 10,17). Nach Swedenborg geschieht die Vorbereitung durch den Erwerb von Kenntnissen über Gott und die göttlichen Dinge: »Nach der göttlichen Ordnung soll sich der Mensch selber zur Aufnahme Gottes vorbereiten, und je wie er das tut, geht Gott in ihn ein wie in seine Wohnstätte und sein Haus. Die Vorbereitung (*praeparatio*) erfolgt durch die Kenntnisse über Gott und über die geistigen Dinge der Kirche (*per cognitiones de Deo et de spiritualibus quae ecclesiae*) und somit durch Einsicht und Weisheit.« (WCR 89). Die Glaubensüberzeugungen wollen freilich nicht in sich selbst zirkulieren, sondern in den Geist und schließlich in die Tat der Liebe übergehen. So ist die bejahende Komponente am Ende als ein spirituelles Viergestirn beschreibbar, bestehend aus dem Kyrios, dem Glauben, der Nächstenliebe und den guten Werken: »Jeder Christ, der das Wort eifrig durchforscht, weiß, anerkennt und sieht, dass Gott, die Nächstenliebe und der Glaube die drei kirchlichen Universalien sind, weil sie die universellen Heilmittel (*media salutis*) sind.« (WCR 722). Zu diesen dreien tritt abschließend die Erdung durch die Werke hinzu: »Nächstenliebe und Glaube sind in den guten Werken beisammen.« (Überschrift WCR 373-377).

Das Begriffspaar Einwirkung und Mitwirkung (*operatio* und *cooperatio*) steht mit einem anderen Begriffspaar in einem inneren Zusammenhang, nämlich mit Einfluss und Ausfluss (*influxus* und *effluxus*). Und mit der Vorstellung eines Einflusses ist dann natürlich aufs Engste diejenige vom Menschen als einem »Organismus zur Aufnahme des Lebens (*organum recipiens vitae*)« (EO 875) verbunden. Das Humanum als solches wird in dieser Schau also auf die totale Rezeptivität beschränkt, wobei diese Beschränkung andererseits totale Offenheit bis hin zur Empfängnis des Göttlichen in der Gestalt des Göttlich-Menschlichen bedeutet.⁷⁴

⁷³ Vgl. Offb 7,14 und 22,14. Die Reinigung als Voraussetzung für die höheren Stufen ist altes mystisches Wissen. Dionysius Areopagita kennt den dreifachen Aufstieg mit den drei Schritten Reinigung (*katharsis*), Erleuchtung (*photismos*) und Vollendung (*teleiosis*). Siehe Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band 1, 2001, 54.

⁷⁴ »Adam«, das hebräische Wort für Mensch, wird im sogenannten zweiten Schöpfungsbericht, Genesis 2, mit »Adamah«, dem hebräischen Wort für Erdboden, in Verbindung gebracht. Gleiches gilt für die lateinische Sprache, in der *homo* (Mensch) und *humus* (Erdboden) aufeinander bezogen sind. Mit dem Erdboden ist die Vorstellung des Aufnehmens untrennbar verbunden: »Der Erdboden (*humus*) ist das Aufnehmende (*receptaculum*) des Wahren« (HG 6135). Das heißt: Der Mensch kommt zu sich selbst, zur reinsten und höchsten Erkenntnis seiner selbst, wenn er sich in seiner totalen Rezeptivität erkennt. Zu *homo* (Erdling) und *humus* (Erdboden) muss noch *humiliatio* hinzugefügt werden, die verinnerlichte Anerkennung, ein irdisch-rezeptives Gebilde zu sein. Swedenborg fasst das Wesen der *humiliatio* so: »Die demütige Erniedrigung (*humiliatio*) besteht darin, dass das Erdgebilde Mensch anerkennt, dass es als solches nichts Lebendes und nichts Gutes hat, sondern alles bei ihm Totes, ja Leichenartiges ist, und dass es dann auch anerkennt, dass vom Herrn alles Lebende und alles Gute kommt« (HG 1153). So verstanden ist die demütige Selbsterniedrigung »der Inbegriff der Kultivierung des Göttlichen (*essentiale cultus Divini*)« (HG 8275). Der scholastische Mystiker Meister Eckehart stellte einen ähnlichen Zusammenhang her: »Mensch in der eigenen Bedeutung des Wortes im Lateinischen bedeutet in einem Sinne den, der sich mit allem, was er ist und was sein ist, unter Gott beugt und fügt und aufwärts Gott anschaut, nicht das Seine, das er hinter, unter, neben sich weiß. Dies ist volle und eigentliche Demut; diesen Namen hat er von der Erde.« (EQ 145,31ff.). Auch bei Jakob Lorber erscheint die Demut, die dienende Gesinnung, als die dem Wesen des Menschen am meisten entsprechende Haltung und somit als der Inbegriff dessen, was der Mensch imstande ist, Gott zu geben: Die Demut ist »jedes Menschen Eigentum«. »Diese kann und darf Ich niemandem geben, sondern ... nur lehren und begehren. Das ist der Acker, da Ich ernten will, da Ich nicht säe und den eigentlichen Samen streue in das Erdreich – und doch ernten will! Die Demut ist das einzige, das ihr Mir geben könnet, ohne es eigentlich vorher von Mir empfangen zu haben.« (HGt 2,11,10-12).

Zum Zusammenspiel von Einfluss und Ausfluss teilt uns Swedenborg das Folgende mit:

»Ein allgemeingültiges Gesetz besagt, dass sich der Einfluss (influxus) nach dem Ausfluss (effluxus) richtet und dass, wenn der Ausfluss gehemmt wird, auch der Einfluss gehemmt wird. Durch den inneren Menschen findet der Einfluss des Guten und Wahren vom Herrn statt. Durch den äußeren soll der Ausfluss stattfinden, und zwar in das Leben, das heißt in die Übung der praxisorientierten Liebe (exercitio charitatis). Wenn dieser Ausfluss erfolgt, dann ist auch ein unaufhörlicher Einfluss vom Himmel vorhanden, das heißt durch den Himmel vom Herrn. Wenn aber dieser Ausfluss nicht erfolgt, wenn stattdessen im äußeren oder natürlichen Menschen ein Widerstand vorliegt, das heißt Böses und Falsches, welches das einfließende Gute zerreißt und auslöscht, dann folgt aus dem oben erwähnten allgemeingültigen Gesetz, dass sich der Einfluss nach dem Ausfluss richtet, dass sich also der Einfluss des Guten zurückzieht und somit das Innere, durch das dieser Einfluss hindurchgeht, verschlossen wird.« (HG 5828)⁷⁵.

Das Gesetz vom Ein- und Ausfluss veranschaulicht uns auf seine Weise noch einmal, dass der Mensch aus sich nichts tun kann. Denn einen Ausfluss ohne einen Einfluss kann es nicht geben. Der Mensch kann nur »aus sich vom Herrn her (ex se a Domino)« (WCR 505) wirken. Andererseits braucht es aber bei gegebenem Einfluss auch den Ausfluss, weil nur dadurch das Göttliche zu einem Bestandteil der Erfahrungswelt des äußeren Menschen wird.

Aus all dem geht nun hervor, dass Swedenborg zwar eine Mitwirkung seitens des Menschen lehrt, einen Synergismus, dass dieser aber die Alleinwirksamkeit des Herrn, das Solus Dominus, keineswegs aufhebt oder beeinträchtigt. Denn der Mensch wirkt zwar, aber nur »wie aus sich (sicut ex se)«.

»Der Herr will, dass sich der Mensch aus sich heraus des Bösen enthält und Gutes tut, nur soll er glauben, dass die Fähigkeit, das zu tun, nicht von ihm, sondern vom Herrn stammt. Denn der Herr will, dass seitens des Menschen eine Aufnahme stattfindet, die aber nur möglich ist, wenn der Mensch wie aus sich (sicut ex se) tätig ist, obgleich er es in Wahrheit aus dem Herrn ist. Auf diese Weise wird der Mensch mit einem wechselseitigen Vermögen (reciprocum) ausgestattet, welches sein neuer Wille ist.« (OE 248). »Der Mensch soll nichts anderes empfinden, wahrnehmen und wissen, als dass das Leben in ihm sei und dass er somit aus sich heraus (ex se) denke und wolle und dann auch rede und handle. Gleichwohl soll er aber anerkennen und glauben, dass das Wahre seines Denkens und Redens und das Gute seines Wollens und Tuns in Wahrheit aus Gott kommt und somit nur dem psychologischen Anschein nach aus ihm selbst (quod vera ... ac bona ... sint ex Deo; ita sicut ex se)« (OE 1136).

Swedenborg unterscheidet die »causa principalis«, die grundursächliche oder schlechterdings grundlegende Ursache, und die »causa instrumentalis«, die werkzeugliche oder verwirklichende Ursache.⁷⁶ Und im Anschluss daran macht er darauf aufmerksam, dass die verwirklichende Ursache ganz und gar unter dem Eindruck lebt, die grundlegende oder eigentliche Ursache zu sein. Das ist ein psychologisches Erleben, das aber nicht das tatsächliche Verhältnis abbildet. Solche Scheinwahrheiten gibt es überall in der phänomenologischen Welt. Das eindrücklichste Beispiel ist vielleicht der tägliche Aufgang der Sonne, der ebenfalls nicht das tatsächliche Verhältnis abbildet, gleichwohl aber unsere irdische Lebenswirklichkeit bestimmt.

⁷⁵ Vgl. auch die schöne Formulierung: »Das Göttliche fließt nicht weiter ein, als der Mensch den Weg ebnet oder die Tür öffnet.« (WCR 34). Oder: »Es ist ein Gesetz der Ordnung, dass Gott insoweit an den Menschen herantritt und sich ihm nähert, inwieweit der Mensch seinerseits an Gott herantritt und sich ihm nähert, was er ganz wie von sich aus (sicut a se) tun soll. In der Mitte des Weges verbindet Gott sich dann mit ihm.« (WCR 89).

⁷⁶ In der Neuoffenbarung durch Jakob Lorber werden, den zwei Ursachen Swedenborgs vergleichbar, »zwei Gefühle« unterschieden: »So wir aber diesen Umstand näher betrachten, so ergibt es sich, daß sich in den geschaffenen Wesen notwendig zwei Gefühle begegnen müssen, und zwar erstens und zunächst das Gefühl der göttlichen Ebenmäßigkeit oder des Urlichtes Gottes in ihnen und zweitens aus eben diesem Lichte aber dann auch notwendig das Gefühl des zeitgemäßen Werdens durch den Urwillen des Schöpfers. Das erste Gefühl stellt das Geschöpf unbedingt dem Schöpfer gleich und wie aus sich hervorgehend völlig unabhängig von dem ewigen Urgrunde, als gleichsam solchen in sich selbst fassend und bergend; das zweite aus diesem ersten notwendig hervorgehende Lebensgefühl aber muß sich dennoch als ein vom eigentlichen Urgrunde aus sich hervorgerufenes und erst in der Zeitenfolge als in sich selbst als frei manifestiertes und somit vom Haupturgrunde sehr abhängiges ansehen und betrachten.« (GEJ 1,1,16-17).

Diese beiden Ursachen verschmelzen im menschlichen Erleben gleichsam zu einer einzigen Ursache, weswegen es so schwer ist, das tatsächliche Verhältnis begrifflich aufzuklären⁷⁷. Was in Wahrheit übereinander auf zwei Ebenen vor sich geht, das kommt dem Menschen auf *einer* Ebene, nämlich auf seiner zur Erscheinung.

»Wenn nun der Glaube vorhanden ist, dass alles Gute, das der Mensch wie aus sich (*sicut ex se*) tut, vom Herrn kommt, dann ist der Mensch die verwirklichende Ursache desselben (*causa instrumentalis*) und der Herr die grundlegende Ursache (*causa principalis*). Diese beiden Ursachen erscheinen dem Menschen als eine einzige, obwohl doch in Wahrheit die grundlegende Ursache alles ist überall in der verwirklichenden Ursache.« (WCR 442).

Swedenborg überwindet somit das Nacheinander der klassischen Lösung, die von einer zuvor-kommenden Gnade (*gratia praeveniens*) sprach, durch die Gleichzeitigkeit oder das zeitliche Ineinander auf verschiedenen Ebenen. So kann die neukirchliche Theologie unter Wahrung des Anfangs bei Gott den Menschen als tätiges Wesen integrieren.

»Die grundlegende Ursache und instrumentale Ursache bilden gleichzeitig eine einzige Ursache (*quod causa principalis et causa instrumentalis faciunt simul unam causam*)« (SL 11; vgl. auch OE 1122). »Die grundlegende Ursache und die instrumentale Ursache sind gleichzeitig als eine einzige Ursache tätig (*causa principalis et causa instrumentalis unam causam simul agunt*)« (WCR 473).

Da der Mensch nach neukirchlicher Theologie an seinem spirituellen Geborenwerden mitwirkt (WCR 647), hat er einen »freien Willen in geistigen Dingen (*liberum arbitrium in spiritualibus*)« (WCR 479-482). Und selbstverständlich erledigt sich unter diesen Voraussetzungen auch die grausame Konsequenz der altkirchlichen Gnadenlehre, die Prädestinationslehre.

»Die Prädestination ist eine Ausgeburt des Glaubens der heutigen Kirche, weil sie aus dem Glauben an das absolute Unvermögen und den unfreien Willen in geistigen Dingen entspringt ...« (WCR 486). »Die göttliche Vorsehung kennt nur eine Prädestination zum Himmel« (GV 324). »Eine andere Prädestination als zum Himmel« widerspricht sowohl der göttlichen Liebe als auch der göttlichen Weisheit (GV 330).⁷⁸

4. Resümee und Ausbau der neukirchlichen Theologie

Der altkirchlichen Theologie wohnte von Anfang an der Keim des Todes inne. Die Wahrheit Christi war eigentlich schon untergegangen als die Geschichte der Kirche oder besser der Großkirche gerade erst begann. Swedenborgs Urteil ist eindeutig und in seiner Dramatik kaum zu überbieten:

⁷⁷ »Der erste Zustand aller, die umgebildet und geistig werden« besteht darin, »dass sie nicht glauben, sie werden vom Herrn umgebildet, sondern von sich selbst. Sie glauben folglich, das Wollen des Guten und das Denken des Wahren sei ganz und gar ihre eigene Leistung. In diesem Zustand werden sie vom Herrn vorläufig auch belassen, weil sie sonst nicht umgebildet werden könnten. Wenn man ihnen nämlich, bevor sie wiedergeboren sind, sagt, dass sie nichts Gutes aus sich tun und nichts Wahres aus sich denken können, dann würden sie entweder dem Irrtum verfallen, dass man auf den Einfluss in den Willen und in das Denken warten müsse, und wenn er ausbleibe, dann brauche man selber nichts unternehmen« oder sie würden anderen, ähnlich gelagerten Irrtümern verfallen (HG 2946). Weil also jeder Wanderer in das Reich des Lichts anfangs aufgrund seines noch völlig unwiedergeborenen Zustandes meint, er könne das Ziel aus eigener Kraft erreichen, wenn er nur nach den Geboten lebe, deswegen ist es so schwer, *operatio* und *cooperatio* rein nur begrifflich zu differenzieren. Auch die Neuoffenbarung durch Jakob Lorber betont, dass »kein Mensch aus sich etwas Gutes zu wirken vermag« und führt dann im Hinblick auf die Unterscheidung der beiden Wirksphären aus: »Wenn ein Mensch das nicht einsieht und begreift, so ist er für sich auch soviel wie nichts, und es ist bei ihm von einer Selbständigkeit noch lange keine Rede, weil er zwischen seinem eigenen Wirken und dem Wirken Gottes in ihm und durch ihn noch nicht unterscheidet und beides als ein und dasselbe fühlt und betrachtet; nur dann erst tritt der Mensch in den Kreis der Lebensselbständigkeit, so er es wahrnimmt, daß sein eigenes Lebenswirken ein eitel nichtiges ist und nur das göttliche Wirken in ihm allein gut ist.« (GEJ 6,144,4).

⁷⁸ Gegen die Behauptung eines nur partiellen Heilswillens Gottes oder gar einer doppelten Prädestination sprach schon immer 1. Timotheus 2,3-4: »Das ist schön und gefällt Gott, unserem Retter, der will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.« Swedenborg weist aber auch auf Matthäus 5,45 hin: »Er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.« Außerdem auf Matthäus 7,7-11 (siehe GV 330).

»Das Schicksal der christlichen Kirche gleicht dem Los eines Schiffes mit kostbarer Ladung, das gleich nach der Ausfahrt aus dem Hafen von furchtbaren Stürmen geschüttelt wurde und bald darauf Schiffbruch erlitt und auf den Meeresgrund sank, wo seine wertvollen Waren dem Wasser und den Fischen zum Opfer fielen.« (WCR 378)⁷⁹

Meine Ausführungen sollten gezeigt haben, worauf sich dieses Urteil stützt. Wir haben gesehen: Der Sündenfall der griechischen Ostkirche fand in der Lehre von Gott statt, das heißt in der Bearbeitung des Vater-Sohn-Verhältnisses. Der Sündenfall der lateinischen Westkirche hingegen in der Lehre vom Menschen, das heißt in der Bearbeitung des Gott-Mensch-Verhältnisses. »In dem einen Fall handelt es sich um das Verhältnis zwischen Christi göttlicher und menschlicher Natur, im anderen Fall um das Verhältnis zwischen Gottes Gnade und dem freien Willen des Menschen.«⁸⁰ Bei aller Unterschiedlichkeit der Thematik ging es im Osten und im Westen jeweils um ein Verhältnis, wobei der eine Pol das Göttliche und der andere das Menschliche war. Und in beiden Fällen gelang es nicht, die Vereinigung bzw. Verbindung der beiden Pole zu denken.

Ich unterscheide hier im Sinne Swedenborgs zwischen Vereinigung (*unio*) und Verbindung (*conjunctio*). Der erste Begriff ist auf das Vater-Sohn-Verhältnis zu beziehen, der zweite auf das Gott-Mensch-Verhältnis. Swedenborg schreibt: »Der Begriff ›Vereinigung‹ beschreibt das Zusammensein des Menschlichen des Herrn mit dem Göttlichen, der Begriff ›Verbindung‹ hingegen das Zusammensein des Menschen mit dem Göttlichen (Quod unio dicatur de Humano Domini cum Divino, at conjunctio de homine cum Divino.« (NJ 304, vgl. auch HG 2004).

Daher komme ich abschließend zu der folgenden These: Das Neue der neukirchlichen Theologie besteht darin, dass sie es erstmals geschafft hat, das Göttliche und das Menschliche wahrhaft zusammenzudenken, und zwar sowohl in der Person des Kyrios als auch auf dem Gebiet der den Menschen betreffenden Erlösung, wo das Problem von göttlicher Einwirkung und menschlicher Mitwirkung zu lösen war. Die neukirchliche Theologie ist daher erstmals in der Lage die Religio, die Rückbindung des Menschlichen an das Göttliche, wahrheitsgemäß zu beschreiben. Daher ist sie der Spiegel, der Ort des Gewahrwerdens einer neuen Religion, die uns das Erwachen des menschlichen Bewusstseins in der vollendeten Gemeinschaft mit dem göttlichen bringen wird.

Die große Synthese gelang, als das räumliche Nebeneinander der drei Personen durch das räumliche Ineinander innerhalb einer einzigen Person überwunden wurde, und als nach demselben Prinzip auch das zeitliche Nacheinander von göttlicher »operatio« und menschlicher »cooperatio« durch das zeitliche Ineinander oder die Gleichzeitigkeit dieser beiden Wirksamkeiten überwunden wurde. So sehe ich in Swedenborg mit der Idee des Ineiners in der Hand den Schlüssel zu einer Theologie der Innerlichkeit.

Diese Reformation im Kernbestand des antiken Erbes wirkt sich selbstverständlich auch auf all die übrigen Felder der Lehrbildung umstrukturierend aus. Swedenborg bringt diesen Gedanken mit den folgenden Worten zum Ausdruck: »Von einer richtigen Gottesvorstellung hängt das ganze theologische System geradeso ab wie eine Kette von ihrem obersten Ring« (WCR 163).⁸¹ Daher wäre nun ausgehend von den oben genannten Prinzipien mit dem Umbau der gesamten Theologie zu beginnen. Doch die Bewältigung dieser Aufgabe muss künftigen Arbeiten vorbehalten bleiben.

abgeschlossen am 2. Oktober 2010

⁷⁹ Siehe auch Ernst Benz: »Allen diesen Vorgängern gegenüber zeichnet sich Swedenborgs Kritik durch eine besondere Radikalität aus: nach seinem prophetischen Urteil hat der Verfall des Christentums bereits in der ältesten Epoche der christlichen Kirche eingesetzt.« (Emanuel Swedenborg: Naturforscher und Seher, 1969, 473).

⁸⁰ Bengt Hägglund, Geschichte der Theologie: Ein Abriß, 1993, 102.

⁸¹ Daher kann Swedenborg schreiben: »Wer nun die einzelnen dogmatischen Sätze einer Prüfung unterzieht, zum Beispiel die Lehre von Gott, von der Person Christi, von der Nächstenliebe, Buße, Wiedergeburt, Willensfreiheit und Erwählung, vom Gebrauch der Sakramente, von der Taufe und vom Heiligen Abendmahl, der wird deutlich sehen, daß all diesen Lehren die Vorstellung einer Dreiheit von Göttern anhaftet; und selbst wenn dies nicht offen zutage tritt, so fließen sie doch daraus hervor wie aus ihrer Quelle.« (WCR 177)

Was ist der Kern neukirchlicher Theologie? Der Autor beantwortet diese Frage in einer Auseinandersetzung mit den großen Dogmen der griechischen und lateinischen alten Kirche.

PDF-Bibliothek

www.swedenborg.ch