

Der Atem des Lebens

von *Thomas Noack*

In der Bibel heißt es: »Gott der Herr formte den Menschen aus dem Staub der Erde und blies den Atem des Lebens in seine Nase; so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen.« In der ethischen Diskussion um die Organentnahme spielen die Begriffe Hirntod und Herztod eine Rolle. Das Leben und der Tod werden also mit dem Gehirn oder dem Herzen in Verbindung gebracht. Demgegenüber bringt die Bibelstelle aus dem Buch Genesis des Alten Testaments das Leben mit dem Atem und mit der Nase oder der Lunge in Verbindung. Diese Vorstellung hat sich bis in unsere Tage erhalten: Denn auch wir sprechen noch davon, dass jemand sein Leben ausgehaucht hat.

Was ist der tiefere Sinn der Bindung des Lebens an den Atem? Unser Wort Atem ist mit dem altindischen Atman oder Atma verwandt. In der indischen Philosophie bezeichnet es das Selbst des Geistes. Atma ist Bestandteil des Ehrentitels Mahatma, der großer Geist be-

deutet. Der Atem weist uns also auf das innere Wesen des Menschen. Auf dieselbe Spur führt uns auch die Ursprache des Alten Testaments. Dort steht für Atem das hebräische Wort *Neschama*. Es ist mit *dem* Geist (*Ruach*) sinnverwandt, der nach der Schöpfungsgeschichte von Genesis 1 noch über dem Wasser schwebte. Im zweiten Schöpfungsbericht, aus dem unsere Bibelstelle stammt, wird er dem Adam jedoch in die Nasenlöcher geblasen, so dass Gottes Atem zu seinem Atem wird. Gottes Geisthauch wird zur Innenerfahrung des Menschen. Diese Zusammenhänge können hier nur angedeutet werden, aber wiederum ist es so, dass der Atem den göttlichen Geist im Menschen meint. Diese alten Menschheitstraditionen wollen uns also sagen, dass der Ichgeist nur im gemeinschaftlichen Atmen mit dem Urgeist lebt.

Lassen Sie mich noch einen Blick in das Neue Testament werfen. Nach dem Bericht des Johannesevangeliums hauchte der Auferstandene seine Jünger an und sagte zu ihnen: »Nehmt hin den heiligen Geist!« (Joh 20,22). Wieder sehen wir, dass die Mitteilung des Lebens durch den Atem erfolgt. Der Mensch des Neuen Bundes wird genauso belebt wie der Adam des Alten Bundes: durch das Einhauchen des Geistes.

Die lateinische Bibel hat den Akt der Einhauchung des Atems in die Nase Adams mit *inspirare* übersetzt. Damit schließt sich der Kreis unserer kurzen Betrachtung. Denn *Inspiration* bedeutet in der Sprache der Medizin *Einatmung*. Gleichzeitig bedeutet es aber auch *Eingebung*, *Einfall*, ja sogar *Erleuchtung*. Der Atem bezeichnet daher nicht nur die Gabe des göttlichen Geistes, sondern auch das, was dieser Geist in der Seele bewirkt, nämlich die *Inspiration*.

Die Diskussion um Leben und Tod sollte nicht auf die biologische Dimension reduziert werden. Die Stimme der Religionen weist uns auf eine höhere, spirituelle Dimension des Lebens hin. Im Lichte der Gemeinschaft unseres Atems mit dem göttlichen Atem ist das physische Leben nur die Keimzelle des ewigen Lebens. Aus spiritueller Sicht ist es nicht ausreichend, dem Leben Tage und Jahre hinzuzufügen. Vielmehr sollte unseren Tagen und Jahren Leben, *geistiges* Leben hinzugefügt werden. Dazu wünsche ich Ihnen die nötige *Inspiration*.

Neuanfang mit Noah

von Thomas Noack

Die These der Forschung

Vor der Sintflut heißt es: »Und der Herr sah, dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles Sinnen der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag. Und es reute den Herrn, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte, und es bekümmerte ihn in sein Herz hinein. Und der Herr sprach: Ich will den Menschen, den ich geschaffen habe, von der Fläche des Erdbodens auslöschen, vom Menschen bis zum Vieh, bis zu den kriechenden Tieren und bis zu den Vögeln des Himmels; denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe. Noah aber fand Gunst in den Augen des Herrn.« (Gen 6,5-8). Und nach der Sintflut heißt es: »Und Noah baute dem Herrn einen Altar; und er nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und opferte Brandopfer auf dem Altar. Und der Herr roch den wohlgefälligen Geruch, und der Herr sprach in seinem Herzen: Nicht noch einmal will ich den Erdboden verfluchen um des Menschen willen; denn das Sinnen des menschlichen Herzens ist böse von seiner Jugend an; und nicht noch einmal will ich alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe. Von nun an, alle Tage der Erde, sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.« (Gen 8,20-22).

Der Vergleich der beiden Texte führt zu einem überraschenden Ergebnis. Der Mensch ist nach der Sintflut genauso böse wie vor ihr. Denn vor der Flut sah der Herr, »dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles Sinnen der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag.« (Gen 6,5). Und nach der Flut stellt er fest: »das Sinnen des menschlichen Herzens ist böse von seiner Jugend an« (Gen 8,21). Gott hingegen scheint einen Gesinnungswandel vollzogen zu haben. Denn vor der Flut »reute« es den Herrn, »dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte, und es bekümmerte ihn in sein Herz hinein.« (Gen 6,6). Aber nach der Flut sprach er »in seinem Herzen: Nicht noch einmal will ich den Erdboden verfluchen um des Menschen willen ... und nicht noch einmal will ich alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe.«

(Gen 8,21). Das zweimalige »nicht noch einmal« scheint anzudeuten, dass Gott einen Gesinnungswandel vollzogen hat. Daher behauptet die gegenwärtige Forschung: »So kurios es klingt: Für die Bibel hat Gott während der Flut eine Umkehr vollzogen.«¹

Diese These ist durchaus nachvollziehbar und einleuchtend, dennoch komme ich mit Emanuel Swedenborg und der Sensibilisierung für einen inneren Sinn zu einem etwas anderen Ergebnis. Denn entgegen dem buchstäblichen Anschein handelt die Erzählung von der großen Flut und der Bewahrung Noahs eben doch von der Schöpfung eines neuen Menschentyps. Aus Adam wird Noah. Das möchte ich im Folgenden begründen.

Gemeinsamkeiten zwischen Sintfluterzählung und Schöpfungsbericht

Die Sintfluterzählung hat mancherlei Ähnlichkeiten mit dem Schöpfungsbericht des ersten Kapitels der Genesis. Sie ist daher in ihrer Art eine Schöpfungserzählung. Schauen wir uns das etwas genauer an.²

Unser Augenmerk richtet sich auf die Arche. Die Beschreibung derselben in Genesis 6,9-22 weist Übereinstimmungen mit der Darstellung der Schöpfung nach Genesis 1,1-2,4 auf. In beiden Fällen werden Lebensräume geschaffen. Der Schöpfungsraum von Genesis 1 erscheint vor unserem geistigen Auge als eine Lebens- oder Luftblase, die allseitig, oben und unten, von Chaoswasser umgeben ist. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Lebensraum Arche. Auch er ist allseitig von Wassermassen umgeben, wobei die Verpichtung mit Pech (Gen 6,14) noch einmal eigens unsere Aufmerksamkeit darauf richtet, dass das lebensbedrohliche Element in diesen Raum der Lebensbewahrung

1 Norbert Clemens Baumgart, Zuversicht und Hoffnung in Verbindung mit der biblischen Fluterzählung, in: »Nach uns die Sintflut – oder sind wir schon mittendrin?« Eine nicht nur biblische Erzählung für Schule und Bildungsstätten (in Zusammenarbeit mit P. Höffken und G. Ringshausen), KFW 2002, Seite 40. Siehe auch Lothar Perliitt, 1. Mose 8,15-22, GPM (Göttinger Predigtmeditationen) 24 (1970) Seite 392: »Die Flut hat offenbar nicht den Menschen verwandelt, sondern Gott!«

2 Die folgenden Beobachtungen übernehme ich dankbar von Norbert Clemens Baumgart, Die große Flut und die Arche, in: Bibel und Kirche 1 (2003) 30-36.

nicht eindringen soll. Schöpfung und Arche sind also als Lebensräume in einer lebensfeindlichen Umgebung konzipiert.

Auch in der Abfolge der Themen ähneln sich die Sintfluterzählung und der Schöpfungsbericht. Beide Texte beginnen mit der Schilderung des Chaos. Vor den Schöpfungswerken herrschte in Genesis 1,2 das Chaos (tohuwabohu) in Gestalt des wildschäumenden Urmeeres (tehom). Damit vergleichbar ist, dass vor der Bauanweisung für den neuen Schöpfungsraum der Arche (Gen 6,14-16) ein Gewaltchaos auf Erden wütete (chamas = Gewalttat in Gen 6,11-13). Zweitens: Beide Räume, der der Schöpfung und der der Arche, wurden nach ihrer Erschaffung zu Lebensräumen für Tier und Mensch (vgl. Gen 1,20-31 mit Gen 6,18-20). Drittens: Bei der Schöpfung bestand Gottes letzte Handlung vor der Ruhe des siebenten Tages darin, dem Menschen und den Tieren die Nahrung zu geben (Gen 1,29f). Ebenso bezieht sich auch Gottes letzte Weisung an Noah darauf, Nahrung in die Arche zu schaffen (Gen 6,21).

Die strukturellen Parallelen zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung sind ein erster Hinweis darauf, dass es in Genesis 6 bis 9 um eine neue Schöpfung oder wie Swedenborg sagt um »eine neue Kirche« (HG 467) geht. In beiden Fällen werden Räume gestaltet, in denen sich geistiges Leben inmitten der Chaosmächte des Bösen und Falschen entfalten kann.

Schöpfung und Neuschöpfung des Menschen

Ähnlichkeiten zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung zeigen sich uns auch im Vergleich von Genesis 1,26-31 mit 9,1-7. Die sogenannten noachitischen Gebote von Genesis 9,1-7 thematisieren die Neuordnung oder Neuschöpfung des menschlichen Dasein nach der großen Flut.

In beiden Texten geht es um die Herrschaft des Menschen (= des Geistbewusstseins) über die Tiere (= die Triebosphäre oder das Triebhafte), um den Segen bzw. die Erneuerung des Schöpfungssegens und um die dem jeweiligen Menschentyp entsprechende Nahrung. Schauen wir uns das anhand der Texte an! Der Herrschaftsauftrag wird in Genesis 1,26.28 und 9,2 thematisiert: »Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und

über die ganze Erde und über alle kriechenden Tiere, die auf der Erde kriechen!« (Gen 1,26). »und macht sie (euch) untertan; und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen!« (Gen 1,28). »Und Furcht und Schrecken vor euch sei auf allen Tieren der Erde und auf allen Vögeln des Himmels! Mit allem, was sich auf dem Erdboden regt, mit allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hände gegeben.« (Gen 9,2). Der Schöpfungssegens wird in Genesis 1,28 und 9,1.7 thematisiert: »Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, und füllt die Erde« (Gen 1,28). »Und Gott segnete Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, und füllt die Erde!« (Gen 9,1). »Ihr nun, seid fruchtbar, und vermehrt euch, wimmelt auf der Erde, und vermehrt euch auf ihr!« (Gen 9,7). Die dem jeweiligen Menschentyp (Adam oder Noah) entsprechende Nahrung schließlich wird in Genesis 1,29 und 9,3f. thematisiert: »Und Gott sprach: Siehe, ich habe euch alles samen tragende Kraut gegeben, das auf der Fläche der ganzen Erde ist, und jeden Baum, an dem samen tragende Baumfrucht ist: es soll euch zur Nahrung dienen« (Gen 1,29). »Alles Kriechgetier, das lebendig ist, soll euch zur Speise sein; wie das grüne Kraut habe ich es euch alles gegeben. Nur Fleisch (vermischt) mit seiner Seele, seinem Blut, sollt ihr nicht essen!« (Gen 9,3f.).

Dass Genesis 9,1-7 die nachsintflutliche Aktualisierung der ursprünglichen Schöpfungsordnung darstellt, ist aufgrund der Wiederaufnahmen der Themen von Genesis 1,26-31 offensichtlich. Wenn man diese Verbindungen erst einmal entdeckt hat, dann werden aber gerade auch die Unterschiede in den beiden Texten interessant, weil sie einen Einblick in die Andersartigkeit des neuen Menschen (Noah) gegenüber dem Urmenschen (Adam) gewähren. Genesis 9,1-7 tönt gewalttätiger. So ist von »Furcht und Schrecken« die Rede und vor allem ist nun die Tötung von Tieren und der Fleischgenuss erlaubt, was ein Entgegenkommen gegenüber der nunmehr tierischen (= triebhaften) Natur des Menschen (Gen 8,21) ist (siehe HG 1002). Die Unterschiede hängen also mit der Integration des Gewaltpotentials in die neue Schöpfungs- oder Wiedergeburtssordnung zusammen.

Die Entsprechungsformel von Genesis 1 und Noahs Gehorsam

Die letzte Parallele zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung, auf die ich hinweisen möchte, ist die zwischen den Entsprechungsformeln von Genesis 1 und den Aussagen über den Gehorsam Noahs. Im Schöpfungsbericht steht meist zwischen dem Wortbericht (»Und Gott sprach ...«) und dem Tatbericht die Formel: »und dementsprechend geschah es« (Gen 1,7.9.11.15.24.30). Sie bringt zum Ausdruck, dass die Tat (weitgehend) dem Wort oder der Absicht entspricht, weswegen man sie Entsprechungsformel nennt. In der Sintfluterzählung wird zweimal Noahs Gehorsam ausdrücklich festgestellt: »Und Noah tat es. Nach allem, wie ihm Gott (Elohim) geboten hatte, so tat er.« (Gen 6,22). »Und Noah tat nach allem, das Jahwe geboten hatte.« (Gen 7,5). Diese Gehorsamsformeln sind Neuauflagen der Entsprechungsformeln des Schöpfungsberichts. Noah wird in Genesis 6,18-20 im Rahmen einer Elohimrede und in Genesis 7,1-3 im Rahmen einer Jahwerede zunächst durch das Wort aufgefordert, die Arche zu besteigen (das entspricht den Wortberichten von Genesis 1), um dann nach den Gehorsamsformeln diese auch tatsächlich in Genesis 7,7 und 7,13 zu besteigen (das entspricht den Tatberichten von Genesis 1).

Es besteht allerdings an dieser Stelle ein Unterschied zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung. In Genesis 1 ist Gott der Gebietende (Wortbericht) *und* der Vollziehende (Tatbericht). In der Fluterzählung hingegen ist Gott bzw. Jahwe zwar immer noch der Gebietende, aber nicht mehr der Vollziehende, der heißt nun Noah. Die Gehorsamsformel markiert zwar den nach wie vor bestehenden Zusammenhang zwischen Wort und Tat, aber Gott verwirklicht sein Wort nicht mehr selbst. Noah ist Mitschöpfer, er baut die Arche, die wir als Schöpfungsraum erkannt haben, und füllt diesen Raum mit Leben. Die erste Schöpfung ging aus der Hand Gottes hervor, die zweite, die Arche, aber aus der Hand Noahs. Das wiederholt sich später bei den steinernen Tafeln. Die ersten wurden von Jahwe gemacht, die zweiten von Mose (siehe HG 10603). Das deutet an, dass die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung beim nachsintflutlichen, das heißt geschichtlichen

Menschen verloren gegangen ist. Nach Swedenborg bestand die Unmittelbarkeit des vorgeschichtlichen Urmenschen im Innewerden des Göttlichen (perceptio), während die Mittelbarkeit des geschichtlichen, altorientalischen Menschen in der Ausbildung eines Gottesbewusstseins (conscientia) auf der Grundlage nunmehr schriftlicher Überlieferungen göttlicher Selbstmitteilungen bestand.

Noahs Arche = Der Bauplan des Menschen nach der Sintflut Genesis 6,14-16 nach HG 638-658



Noahs Arche = Der Mensch der alten Kirche bzw. der Religionen des alten Vorderen Orients
 Gopherholz (schwefelhaltig) = Seine Begierden oder Aufwallungen
 Kammern = Die Bezirke des Gemüts: Wille und Verstand
 Poch = Bewahrung vor der (emotionalen) Überschwemmung durch die Begierden
 300 Ellen Länge = Wenige Überbleibsel des Heiligen
 50 Ellen Breite = Wenige Überbleibsel des Wahren
 30 Ellen Höhe = Wenige Überbleibsel des Guten
 Fenster = Das Vermögen zu verstehen (Auge)
 Tür = Das Hören (Ohr)
 3 Stockwerke = Die Ebenen des (äußeren) Wissens, der (vermittelnden) Vernunft und der (inneren) Einsicht

Der Bauplan der Arche

Die Verbindungslinien zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung ließen diese als eine Art Schöpfungsgeschichte erscheinen. Doch nun müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und zeigen, dass die Bewahrung der acht Menschen in der Arche ein Bild für die »Wiedergeburt« (HG 606), das heißt für die Herausbildung eines neuen Menschentyps ist. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich hierbei auf den Bauplan der Arche (Gen 6,14-16). Denn nach Swedenborg wurde durch sie im mythischen Bilddenken der damaligen Zeit »der Mensch der alten Kirche« (HG 896; siehe auch HG 639) dargestellt. Und da Mensch und Kirche im Denken Swedenborgs austauschbare Begriffe sind, konnte er auch sagen, dass die Arche »die (noachitische) Kirche« (HG 639, 4334) oder das Wesen der altorientalischen Religionen abbildete.

Diese Deutungen sind nicht vollkommen neu. Schon die Kirchenväter verstanden die Arche als Symbol der Kirche und Bild des Menschen. Seit Justinus (gest. nach 165), Tertullian (gest. um 202), Hippolyt (gest. nach 235), Origenes (gest. um 253) und Cyprian (gest. 258) »sah man die Arche in der Sintflut an als ein Schiff auf dem Meer und damit als die augenfälligste Präfiguration des Schiffs der Kirche im Meer der Welt, die das Alte Testament der typologischen Interpretation bot.«³ Einen neutestamentlichen Anknüpfungspunkt bot besonders 1. Petrus 3,20f. Der Verfasser dieses Briefes sah in der Taufe der Kirche das Gegenbild (griech. antitypos) der seinerzeitigen Rettung der acht Seelen »durchs Wasser hindurch«.⁴ Die Arche wurde aber auch antropomorph als imago hominis, als Abbild des Menschen verstanden, so vor allem von Ambrosius in seiner Schrift »De Noe et arca«, die sich nach einem Urteil von Hugo Rahner »fast ausschließlich an Philo anschließt«. Philo von Alexandrien (gest. um 45/50 nach Chr.) hat die Arche als Bild des menschlichen Körpers aufgefaßt: »Wer die Arche lieber hinsichtlich ihrer natürlichen Beschaffenheit (oder Bauweise) untersuchen will, der findet in ihr die Einrichtung des menschlichen Körpers«.⁵ Auch nach Ambrosius »findet man im Aufbau der Arche die Gestalt des menschlichen Körpers beschrieben«.⁶

- 3 Hans Martin von Erffa, Ikonologie der Genesis, Band 1, 1989, Seite 451. Siehe auch Hartmut Boblitz, Die Allegorese der Arche Noahs in der frühen Bibelauslegung, in: Frühmittelalterliche Studien 6 (1972) Seite 159-170. Tertullian konstatiert in »De baptismo« (VIII,4): »ecclesia est arcae figura« (die Kirche ist die Gestalt der Arche); oder in »De idolatria« (XXIV,4): »Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit« (Was in der Arche nicht gewesen ist, sei auch in der Kirche nicht). Eine die Einzelheiten des knappen Bibeltextes aufgreifende und für die Folgezeit grundlegende Auslegung der Arche als Symbol der Kirche schuf Origenes in seiner zweiten Homilie zum Hexateuch.
- 4 Einen Zusammenhang mit der Taufe deutet auch die Zahl Acht an. Acht Menschen sind in der Arche. Am achten Tag erfolgte die Beschneidung (Gen 17,12), die das alttestamentliche Pendant der Taufe war. Die christlichen Baptisterien und Taufbecken sind oft achteckig.
- 5 Der lateinische Originaltext nach Boblitz, Seite 166: »Arcam istam si quis velit magis naturaliter in examen vocare, inveniet humani corporis apparatus« (Quaestiones et solutiones in Genesim).
- 6 Der lateinische Originaltext aus der Schrift »De Noe et arca« lautet: »inueniet in eius exaedificatione discriptam humani figuram corporis« (nach Boblitz, Seite 166).

Swedenborgs Interpretation des Bauplans der Arche als ein dem altorientalischen Denken entsprechendes Bild für die geistige Anatomie des neuen Menschentyps nach der Sintflut steht also durchaus in Verbindung mit frühchristlichen Auslegungen, wenngleich Swedenborg diese keineswegs einfach übernimmt, sondern eigene Akzente setzt. Unter dieser Voraussetzung, dass die Arche den neuen Menschen darstellt, enthalten die Einzelheiten ihres Baus die Informationen zur Ausgestaltung dieser Grundannahme.

Genesis 6,14 lautet: »Mache dir eine Arche aus Gopherholz. Mit Kammern mache die Arche und verpiche sie von innen und von außen mit Pech.« Gopherholz ist die Substanz der Arche. Es bezeichnet das lüsterne, triebhafte Wesen des wiederzugebärenden Menschen (siehe »concupiscentiae« in HG 640). Diese Bedeutung ergibt sich aus der Verwandtschaft von »gopher« mit »gaphrit« (Schwefel). Daher schreibt Swedenborg: »Gopherholz ist ein Holz, das reich an Schwefel ist wie die Tanne und andere derartige Hölzer. Aufgrund des Schwefels bezeichnet es die Lüste (oder Begierden), weil es leicht Feuer fängt.« (HG 643). Gopher ist aber auch mit Pech (»kopher«) sprachlich verwandt.⁷ »Kopher« (Pech) und »gopher« sind also gewissermaßen »zwei wie Pech und Schwefel«, die unzertrennlich sind. Während nun aber das Schwefelholz die Anfälligkeit des erst noch wiederzugebärenden Menschen für die lüsterne Übermächtigung zum Ausdruck bringt, ist mit dem semantischen Bild des Pechs die komplementäre Funktion des Schutzes vor der drohenden, triebhaften Überschwemmung gegeben. Pech (kopher) ist von dem Verb »kaphar« abgeleitet, dessen Grundbedeutung »überdecken« und »überstreichen« ist⁸ und in der priesterlichen Sprache »sühnen« (Sünden überdecken) bedeutet. Deswegen schreibt Swedenborg: »Im Grundtext liest man jedoch nicht, dass sie (die Arche) mit Pech verpicht wurde, sondern es wird ein Wort gebraucht, das auf eine Beschirmung (protectionem) hindeutet und von sühnen (expiare) oder versöhnen (propitiare) abgeleitet ist, weswegen es Ähnliches in sich schließt.« (HG 645). Die mit Pech abgedichtete

7 Zur Verwandtschaft von »gopher« mit »gaphrit« (Schwefel) und »kopher« (Pech) siehe auch Franz Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, 1872, Seite 207.

8 Siehe Franz Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, 1872, Seite 207.

Arche aus Gopherholz (Schwefelholz) ist also ein kunstvolles Bild des seiner eigenen Triebhaftigkeit verfallenen Menschen, der vor sich selbst geschützt werden muss, um die Überschwemmung des Ich durch das unbewusste Es zu verhindern.

Die Bewahrung des Menschen auf der Grundlage einer Neueinrichtung seines Geistes (mens) drückte das altorientalische Bilddenken mit den Kammern der Arche aus. Swedenborg bezog sie auf die Areale des Großhirns, die am Ende die beiden Hemisphären bilden. Sie waren für ihn die physische Ausprägung der Zweiteilung des menschlichen Geistes in Wille in der rechten und Verstand in der linken Gehirnhälfte (HG 641, 644).⁹ Die relative Autonomie des Verstandes gegenüber der Triebphäre ist nach Swedenborg die Voraussetzung für die Ausbildung eines neuen (wiedergeborenen) Willens auf der Grundlage eines spirituellen Bewusstseins (conscientia). Der noachitische Mensch ist daher viel intellektueller und schriftbezogener als der vorgeschichtliche Urmensch.

Genesis 6,15 lautet: »Und so sollst du sie machen: Dreihundert Ellen die Länge der Arche, fünfzig Ellen ihre Breite und dreißig Ellen ihre Höhe.« Die Zahlen erzählen uns, was es mit der Arche auf sich hat. Dieser Kasten, der acht Menschen aus der Urzeit in die geschichtliche Zeit hinüberrettete, ist das Sinnbild für die Überreste (reliquiae, HG 646) der Urkirche, die die Samenkörner des altorientalischen Kulturerwachens wurden. Die Hinterlassenschaft der vorgeschichtlichen Kirche war das Wort, das heißt die Verschriftlichung der henoachitischen Urlehre (vgl. HG 519). In diese Interpretation Swedenborgs fügen sich die Erkenntnisse von Friedrich Weinreb bestens ein. Denn erstens bedeutet das hebräische Wort für Arche (tebah) auch »Wort«¹⁰ und zweitens ergeben die Zahlen, wenn man für sie die entsprechenden Buchstaben einsetzt, das

9 Der gegenwärtige Wissensstand kennt »die extreme Spezialisierung der rechten Hemisphäre für räumlich-analoge und der linken Hemisphäre für zeitlich-sequentielle Aufgaben« (Niels Birbaumer, Stephanie Töpfer, Hirnhemisphären und Verhalten, in: *Deutsches Ärzteblatt* 1998; 95: A-2844-2848 [Heft 45]). Nach GLW 70 korrespondieren der Raum mit der Liebe und die Zeit mit der Weisheit.

10 Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort*, 2002, Seite 445. Ich konnte diese Bedeutung aber bisher nicht verifizieren.

hebräische Wort für Sprache (laschon).¹¹ Das Wort, nach Swedenborg das sog. Alte Wort, stellt demnach die Überreste der Innewerdungen der ältesten Kirche zum Gebrauch für die alte Kirche dar. An dieser Stelle zeigt sich nun, dass die relative Unabhängigkeit des Verstandes die subjektive oder innermenschliche Voraussetzung für die Nutzung der objektiven oder äußerlichen Heilsgabe der geschriebenen Wortes ist.¹²

Genesis 6,16 lautet: »Ein Fenster sollst du der Arche machen. Und nach (dem Maß ?) der Elle (?) sollst du es oben vollenden (anbringen ?). Und den Eingang der Arche sollst du an die Seite setzen. Mit einem unteren, einem zweiten und dritten (Stockwerk) sollst du sie machen.« Die Erfassung des wörtlichen Sinnes bereitet Schwierigkeiten. Folgt man Swedenborg, so ist immerhin klar, dass »zohar« Fenster oder Lichtöffnung (nicht Dach) bedeutet und das Suffix am Verb »vollenden« das Fenster meint und nicht die Arche. Unklar bleibt allerdings, was der Ausdruck bedeutet, den ich mit »nach (dem Maß ?) der Elle« (wegen »quoad cubitum« in HG 655) übersetzt habe. Doch trotz dieser Schwierigkeiten können wir einen im Hinblick auf unsere These genügend klaren Sinn ermitteln. Während Vers 14 das Augenmerk auf die Triebnatur richtet (HG 642, 652), wendet sich Vers 16 nun der intellektuellen Fähigkeit zu (HG 642, 652). Das Fenster steht für den Lichteinfall des Wahren und die Tür an der Seite der Arche für das Hören durch die Ohren an der Seite des Kopfes. Fenster und Tür verbindet Swedenborg zu einer Einheit im Sinne des Pauluswortes, dass der Glaube durch das Hören kommt (siehe Röm 10,17 und HG 654).

11 300 ist der Buchstabe Schin, 50 ist der Buchstabe Nun und 30 ist der Buchstabe Lamed. Diese drei Buchstaben lassen sich zu dem Wort »laschon« verbinden, das Sprache bedeutet.

12 Für Noahs Arche und Moses »Kästlein« (Ex 2,3,5) steht im hebräischen Grundtext dasselbe Wort (»tebah«). Daraus lassen sich Einsichten in den inneren Sinn gewinnen. Nach HG 6723 besteht zwischen Mose, der Vorbildung der Thora, im Kästlein und dem Gesetz in der Lade eine Beziehung. Interessant ist nun, dass durch Noah die Lehren der ältesten Kirche über die Sintflut hinweg bewahrt worden sind. Schon Swedenborg sah in Noah nicht nur die alte Kirche, sondern auch »die Lehre, die von der ältesten Kirche her übrig geblieben ist (doctrina remanens ab Antiquissima)« (HG 530). Lorber wurde konkreter. Noah hat das Buch Henoch unter dem Titel Kriege Jehovas über die Sintflut herübergebracht (DT 16,7). Daher kann die »tebah« als Aufbewahrungsort des göttlich Wahren im überlieferten Wort interpretiert werden.

Die drei Stockwerke symbolisieren die drei Ebenen der Wahrheitserfassung: die unterste Ebene der von außen (durch die Ohren) aufgenommenen und angeeigneten Kenntnisse, die vermittelnde Ebene der rationalen Durchdringung des Stoffes und die oberste Ebene des sich allmählich einstellenden Verstehens von innen heraus. Zwischen Vers 14 und 16 handelt Vers 15 von der Brücke des Wortes. Durch das äußere Offenbarungswort wird zuerst das mit den Sinnen verbundene Bewusstsein zu einem Bewusstsein des göttlichen Wahren umgestaltet (reformatio). Anschließend wird auf dieser Grundlage ein neuer, spiritueller Wille geboren (regeneratio).

Eine Bemerkung zu den Dubletten der Sintflutzerzählung: Schon Swedenborg wies auf zahlreiche Wiederholungen im Text von Genesis 6 bis 9 hin. Auch die wissenschaftliche Forschung hat das gesehen und daraus weitreichende, quellenkritische Schlüsse gezogen. Die Sintflutzerzählungen (in diesem Zusammenhang muss man den Plural gebrauchen) lassen sich demnach auf zwei und der gesamte Pentateuch auf vier Quellen verteilen. Von Swedenborg herkommend, kann man jedoch zu einer anderen Ansicht gelangen. Dass gerade in Genesis 6 bis 9 die Dubletten so zahlreich und ineinander verwoben sind, hängt mit der hier thematisierten Zweiteilung des menschlichen Geistes zusammen. Aber auch unabhängig davon sollten die Wiederholungen im Pentateuch vor dem Hintergrund des altorientalischen Erzählens und des Parallelismus membrorum der hebräischen Poesie gesehen werden.

Das Bundeszeichen: Gottes Bogen in den Wolken

Der Bauplan der Arche beschrieb, wie wir gesehen haben, den Bauplan des neuen Menschentyps, den Swedenborg den geistigen Menschen der alten Kirche im Unterschied zum himmlischen Menschen der ältesten Kirche nannte. Die Kammerbauweise verstanden wir, insbesondere insofern damit auch die beiden Hemisphären des Großhirns gemeint waren, als einen Hinweis auf die relative Selbständigkeit des Verstandes gegenüber der Triebkugel, die der unwiedergeborene Mensch mit den Tieren gemeinsam hat. Das Bundeszeichen des Regenbogens, auf das ich abschließend eingehen möchte, führt uns in die Geheimnisse (arcana)

der Verbindung des Herrn mit diesem neuen Menschentyp ein und soll ein letzter Blick auf die Wesensart des »homo spiritualis« sein.

Der Regenbogen als Bundeszeichen (Gen 9,12-17) zeigt an, dass das Spiel des geistigen (oder spirituellen) Lichtes beim geistigen (oder spirituellen) Menschen der Indikator seiner Verbindung mit dem Herrn ist und seiner von daher bestimmten Wesensart. Dieses Bundeszeichen des Bogens in den Wolken bezeichnet mit anderen Worten, so formuliert es Swedenborg, »den Zustand des wiedergeborenen geistigen Menschen« (HG 1042).

»Bund« bedeutet »Verbindung (conjunctio)« (HG 665). Und weil diese Verbindung mit dem Herrn nur bei denen besteht, die wiedergeboren werden, deswegen ist »Bund« im weitesten Sinne auf »die Wiedergeburt (regeneratio)« zu beziehen (HG 665). Unter dem »Zeichen des Bundes« (Gen 9,12) ist dementsprechend »das sichtbare Anzeichen oder Indiz der Gegenwart des Herrn (indicium praesentiae Domini)« (HG 1038) zu verstehen. Konkret ist das die »charitas«. Das ist im Unterschied zur Herzensliebe (amor) die geistige Liebe, die auf ein an Werten orientiertes Nachdenken (Reflexion) beruht. Sie ist das äußerlich sichtbare Anzeichen der Anwesenheit des Herrn beim geistigen oder spirituellen Menschen. Zur Wesensart dieses Menschentyps gehört es also, dass die Erneuerung seiner ganzen Lebensart bis hinunter in den natürlichen Bereich des Tuns auf einen gedanklichen Prozess beruht.

Unter dem »Bogen in den Wolken« ist im natürlichen Sinn der Himmel und Erde verbindende »Regenbogen (arcus iridis)« (HG 1042) zu verstehen. Die historische Forschung vermutet dahinter Gottes Kriegsbogen bzw. genauer »den zur Perserzeit gebräuchlichen Kompositbogen«¹³. Die geistige Forschung nach Swedenborg hingegen vermutet hinter diesem Bogen in den Wolken eine Beschreibung dafür, wie die Geburt aus Wasser und Geist (Joh 3,5) dem geistigen Auge zur Erscheinung kommt (siehe HG 1042). Swedenborg weiß zu berichten: »Um das Haupt« der geistigen Engel erscheint so etwas »wie ein Regenbogen«, denn »ihr dem Geistigen entsprechendes Natürliches gewährt einen solchen Anblick«. Dieser farbige Bogen ist »eine Modifikation des geistigen Lichtes vom Herrn im Natürlichen der geistigen Engel« (HG

13 Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 227.

1042). Zu diesem Farbenspiel des »arcus iridis« äußert sich Swedenborg aus seiner Erfahrung als Visionär in HG 1048 und 1053 noch etwas ausführlicher. Dort spricht er von der »Sphäre« eines Menschen (heute meist Aura genannt): »Es existiert eine Sphäre, die von der Wesensart (ab indole) oder den einzelnen Elementen beim Menschen gleichsam ausdünstet. Diese Sphäre ist erstaunlicherweise so beschaffen, dass man durch sie erkennen kann, welchen Glaubens und welcher Liebe (charitate) der betreffende Mensch ist. Diese Sphäre wird, wenn es dem Herrn gefällt, durch einen Bogen sichtbar.« (HG 1048). Sie »kommt durch Farben wie bei einem Regenbogen zur Erscheinung«, wobei jede Farbe »Himmlisches und Geistiges« darstellt« (HG 1053).

Das »Gewölk« weist auf »das dunkle Licht, in dem der geistige Mensch im Vergleich mit dem himmlischen ist« (HG 1043). Das Dunkle im Denken dieses Menschen ist »das Falsche« oder, was auf dasselbe hinausläuft, »seines eigensinniger Verstand (proprium intellectuale)« (HG 1043). An dieser Stelle übt das auch nach der Sintflut immer noch vorhandene »böse« »Sinnen des menschlichen Herzens« (Gen 8,21) seinen Einfluss aus. Der Eigenwille verdunkelt und beeinträchtigt die Fähigkeit dieses Menschen, die Wahrheit zu erkennen und zu klaren Urteilen zu gelangen. So befindet er sich in einer geistigen »Umwölkung (obnubilatio)« (HG 1047). Er kann zwar durch das gebrochene Licht des Bogens in den Wolken wiedergeboren werden, aber tief in ihm bleibt eine finstere Seite, die ihr Werk der Verfinsterung wenigstens in Gestalt der Wolkenbildung weiterhin ausübt.

Abschließendes Urteil zur These der Forschung

Aus dem Gesagten ergibt sich nun die abschließende Stellungnahme zur eingangs genannten These der Forschung. Dass der Mensch nach der Sintflut genauso böse ist wie vor ihr, ist auf sein Herz (Gen 6,5; 8,21) zu beziehen, das heißt auf sein Lebens- oder Willenszentrum. Insoweit hat die Forschung also recht. Aber sie übersieht die Neuschöpfung oder Umstrukturierung des menschlichen Geistes (mens), die mit der intellektuellen Ansprechbarkeit und der Ausbildung eines Gewissens oder geistigen Willens beim Menschen nach der Sintflut zusammenhängt.

Kant als Geisterseher

von Dr. Klaus H. Kiefer

Vorbemerkung der Schriftleitung: Prof. Dr. Kiefer (geb. 1947) ist Inhaber des Lehrstuhls für Didaktik der deutschen Sprache und Literatur an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Der folgende Beitrag ist dem Sammelband »Die famose Hexen-Epoche: Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung« entnommen, der Arbeiten des Autors aus rund 20 Jahren vereint. Das Buch ist im Oldenbourg Wissenschaftsverlag München im Jahr 2004 erschienen. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags.

El sueño de la razon produce monstruos
Francisco de Goya: Los Caprichos, 1799

Ursprungsfragen

Die Niederschrift von Kants »Träume eines Geistersehers« fällt in das Jahr 1765. Gründe, warum die Schrift dann im selben Jahr, vorausdatiert auf 1766, anonym erscheint, sind nicht bekannt. Der Verfasser hat sich jedoch privatim durchaus – mit allerlei Vorbehalten zwar – zu seinem Werk bekannt (KT, 111f.). Warum also das öffentliche Versteckspiel? Hatte Kant Furcht vor Obrigkeit und Zensur – die seinen Namen ohnehin erfuhr (KAA I/2, 501) – oder vor der öffentlichen Meinung – die Swedenborg in der Tat nicht abgeneigt war¹ –, oder schämte er sich wirklich seiner Bemühungen um ein Thema, das, wie er mehrfach andeutet, einem Philosophen eigentlich nicht würdig sei? Oder war er sich seiner eigenen Position nur nicht so sicher? Eine provokative These als Antwort: Gerade die scharfe Zäsur, die die Kant-Forschung zwischen Kants »kritischer« und »vorkritischer« Periode zu ziehen beliebt, belegt, dass der klammheimliche und kaum bewältigte Swedenborgianismus des 42jährigen Magis-

1 Vgl. Ernst Benz: Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und der Lehre Emanuel Swedenborgs, Frankfurt/M. 1947, S. 271 ff.

ters den orthodoxen Kant-Interpreten ebenso peinlich war und ist wie diesem selber.²

Man wüsste mehr über Kants Befürchtungen bzw. Intentionen, wenn sein Manuskript bzw. die Druckvorlage mit seinen Korrekturen vorhanden wäre. Indes wurde dem Königsberger Buchhändler und Verleger Johann Jacob Kanter vom Senat der Universität eine Strafe von 10 Reichstalern auferlegt, weil er Kants Manuskript nicht zur Zensur vorgelegt und ohne Imprimatur gedruckt hatte. In einem Schreiben an das Ministerium vom 5. März 1766 erhebt Kanter mit der folgenden Begründung dagegen Einspruch:

Es ist nemlich das Mscpt. des Mag. Kant höchst unleserlich geschrieben, und wegen seiner dermahligen vorgestandenen Reise nach Goldap blätterweise zum Drucke eingesandt, so dass er bey der Correctur so viel Neuerungen vornehmen müssen, dass dieser tractat nur allererst, nachdem er reine abgezogen worden, in seiner jetzigen Beschaffenheit erschienen, weshalb es dieser Umstände wegen theils den Professoribus unmöglich gewesen, diesen tractat zu censiren, theils aber hätten dieselbe eine ganz andere Schrift censirt, wenn man sie ihnen vor der Abdruckung derselben eingehändigt hätte. (KAA I/2, 501)

Die Varianten der beiden im selben Jahr der editio princeps erfolgten Neudrucke bei Johann Friedrich Hartknoch (Riga und Mitau) gegenüber dem Kanterschen Druck sind indessen wenig aufschlussreich.

Peinlichkeit scheint im übrigen auch der Anlass gewesen zu sein, weshalb Ludwig Ernst Borowsky, Bischof von Königsberg, offenbar das Datum eines Kant-Briefes fälschte, in dem Kant noch nicht sein vernichtendes Urteil über den »Erzphantasten unter allen Phantasten« (ThW 2, 966) gesprochen hatte. Im Anhang seiner »Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants« hatte Borowsky unter der Überschrift »Wie dachte Kant über Swedenborg im Jahre

2 »Geisterseher« ist im übrigen kein ausschließlich pejoratives Prädikat; vgl. Karl Philipp Moritz: Fragmente aus dem Tagebuche eines Geistersehers (1787) [u. a.], Faks. d. Orig.ausg., m. e. Nachw. hg. v. Hans Joachim Schrimpf, Stuttgart 1968, S. 305–424. In Schillers »Geisterseher«-Roman (s. in diesem Band Kap. 10) ist der Begriff allerdings negativ konnotiert.

1758« einen Brief an Charlotte von Knobloch abgedruckt,³ den man heute auf den 10. August 1763 datiert und der zwei Jahre vor der Geisterseher-Satire einen gegenüber Swedenborg sehr aufgeschlossenen Kant zeigt. Aus der Hyperfalschheit des in Frage stehenden Datums (und zweier anderer) kann zwar tatsächlich geschlossen werden, dass der Editor als Freund und Schüler Kants an dessen definitiver Swedenborg-Kritik keinen Zweifel lassen wollte und dabei u. a. übersah, dass der Brand Stockholms, den Swedenborg televisionsär wahrgenommen haben soll – worauf Kant Bezug nimmt –, erst 1759 erfolgte. Allerdings wäre es ein typisch »schwärmerischer« Umkehrschluss,⁴ wenn aus der eventuellen Fälschung auf die Stimmigkeit eines anderen Datums geschlossen würde, nämlich 1768.⁵ Dabei wäre es gar nicht nötig gewesen, eine spätere Anerkennung Swedenborgs durch Kant herbeizufälschen, denn, wie relativ gut bezeugt ist, hat dieser in seinen Vorlesungen über Metaphysik, insbesondere über »rationale Psychologie«, Anfang der 90er Jahre das Swedenborgsche Weltbild rehabilitiert – wenn er die Möglichkeit immaterieller Wesenheiten, d.h. also auch von Geistern, jemals verwor-

3 Ludwig Ernst Borowsky: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtet [gilt aber nur ausschließlich des Anhangs (veröff. 1804)], in: Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien [...], hg. v. S. Drescher, Pfullingen 1974; der Brief hier S. 110–116.

4 »Der gewöhnliche Kunstgriff, seiner Unwissenheit den Anstrich von Wissenschaft zu geben, ist, daß der Schwärmende fragt: Begreift ihr die wahre Ursache der magnetischen Kraft, oder kennt ihr die Materie, die in den elektrischen Erscheinungen so wunderbare Wirkungen ausübt? Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die, seiner Meinung nach, der größte Naturforscher ihrer inneren Beschaffenheit nach ebensowenig kennt als er, auch in Ansehung der möglichen Wirkungen derselben ebensogut mitreden zu können.« – so treffend Kant, zit. in: Borowsky: Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abentheurer unsres Jahrhunderts. Seine Geschichte nebst Raisonement über ihn und den schwärmerischen Unfug unsrer Zeit überhaupt, Königsberg 1790 (2. Aufl.), S. 188 = DAO, 453.

5 Dem Swedenborg-Anhänger J. F. Immanuel Tafel zufolge hat Kant nicht vor diesem Zeitpunkt (1768) einen Engländer namens Green kennengelernt, der dann in seinem Auftrag, wie im Knobloch-Brief erwähnt (KT, 102), in Stockholm in Sachen Swedenborg recherchierte (vgl. Benz: Swedenborg in Deutschland, S. 237ff.). Für eine Datierung vor 1765/66 spricht auf jeden Fall, daß Kant im Knobloch-Brief nicht auf seine »Träume« verweist, was 1768 sehr wahrscheinlich gewesen wäre.

fen hätte. Auch der späte Kant weiß zwar keine konkrete Antwort auf Fausts swedenborgisierende Frage: »Wie spricht ein Geist zum andern Geist [?]?« (MA 6.1, 546, V. 425),⁶ aber ohne eine »geisterhafte« (quasi animistische) Kommunikation, die ein intelligibles Geisterreich entgegen dem Verdikt der reinen Vernunft voraussetzt, hätte Kants Moralphilosophie keinen Bestand. Diesen Aspekt hat Gottlieb Florschütz' Dissertation über »Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant« klar herausgearbeitet.⁷

Florschütz' Titel stimmt jedoch nicht sonderlich glücklich: Man sollte die angedeuteten Gemeinsamkeiten von Kant und Swedenborg nicht so stark personalisieren, da beide auf einem gemeinsamen epochalen Sockel aufbauen. Wissen ist stets allgemein, auch wenn bestimmte Diskursformationen etwa durch esoterische Gruppen oder aber durch Autornamen monopolisiert werden können. Gerade was das Transzendente anbelangt, war das 18. Jahrhundert in viel stärkerem Maße »durchfiktionalisiert«, um diesen Ausdruck Odo Marquards zu gebrauchen,⁸ als man es in Folgezeiten wahrhaben wollte – denn auch das 19., 20. oder gar 21. Jahrhundert schichten Glauben und Wissen lediglich um. Kant »brauchte« also Swedenborg durchaus nicht; ganz im Gegenteil: er konnte ihn gar nicht gebrauchen. Ebensowenig wie Kant von Swedenborg abhängig war, werden Kants frühe »Träume« durch spätere Arbeiten – vor allem die »Kritiken« –

6 Vgl. Ulrich Gaier: »Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen« – Swedenborg im magischen Diskurs von Goethes »Faust«, in: Emanuel Swedenborg 1688–1772. Naturforscher und Kundiger der Überwelt. Begleitbuch zu einer Ausstellung und Vortragsreihe in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, 29. Januar–25. März 1988, hg. v. Horst Bergmann u. Eberhard Zwink, Stuttgart 1987, S. 129–139.

7 Vgl. Gottlieb Florschütz: Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer, Würzburg 1992, S. 145ff. Florschütz' These hatte ich in der ersten Fassung der Studie, die ich am 31. August 1991 an der Ritsumeikan-Universität in Kyoto vorstellte, vor allem aus der Analyse von Kants irrationalistischer Rezeption im Ersten Weltkrieg gewonnen; s. u. Kap. 7.

8 Odo Marquard: Kunst als Antifiktio – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive, in: Funktionen des Fiktiven, hg. v. Dieter Henrich u. Wolfgang Iser, München 1983, S. 35–54.

entwertet oder annulliert. Auch für die Philosophiegeschichte gilt Claudio Guillens Postulat eines »criticism of becoming«⁹ und, damit verbunden, auch das relativer Autonomie jeden Textes. Allerdings haben wir nach dem Erbe und Fortwirken der Frühschriften im späteren Werk des Philosophen zu fragen, und mit Hartmut und Gernot Böhme wäre gerade der Ursprung der kritischen Philosophie Kants in seiner »Geisterseher«-Schrift festzuhalten.¹⁰

Textfunktionen

Kants Äußerungen zur Entstehung seiner »Träume« sind widersprüchlich, verfolgen aber allesamt die Absicht, sein ursprüngliches Interesse an Swedenborg zu verbergen. Behauptet er zum einen, dass ihm seine Schrift »gleichsam abgedrungen« (KT, 112) worden sei, so bekennt er aber auch zum anderen, dass er selber durch seine Nachforschungen und zuletzt durch die Anschaffung von Swedenborgs Werken »viel hatte zu reden gegeben« (KT, 113). Die Furcht vor dem »Gespötte« (ebd.), sich mit Okkultem zu befassen, camouffiert¹¹ indessen nur schlecht die Selbsterkenntnis einer unliebsamen »Verwandschaft« (ThW 2, 972), die Kant halbherzig auch zugesteht. Der Philosoph belegt indessen ein weiteres Nachsinnen mit einem energischen Tabu:

Ich sage [...] ohne Umschweif, dass, was solche anzügliche Vergleichen anlangt, ich keinen Spaß verstehe, und erkläre kurz und gut, daß man entweder in Schwedenbergs Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuten müsse, als der erste Anschein blicken läßt, oder daß es nur so von ohngefähr komme, wenn er mit meinem System zusammentrifft, wie Dichter bisweilen, wenn sie rasen, weissagen, wie man glaubt,

9 Claudio Guillen: *Literature as System. Essays toward the Theory of Literary History*, Princeton/NJ 1970, S. 437.

10 Vgl. Hartmut Böhme u. Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt/M. 1983, S. 250; vgl. schon Benz: *Swedenborg in Deutschland*, S. 237.

11 Vgl. zu »Camouflage« Algirdas Julien Greimas u. Joseph Courtes: *Semiotique. Dictionnaire raisonne de la theorie du langage*, Paris 1979, S. 29.

oder wenigstens wie sie selbst sagen, wenn sie dann und wann mit dem Erfolge zusammentreffen. (ThW 2, 972f.)

Gerade diese polemische Wendung ad lectores belegt ex negativo, dass Kant als einer der wenigen den philosophischen Kern jener »acht Quartbände voll Unsinn« (KT, 65), wie er Swedenborgs Hauptwerk, die »Arcana coelestia« bezeichnet, durchschaut hatte, und das war in der Tat nicht nur eine Fleißarbeit. Damit wäre die erstaunte Frage von aufgeklärten Zeitgenossen unseres Jahrhunderts indirekt wohl beantwortet, warum sich ein Kant überhaupt auf diese Lektüre eingelassen hat. Nicht nur im historischen Kontext ist es im übrigen schwer, Gattungsdifferenzen zu erkennen, sondern die neuere Forschung zeigt auch auf, wie nahe Wissenschaft und Mythologie liegen, wie sie beide notwendigerweise von Fiktionen Gebrauch machen.¹² Philosophische, okkulte, literarische o. a. Diskurse lassen sich nicht substantiell, sondern letztlich nur kritisch-komparativ unterscheiden, d. h. es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb von Sprache und Text.

In diesem Zusammenhang kommt die multiple Funktion des Kantschen Textes selber zum Vorschein. Liest man einmal seine Erstlingsschrift von 1746 oder seine »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« von 1755, so wird man selten einen ehrgeizigeren jungen Gelehrten finden: »Ich werde meinen Lauf antreten und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen«, (ThW 1, 19) so schreibt schon der 22jährige. Wie man mittlerweile weiß, geht die in der letztgenannten Schrift entwickelte Theorie, die unter dem Namen der Kant-Laplaceschen Hypothese Geltung erlangt hat, über eine Sekundärquelle auf Swedenborg selber zurück,¹³ der bis zu sei-

12 Vgl. Richard Sylvan: *Wissenschaft, Mythos, Fiktion: Sie alle überschreiten die Grenzen des Wirklichen und manchmal gar die des Möglichen*, in: *Zs. f. Semiotik*, Bd. 9 (1987), H. 1, S. 129–152.

13 Vgl. Hans Hoppe: *Die Kosmogonie Emanuel Swedenborgs und die Kantsche und Laplacesche Theorie*, in: *Emanuel Swedenborg 1688–1772. Naturforscher und Kundiger der Überwelt. Begleitbuch zu einer Ausstellung und Vortragsreihe in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart*, 29. Januar–25. März 1988, hg. v. Horst Bergmann u. Eberhard Zwink, Stuttgart 1987, S. 30–38. Ich lasse es

ner spirituellen Erleuchtung im Jahre 1745, die einen so radikalen wie ominösen Diskurswandel nach sich zog, als genialer Naturwissenschaftler wirkte.

Kein Tabu sollte es sein zu fragen, ob die von Kant angestrebte Ernennung zum Professor an seiner Heimatuniversität, die drei Jahre nach Publikation der Swedenborg-Schrift erfolgte,¹⁴ gefährdet gewesen wäre, wenn er als Adept des in der Lutherischen Amtskirche in Ungnade gefallenen Sektierers gegolten hätte. Der mehrfache Konfliktknoten ließ sich nur durch so massiven wie subtilen rhetorischen Einsatz auflösen. In dieser Hinsicht und Absicht – nur in anderer Tonlage – ist auch Kants Briefäußerung gegenüber Mendelssohn zu verstehen, dem er seine »Träumerey« – so nennt er die Arbeit euphemistisch bald nach Erscheinen zugeschickt hatte: »Zwar dencke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen was ich nicht dencke.« (KT, 113) Kants brillante Rhetorik leistet also ein Mehrfaches: nicht nur durch ein Dementi dem Karriereknick vorzubeugen, sondern auch Swedenborg in jeder Hinsicht vergessen zu machen – deklassiert er ihn nicht wider besseres Wissen zu einem Mann »ohne Amt und Bedienung« (KT, 56), schreibt er nicht sogar seinen Namen bewusst falsch: »Schwedenberg«?¹⁵ Nicht nur sind epistemologische Gemeinsamkeiten mit dem Konkurrenten zu verheimlichen, sondern sie sollen in eine eigene neue Konzeption der Metaphysik, insbesondere der Moralphilosophie, überführt werden. Diese schwierige, weil eben vielschichtige, Operation gelang so gut, dass Swedenborgs säkularer Ruf vernichtet war, Kant aber Kant werden konnte.

dahingestellt, ob die von Swedenborg bereits 1734 ausgearbeitete Unterscheidung von a priori- und a posteriori-Urteilen Kant beeinflusst hat. Die »Kritik der reinen Vernunft« erschien bekanntlich 1781.

14 Vgl. Robert H. Kirven: Swedenborg and Kant Revisited: The Long Shadow of Kants Attack and a New Response, in: Swedenborg and His Influence, hg. v. Erland J. Brock, Bryn Athyn/PA 1988, S. 103–120, hier S. 112.

15 »Schwede« (im Sinne von »alter Schwede«) besitzt vermutlich seit dem Dreißigjährigen Krieg (Schwedentrunk etc.) pejorative Konnotationen.

Ironische und epistemologische Strukturen

Wenn nun Kant überraschenderweise die Ergebnislosigkeit seiner Nachforschungen zum Anlass seiner teils satirischen, teils seriösen Abhandlung nimmt, so entspricht dies durchaus der zeitgenössischen Ästhetik, derzufolge Komik entsteht, wenn sich eine »gespannte Erwartung« in Nichts auflöst (ThW 10, 437) – so in Kants eigenen Worten. Bezüglich seiner Swedenborg-Forschungen bekennt der philosophische Shandy – schon Herder (KT, 119) zieht den Vergleich:

Er fand – wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat – er fand nichts. [Und Kant fügt hinzu:] Nun ist dieses wohl an sich selbst schon eine hinlängliche Ursache, ein Buch zu schreiben; allein es kam noch dasjenige hinzu, was bescheidenen Verfassern schon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Überdem war ein großes Werk gekauft, und welches noch schlimmer ist, gelesen worden, und diese Mühe sollte nicht verloren sein. (ThW 2, 924)

Damit ist jedoch kein »livre sur rien« gemeint, wie es Gustave Flaubert später plante, vielmehr changiert die Ironie zur gehaltvollen Ambivalenz. Willi Goetschel drückt diesen Sachverhalt in seiner Dissertation über »Kant als Schriftsteller« wie folgt aus: Die »doppelte Ironie« Kants nehme zum Negierten positiv Stellung.¹⁶ Diese Spannung findet schon im Titel der Kantschen »Erläuterungen« ihren Ausdruck. Ein Anonymus hat 1786 den mittlerweile »berühmten Verf[asser]« (KT, 145) auf seinen »verunglückten Buchtitelwitz« (ebd.) gestoßen:

Die angeblichen Träume Swedenborg's sollen also durch andere Träume erläutert werden! Welcher Mensch kan sich wol im Scherz oder Ernste, wirklich oder scheinbar, vorstellen, dass ein Traum den anderen erläutern könnte? Traum ist – Traum. Und wenn ihr zehnmahl träumet, wachend oder schlafend, so kann und wird euer zehnter Traum den ersten nicht im mindesten erläutern, so wenig als

16 Vgl. Willi Goetschel: Kant als Schriftsteller, Wien 1990, S. 88.

jenen ägyptischen Pharaos Traum vom zweiten erläutert wurde, sondern der letztere Traum wird euch vielmehr, betreffend den ersteren, in grössere Betrüglichkeiten, Täuschungen oder Zweifelswogen hineinführen. (KT, 146)

Die weiteren Zweifel des Rezensenten am Realitätsbewußtsein gerade der Metaphysik übergehe ich und zitiere gleich seine Schlussfolgerung: »Der Lehrer nun, der nicht im Stande ist, im völligen Wachen eine gewisse Sache zu erläutern und zu erklären, der wirds wol noch weniger im Traume thun können.« (KT, 147) Gewiss hat der, der so schreibt, wenig Sinn für das Kantsche Sprachspiel. Der Titel-Parallelismus ersetzt zwar – man kann durchaus sagen: korrektiv – »Geisterseherei« durch »Metaphysik«, ein Traum-Dialog bleibt der angekündigte Text aber gleichwohl, vor allem im zweiten Hauptstück des ersten Teils, der »die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen« unternimmt, wobei das Prädikat »Träume« im Hinblick auf Swedenborgs Tatsachenberichte »ex auditis et visis« freilich auch eine Abwertung derselben darstellen mag. Gewiss kann das kategoriale Merkmal »Traum«, wie es Kant auf seinen eigenen Diskurs bezieht, als ironische Wiederaufnahme des Vokabulars des zu überwindenden Parteigegners gedeutet werden, es färbt jedoch auch inhaltlich ab. »Traum« gilt zwar Kant so viel wie »Entwurf« oder »Neukonzeption«, dennoch hat die metaphorische Prädikation zur Folge, dass die von Descartes geschaffene Grenze von Traum und Bewusstsein ins Wanken gerät.¹⁷ Worum es Kant geht, ist ebenso spiritueller Natur wie Swedenborgs Visionen, die lediglich »er« – oder besser: »ge«-läutert zu werden brauchen. Damit wäre vor allem die Defigurierung oder Entbildlichung des okkulten Diskurses bezeichnet: der übliche Erkenntnisweg von ikonischen zu symbolischen, d. h. abstrakten Zeichengebilden. Trotz der Entschiedenheit seiner Geisteraustreibung gefällt sich Kant ja selbst in eigenen »geistreichen« Spekulationen, bedarf er bei aller Selbstkritik, die in der Titelgebung wohl auch mitschwingt, einer Fiktionalität, die ihm kategorial nur Traum

17 Vgl. Stefan Niessen: Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung, Würzburg 1993.

oder Literatur bieten – wenn wir nicht selbst an Geister glauben wollen und stattdessen in der Semiosphäre des 18. Jahrhunderts¹⁸ nach einem Ort suchen, wo sie problemlos erscheinen können – in der Literatur.

Kant hat selber Auskunft darüber gegeben, weshalb er einem ersten Teil seiner Schrift, »welcher dogmatisch ist«, einen zweiten folgen lässt, »welcher historisch ist« (KT, 7, 55). Dieser theoretische Aufbau, seinem Text einen axiomatisch-deduktiven, und d. h. wissenschaftlichen, Anschein zu verleihen,¹⁹ kreuzt sich mit seiner schon erwähnten ironischen Strategie, »ändern dadurch zuvorzukommen«, dass er über sich selbst zuerst spotte (KT, 113). Gegen den Verdacht einer »Hinterlist« bei dieser »Zuvorkommenheit« wendet er sich wohlweislich selber, allerdings an weit fortgerückter Stelle, im vorletzten Kapitel (von sieben), nachdem der Leser schon die Wirkung des Kantschen Verfahrens erfahren hat:

Ich kann es dem behutsamen Leser auf keinerlei Weise übel nehmen, wenn sich im Fortgange dieser Schrift einiges Bedenken bei ihm geregt hätte über das Verfahren, das der Verfasser vor gut gefunden hat darin zu beobachten. Denn da ich den dogmatischen Teil vor dem historischen, und also die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranschickte, so gab ich Ursache zu dem Argwohn, als wenn ich mit Hinterlist umginge, und, da ich die Geschichte schon vielleicht zum voraus im Kopfe gehabt haben mochte, mich nur so angestellet hätte, als wüsste ich von nichts, als von reinen abgesonderten Betrachtungen, damit ich den Leser, der sich nichts dergleichen besorgt, am Ende mit einer erfreulichen Bestätigung aus der Erfahrung überraschen könnte. (ThW 2, 971)

In der Tat liegt der textuellen Syntax der »Geisterseher«-Schrift, ihrem *ordo artificialis*, eine gegenläufige, ja eine völlig anders geartete epistemologische Struktur zugrunde. Einerseits hatte Kants Bemühung um ein Verständnis von Swedenborgs Visionen damit

18 Vgl. Jurij M. Lotman: Über die Semiosphäre, übers. v. Wolfgang Eismann u. Roland Posner, in: Zs. f. Semiotik, Bd. 12, H. 4 (1990), S. 287–305.

19 Vgl. Sylvan: Wissenschaft, Mythos, Fiktion, S. 140.

eingesetzt, »daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren« (ThW 2, 924), wie er auch dem Fräulein von Knobloch detailliert berichtet (KT, 102ff.), und diese Erzählung von Erzählungen konnte logisch auch gar nicht abgeschlossen werden – denn wie wäre von Erzählung positive Erfahrung abzuleiten, die zu einer Gesetzesaussage (KT, 6) hätte induziert werden können? Andererseits ändert sich am paradigmatischen Aufbau des Sachverhalts nichts. Die epistemologischen Strukturen werden lediglich – wenn mir das Wortspiel gestattet sei – »entgeistert«, dafür aber um so mehr »vergeistigt«. Da Kant das rhetorisch überzeugende, theoretisch aber zweifelhafte Unternehmen nicht eigentlich durchschaut, »erschleicht« er sich die apriorischen Erkenntnisse seiner Geisterseher-Kritik ebenso wie diejenigen, die durch »geheime und dunkle Schlüsse« die gegensätzliche Position eines Glaubens an die Materialität von Geistererscheinungen aufbauen (KT, 8). Wie schon bemerkt, hält er sich diese Konfrontation mit seinen Vorurteilen durch rhetorische Kunstgriffe vom Leibe (ThW 2, 971). Damit kann er Denkstrukturen Swedenborgs oder der Epoche unbedacht und unbedenklich selber weiterbenutzen.

Worte und Gespenster

Die Frage, ob das 18. Jahrhundert ein »siècle des lumières« oder ein »siècle des ténèbres«²⁰ sei, haben bereits Zeitgenossen abzuwägen versucht. Dabei waren sie sehr viel skeptischer – auch Kant z. B. – als die gegenwärtige Forschung. Der unbestreitbare öffentliche Erfolg der Aufklärung bis heute hat nämlich zwiespältige Folgen: sie wurde einerseits in einem dem 18. Jahrhundert unausdenkbaren Maße popularisiert, andererseits hat sie sich zu einem philosophischen Spezialdiskurs verengt, der sich dadurch, dass er sich seine Geschichte selber geschrieben hat, verabsolutierte. Die Asym-

20 Abbe Fiard: *La France trompée par les magiciens et démonolâtres du dix-huitième siècle*, Paris 1781, zit. n. Kay S. Wilkins: *Some aspects of the irrational in 18th century France*, in: *Studies an Voltaire and the Eighteenth Century*, Bd. 140 (1975), S. 107–201, hier S. 126.

metrie von Aufklärung und Okkultismus wurde dadurch verkehrt. Gerade Kants berühmte »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« ist ja umbrandet von einer Sturmflut des Okkultismus, die, wie etwa Christoph Martin Wieland feststellt, »unsre Zeit, all ihrer gerühmten Aufklärung zu Trotz, auf einmahl in die dickste Verfinstterung der barbarischen Jahrhunderte zurück zu stürzen scheint« (WAA I/14, 327). Auch Kant schreibt zur Einleitung des ersten Teils seiner »Träume eines Geistersehers«: »Wenn all dasjenige, was von Geistern der Schulknabe herbetet, der große Haufe erzählt, und der Philosoph demonstriert, zusammen genommen wird, so scheint es keinen kleinen Teil von unserm Wissen auszumachen.« (KT, 7)

Es ist somit reine Spiegelfechtere, wenn Kant zunächst behauptet, nicht zu wissen, was das Wort »Geist« bedeute (KT, 8), zitiert er doch in der Folge mehrfach »Geister«: vernunftbegabte immaterielle Wesen (KT, 12), Gott (KT, 10) oder die menschliche Seele (KT, 14, 18), spricht er doch ungeniert von einem »geistigen Wesen«, das der Materie »innigst gegenwärtig« sei (KT, 19) usw. Es scheint eine von Kants großen Illusionen zu sein, von den »Erziehungsbegriffen« seiner Zeit, wie er sie selber treffend nennt (ThW 2, 958), durch philosophische Reflexion und Abstraktion loskommen zu können. »Philosophie nährt sich von Abstraktionen, Schwärmerei auch«, schreibt der »Teutsche Merkur« 1776.²¹ Herbert Schnädelbach hat im übrigen herausgestellt, dass es keinen Irrationalismus gebe, solange überhaupt argumentiert werde.²² Dass wir heute Kant favorisieren und nicht hinter ihn zurückgehen wollen und können, ist Teil seiner Wirkungsgeschichte.

Bekanntlich sucht sich Kant Erfahrungserkenntnisse hinsichtlich der Swedenborgschen Geisterseherei durch Interviews zu ver-

21 Anonym: *Philosophie und Schwärmerei, zwo Schwestern*, in: *Der Teutsche Merkur*, November 1776, S. 138–149, hier S. 138.

22 Vgl. Herbert Schnädelbach: *Über Irrationalität und Irrationalismus*, in: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, hg. v. Hans Peter Duerr, Bd. 2: *Beiträge aus Philosophie und Psychologie*, Frankfurt/M. 1981, S. 155–164; vgl. auch ders.: *Vernunft*, in: *Philosophie. Ein Grundkurs*, hg. v. Ekkehard Martens u. dems., Reinbek/H. 1986, S. 77–115.

schaffen – Auftragsarbeit, bei der er selber hübsch zu Hause an seinem Schreibtisch bleibt. Damit geht der »damals aufblühende Herr Magister« (KT, 152) zunächst denselben Weg zur Wahrheit wie der unverbesserliche Johann Heinrich Jung-Stilling in seiner späteren »Theorie der Geisterkunde« (1808), nämlich den über die Glaubwürdigkeit der Augen- und Ohrenzeugen, die wiederum von vertrauenswürdigen Mittelsmännern befragt und überprüft werden. Kants Bericht von seinen Recherchen im Brief an Charlotte von Knobloch wimmelt von einschlägigen Legitimationsformeln: Freundschaft, Ansehen, Ehrlichkeit, Vernunft usw. (KT, 102) – allesamt Propositionen, aber keine einschlägigen Fakten.

Die ganze für uns heute so überraschende Glaubensseligkeit des Jahrhunderts der Aufklärung war – gerade das Beispiel Kants zeigt es – im Grunde ein Sprachglaube, ein Wortglaube:

Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.
(MA 6.1, 589, V. 1997-1999)

So Mephisto in der Schülerszene. Angesichts dieser grundsätzlichen Problematik können wir uns in der Tat die wörtliche Nacherzählung der Swedenborgschen Wunder und Visionen selber ersparen (KT, 103ff.). Es handelt sich um banale Formen des Fern- und Hellsehens sowie um Begegnungen der »dritten Art« – um Geisterkontakte.²³ Paradoxaer Weise hat Kant mit der Wiedergabe dieser Geschichten zu ihrer Bekanntheit, und d. h. zu ihrem Erfolg, erheblich beigetragen. Man könnte die meisten Geister- und Wundergeschichten ohnehin »Erfolgsgeschichten« nennen, denn vom propositionalen »output« eines Geistersehers wird in der Regel nur das weitererzählt, was eine scheinbare Bestätigung fand; daher auch der meist anekdotische Charakter der Geistererscheinungen. Swedenborgs »Arcana

23 Vgl. die Klassifikation bei Florschütz: Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant, S. 11 ff.

coelestia« dagegen sind, jedenfalls in den Teilen, die uns hier interessieren, ein fiktionaler, ja »surrealer« Text, der seine Fiktionalität lediglich nicht bekennt.²⁴

Obwohl er eigentlich keinen Grund hätte, von seinen Informanten enttäuscht zu sein, bekennt Kant in der Vorrede seiner Schrift »mit einer gewissen Demütigung«, er habe in der Tat, wo nichts zu suchen war, auch »nichts« gefunden (KT, 6). Was hat er denn dann aber überhaupt gesucht? Und mit welcher Hoffnung? – Und kann man »nichts« finden? Der Gegenstand verschwindet offenbar in der Negation, doch wir dürfen wohl vermuten: Kant suchte einen verbalen oder narrativen Referenzakt, einen Brückenschlag zwischen Wort und real existierendem Geist, statt wie Johann Georg Hamann beim »ästhetischen und logischen Vermögen« (SzS, 226) von Wörtern überhaupt anzusetzen. John R. Searle beschreibt die Zirkularität von Referenzakt und Referenzobjekt wie folgt: »[...] a precondition of any successfully performed reference is the existence of the object referred to (axiom of existence). And consequently the proposition containing that reference cannot be true if the proposition that the object exists is not true.«²⁵ Damit kommen wir auf eines der Grundprobleme der Kantschen Philosophie, einerseits nämlich immer »gegen die Sprache«²⁶ denken zu wollen, andererseits aber den sprachlichen Repräsentationen dieser Gegnerschaft voll zu vertrauen. Freilich wäre diese These zu präzisieren: Es handelt sich nicht eigentlich um Gegnerschaft, sondern – wertfrei gesprochen – um eine epochaltypische Naivität. Manfred Frank weist zu Recht darauf hin, dass die Hermeneutik »eine romantische Erfindung«²⁷ sei und dass

24 Vgl. Wolfgang Iser: Akte des Fingierens oder Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?, in: Funktionen des Fiktiven, hg. v. Dieter Henrich u. Wolfgang Iser, München 1983, S. 121–151, hier S. 136f.

25 John R. Searle: Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, London u. New York 1976 (6. Aufl.), S. 160.

26 Günter Wohlfahrt: Hamanns Kantkritik, in: Kant-Studien, Jg. 75 (1984), S. 398–419, hier S. 401.

27 Manfred Frank: Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache. Das Gespräch als Ort der Differenz zwischen Neostukturalismus und Hermeneutik, in: Text und

bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts – ja weit darüber hinaus – die Auslegung als ein »spezifisches Problem in den sprachbezogenen Wissensformen« keine Rolle spiele.²⁸ Eine prästabilisierte Harmonie macht seit Descartes' »Regulae ad directionem ingenii« die grammatisch korrekte Rede zu einer unmittelbaren und verlässlichen Repräsentation. Obwohl es verfehlt wäre, Kant vorzuwerfen, dass er nicht mehr Sprachphilosoph gewesen sei, als er sein wollte, scheint er auf seinem Weg zur »Kritik« zentrale Sprachprobleme außer Acht gelassen zu haben, die von Zeichen, Referenz und Fiktion. Kants elementare Fallazität – oder einfach: Historizität – ist als solche noch in den »Träumen eines Geistersehers« erkennbar, wird aber später bis zur phänomenologischen Unscheinbarkeit einer Struktur verdichtet, denn was von den Geistern gilt, gilt erst recht von unsichtbaren Strukturen, in die sich Kant im Sinne Humboldts »einspinnt«,²⁹ indem er den kritischen Diskurs zu ihrer Überwindung entwickelt. Das Problem kann anhand eines Hamann-Zitats beleuchtet werden. Hamann schreibt:

Wörter haben [...] ein ästhetisches und logisches Vermögen. Als sichtliche und lautbare Gegenstände gehören sie mit ihren Elementen zur Sinnlichkeit und Anschauung, aber nach dem Geist ihrer Einsetzung und Bedeutung, zum Verstand und Begriffen. Folglich sind Wörter sowohl reine und empirische Anschauungen, als auch reine und empirische Begriffe: empirisch, weil Empfindung des Gesichts oder Gehörs durch sie bewirkt; rein, in so fern ihre Bedeutung durch nichts, was zu jenen Empfindungen gehört, bestimmt wird. Wörter als unbestimmte Gegenstände empirischer Anschauungen, heißen nach dem Grundtext der reinen Vernunft, ästhetische Erscheinungen: folglich sind nach der ewigen Leyer des antithetischen Paralle-

Interpretation. Deutsch-französische Debatte [...], hg. v. Philippe Forget, München 1984, S. 181–214, hier S. 182.

28 Ebd., S. 183.

29 Vgl. Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, hg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, Darmstadt 1963 (4., unveränd. Aufl.), Bd. 3: Schriften zur Sprachphilosophie, S. 224, 434.

lismus, Wörter als unbestimmte Gegenstände empirischer Begriffe, kritische Erscheinungen, Gespenster, Nicht- oder Unwörter, und werden nur durch ihre Einsetzung und Bedeutung des Gebrauchs zu bestimmten Gegenständen für den Verstand. Diese Bedeutung und ihre Bestimmung entspringt, weltkundigermaßen, aus der Verknüpfung eines a priori willkürlichen und gleichgiltigen, a posteriori aber notwendigen und unentbehrlichen Wortzeichens mit der Anschauung des Gegenstandes selbst, und durch dieses wiederholte Band wird dem Verstande eben der Begriff vermittelt des Wortzeichens als vermittelt der Anschauung selbst mitgeteilt, eingepreßt und einverleibt. (SzS, 226; Sperrung Kf)

Natürlich ist es hier unmöglich, die furiose, ja gewaltsame Übertragung der Hamannschen Sprachtheorie auf Kants Transzendentalphilosophie kritisch zu würdigen, zumal es ja in diesem Rahmen auch nicht möglich ist, in eine Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« einzutreten. Hamanns Prädikation der »Wörter als unbestimmte Gegenstände empirischer Begriffe« als »Gespenster« (oder »Geister«) kann aber aus dem gegebenen Kontext gelöst werden, und was bedeutet nun diese prädikative Gleichung sowohl für die Wörter als auch für die Gespenster? Wörter und Gespenster erscheinen zwar, d. h. werden empfunden, und bedeuten auch etwas, aber ihre Bedeutung wird »durch nichts, was zu jenen Empfindungen gehört, bestimmt«. Sie sind a priori willkürlich, und nur a posteriori werden im Zeichen Anschauung und Begriff zusammengebracht. Hamann nimmt hier, nebenbei bemerkt, semiotische bzw. pragmasemiotische Einsichten vorweg. Kants Nachforschungen hinsichtlich der Swedenborgschen Geistererzählungen laufen im Lichte dieser Vorüberlegungen zwar ganz richtig auf der a posteriori-Schiene, allerdings lassen sie ganz den Gebrauchsaspekt, der Hamann zufolge Wort und Begriff verbindet, außer Acht. Auf der a priori-Schiene kann aber gar nichts anderes als eben diese Willkürlichkeit erkannt werden, wie denn auch Kant feststellt: »Man kann [...] die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen ohne Besorgnis widerlegt zu werden, wie-

wohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können.« (ThW 2, 929)

Autor – Fiktionen

Auf dem Weg zur Referenz stößt Kant auf eine unüberwindliche Barriere, einen »block«, wie es Keith S. Donnellan nennt,³⁰ nämlich die Autorschaft Swedenborgs selber. Wie heißt es doch in Kants erwähntem Brief an Charlotte von Knobloch: »Er [Swedenborg] sagte diesem [Kants englischem Informanten] ohne Zurückhaltung, daß Gott ihm die sonderbare Eigenschaft gegeben habe, mit den abgeschiedenen Seelen nach seinem Belieben umzugehen.« (KT, 102; Hervorh. Kf) Einleitend in die »Himmlischen Geheimnisse« bekundet der Verfasser nichts anderes, als dass ihm nämlich vermöge der göttlichen Barmherzigkeit vergönt worden sei,

schon einige Jahre lang fortwährend und ununterbrochen im Umgang mit Geistern und Engeln zu sein, sie reden zu hören, und wieder mit ihnen zu reden, daher staunenswerte Dinge im andern Leben zu hören und zu sehen gegeben worden, die nie zu eines Menschen Kenntnis, noch in seine Vorstellung gekommen sind [...]. (HG 1, 1)

Der »block« ist also, noch einmal verdeutlicht – denn die diskursiven Funktoren, Wörter wie »sagen« oder »reden«, sind ja so unscheinbar klein – der Autor selber, dessen fiktionale Rückhaltslosigkeit, seine »sonderbare Eigenschaft«, ontologische Grenzen zu überschreiten. Die Legendenbildung durch den (literarischen) Hyperzyklus des »Hörensagens« (ThW 2, 969f.) funktionierte erfolgreich, wobei die Unterstützung durch das religiöse Erbe der Zeitgenossen kommentarlos in Rechnung zu stellen wäre, ein (gleichfalls literarisches) Erbe, das sich in sektiererischen oder esoterischen Umtrieben Ersatz schuf für seine zeitgenössischen Infragestellungen.

Schiller z. B. führt den Romanhelden seines »Geisterseher«-Romans »durch Freigeisterei« (NA 16, 418), d. h. durch nihilistische

30 Keith S. Donnellan: Speaking of Nothing, in: The Philosophical Review, Bd. 83 (1974), S. 3–31, hier S. 23. Das Modell ließe sich auch auf Gottesbeweise übertragen.

Prüfungen – die er nicht besteht –, nicht zufällig in den Schoß der katholischen Kirche zurück. Es gab keinen anderen Schonraum vor dem semiotisch-literarisch arbiträr gewordenen Denken, das auf die Moderne vorausweist. Die Materialismus-Furcht Schillers³¹ drückt sich in dem Wort des Prinzen aus: »Zeigen Sie mir ein Wesen, das dauert, so will ich tugendhaft sein.« (NA 16, 161)

Thomas G. Pavel hat den Begriff des fiktionalen Erfolgs am Beispiel des mythischen Weltbilds der Antike erläutert: »From a 20th century strongly normative point of view, the citizens of 5th century B. C. Athens lived in a perpetual state of reference failure. But from a merely descriptive point of view, their references to gods and goddesses were entirely successful.«³² Mit seinem Postulat einer »komplexen Ontologie«³³ öffnet Pavel freilich allen Geistern und Gespenstern Tor und Tür. Der Relaxierung und Relativierung unserer eurozentrischen und logozentrischen Referenzpraktiken kann allerdings nur partieller Einhalt geboten werden. Hierzu greife ich eine Unterscheidung Nelson Goodmans auf, nämlich die zwischen einstelligen und zweistelligen Repräsentationen. Ein Fabeltier wie »Einhorn« – stattdessen könnte man auch von »Geistern« sprechen –, das in Ausdrücken auftaucht wie: »x ist ein Bild von einem Einhorn« oder »x stellt ein Einhorn dar«, sei – so Goodman – eine (einstellige) Repräsentation mit »Null-Denotation«,³⁴ verleite jedoch leicht zu (zweistelligen) Existenzschlüssen. Goodman stellt jedoch kategorisch fest: »From the fact that P is a picture of or represents a unicorn we cannot infer that there is something that P is a picture of or represents.«³⁵ Die bildliche oder verbale Darstellung eines (fiktiven) Tieres namens

31 Vgl. Harald Steinhausen: Der junge Schiller zwischen Marquis de Sade und Kant. Aufklärung und Idealismus, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur- und Geistesgeschichte 56 (1982), S. 135–157.

32 Thomas G. Pavel: Fiction and the Causal Theory of Names, in: Poetics, Bd. 8 (1979), S. 179–191, hier S. 187.

33 Ebd.

34 Nelson Goodman: Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols, Brighton/Suss. 1981 (3. Aufl.), S. 21.

35 Ebd., S. 22.

Einhorn nennt Goodman ein »unicorn-picture« bzw. eine »unicorn-description«, und er schreibt den oben zitierten Satz, um seine (Null-)Extension deutlich zu machen mit Bindestrichen: »x ist ein Bild-von-einem-Einhorn«. Diese »Bilder von« oder »Beschreibungen von« können anhand von Beispielen gelernt und sprachlich vermittelt werden, ohne dass man jemals ein entsprechendes Denotat vor Augen gehabt haben muss.³⁶ Und so muss es denn wohl auch sein! Mit Kant zu sprechen, wären sie in der Tat »Erziehungsbegriffe« (ThW 2, 940 u. 958). Ob nun aber ein Bild oder eine Beschreibung tatsächlich nichts denotieren oder nur die Zeichenfunktion der Designation ausüben, hängt von den Spielregeln der jeweiligen Diskurswelt, der Semiosphäre ab. Goodman lässt indes keinen Zweifel daran, dass Fälle von »unbestimmter Denotation« eher die Regel als die Ausnahme darstellen.³⁷

Mesmeristische Aspekte

Wenn Kant nach seiner *reductio ad absurdum* die »ganze Materie von Geistern« als »abgemacht« beiseite legt (ThW 2, 964), so schützt er keineswegs das Kind mit dem Bade aus. Der »Alleszermalmer« ist vielmehr inkonsequent, insofern er den Begriff der Immaterialität im Falle von Swedenborgs Geistern radikal verwirft, im Falle des Sittengesetzes aber beibehält. Sein nicht gerade ingenieures Gedankenexperiment im ersten Hauptstück des ersten Teils – man denke: Geister zu Klumpen geballt! (KT, 9) – vermag es immerhin, allzu konkrete oder gar figürliche Geist-Bilder auszugrenzen (ThW 2, 929f.); allerdings wirken andere Vorurteile bei Kant unvermindert fort: Er nimmt an, (1.) dass die Seele des Menschen immateriell und so etwas wie ein Geist sei (ThW 2, 931, 934), (2.) dass

36 Vgl. ebd., S. 24f.; vgl. die Abb. von Einhörnern in: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, hg. v. Arthur Henkel u. Albrecht Schöne, Stuttgart 1967, S. 420–423.

37 Vgl. Jens F. Ihwe: *Fiktion ohne Fiktionen. Nelson Goodmans Beitrag zur Aktualität »nichtexistenter« und »fiktionaler« Objekte*, in: *Zs. f. Semiotik*, Bd. 9 (1987), H. 1, S. 107–127, bes. S. 115.

das »Prinzipium des Lebens« immaterieller und insofern geistiger Natur zu sein scheint (ThW 2, 934, Anm.) und schließlich (3.) dass Gott ebenfalls ein Geist, aber ein unendlicher sei (ThW 2, 927). Der »Urheber und Erhalter« des Weltganzen wird aber »außerhalb des Weltganzen verwiesen (ebd.). Es mag sein, dass sich Kant mit diesem Euphemismus für »Gott« vor einem Spinozismus-Verdacht und dem Zugriff der Zensur oder dem schon erwähnten Karriereknick bewahren wollte. Die Materialismus-Gefahr war für Kant gravierender als ein eventueller Okkultismus-Verdacht, ja er führt selbst das Prädikat der Körperlichkeit von Geisterscheinungen als akzidentiell in einem Nebensatz wieder ein:

Diese immaterielle Welt [...] kann als ein vor sich bestehendes Ganze angesehen werden, deren Teile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittlung körperlicher Dinge, so daß dieses letztere Verhältnis zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo sie auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immaterielle [sie] Wesen, welche durch die Vermittlung der Materie ineinander wirken, außer diesem noch in einer besondern und durchgängigen Verbindung stehen, und jederzeit untereinander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, so daß das Verhältnis derselben vermittelt der Materie nur zufällig und auf einer besonderen göttlichen Anstalt beruhet, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist. (ThW 2, 937f.)

Ich will nun nicht schildern, wie Kant immer mehr ins metaphysische »Träumen« gerät (vgl. ThW 2, 941), so wie es der Titel seiner Schrift ja auch angekündigt hat, ja er erteilt sich selbst als Verfasser noch einmal ausdrücklich die poetische Lizenz dazu:

Es ist [...] so gut als demonstriert, oder, es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläufig sein wollte, oder noch besser, es wird künftig, ich weiß nicht wo oder wenn, noch bewiesen werden: daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöselichen verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, daß sie wechselweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfangen, deren sie sich aber als Mensch nicht bewußt ist, so lange alles wohl steht. (ThW 2, 941; Hervorh. Kf)

Dass er hier wahrlich nicht »die behutsame Sprache der Vernunft« (ebd.) spricht, möchte Kant in einem nachgeschobenen Forschungsdesiderat verbergen:

Es würde schön sein, wenn eine dergleichen systematische Verfassung der Geisterwelt, als wir sie vorstellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geistigen Natur überhaupt, der gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus irgendeiner wirklichen und allgemein zugestandenem Beobachtung könnte geschlossen, oder auch nur wahrscheinlich vermutet werden. (ThW 2, 942)

Das Geisterseher-Projekt war also aufgeschoben, nicht aufgehoben. Kant hätte, mit Karl Moor zu sprechen, indes sehr wohl »geholfen« werden können.³⁸ Genau im Jahre der Veröffentlichung der Kantschen »Träume eines Geistersehers« legt Franz Anton Mesmer in Wien eine »Dissertatio Physico-Medica de Planetarum Influxu« vor, deren Inhalt und Bedeutung der Verfasser in seiner »Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus« wie folgt beschreibt:

Meine Gedanken, über diesen Gegenstand, gab ich 1766 in Wien in einer Abhandlung: Vom Einfluß der Planeten in den menschlichen Körper heraus. Nach [...] bekannten, durch Erfahrung bestätigten Grundsätzen, der allgemeinen Attraction, die uns überführen, daß ein Planet auf den anderen in seiner Laufbahn wirkt, und daß Mond und Sonne, auf unserer Erde, Ebbe und Fluth so wohl im Meer, als im Dunstkreis verursachen und lenken; behaupte ich: Diese Weltkörper wirken auch gerade zu auf alle wesentliche Bestandtheile lebendiger Körper, vorzüglich aber auf das Nerven-System, vermittels einer alles durchdringenden Flüssigkeit [fluide].³⁹

Nicht nur deshalb, weil Mesmers Kosmologie der Wechselwirkungen schlechthin alles erklärt, passt auch Kants Moralkonzeption in ihren Rahmen – auch Zeitgenossen sahen die Verbindung

38 Vgl. dagegen Florschütz: Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant, S. 51.

39 Franz Anton Mesmer: Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus. Aus dem Französischen übersetzt, Karlsruhe 1781, S. 8f.

mit Swedenborg.⁴⁰ Der Mesmerismus erscheint, zumal in seiner romantischen Generalisierung⁴¹, als die konkrete Erfüllung des sittlichen Utopismus Kants. Dieser aber lehnt jenen fast kommentarlos ab (ThW 2, 987) – wie im übrigen auch Goethe – und weiß 1790 auf die Anfrage des Königsberger Bischofs, des bereits genannten Borowsky, wie denn dem Übel der »jetzt so überhand nehmenden Schwärmerei abgeholfen werden« könne, keinen besseren Rat, als nach der Polizei zu rufen:

Wider diesen Unfug ist nun nichts weiter zu tun, als den animalischen Magnetiseur magnetisieren und desorganisieren zu lassen, so lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt; der Polizei aber es zu empfehlen, daß der Moralität hierbei nicht zu nahe getreten werde [...]. Weitläufige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus [...]. (KBr 446)

Dass diese Meinung nicht für den Kant der 60er Jahre gilt, ist mit einem Zitat aus den »Träumen« leicht zu belegen; hier stellt er sich nämlich die Frage:

Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander fließen, vorzustellen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre, und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhangs zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet? (ThW 2, 944)

Dieser geistdurchwirkte »Rapport« – um es gleich magnetisch auszudrücken – gründet auch noch Kants spätere Moralphilosophie. Versteht sich, dass ihn Swedenborgs »Sprache der Engel«

40 Vgl. Benz: Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert, Mainz 1970, S. 70.

41 Vgl. Friedrich [Franz, Kf] Anton Mesmer: Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde des Menschen, hg. v. Karl Christian Wolfart, Berlin 1814.

ganz besonders interessiert hatte und zugleich peinlich war, denn sie realisiert problemlos als und in der Fiktion, was sich der Philosoph, sei es nur erträumen kann, sei es, wie Swedenborg spöttisch schreibt, »vernünfteln« muss. (HG 3, 5) Während ein Geist aber »in eines andern Geistes Gedächtnis« (ThW 2, 976) quasi reibungslos und störungsfrei lesen kann – und Swedenborg schreibt ausdrücklich, diese »Universalsprache« (HG 3, 191) werde nicht erlernt, sondern sei einem jeden Engel eingepflanzt: »Sie fließt unmittelbar aus der Neigung und ihrem Denken hervor« (HuH, 148; vgl. HG 3, 6) –, muss Kant zur Begründung der moralischen Kommunikation Anleihen bei der Newtonschen Naturwissenschaft machen. Nur das physikalische Gesetz bietet ein Analogon zu dem von Kant paradox intendierten freiwilligen Zwang der Moral einerseits, zum Referenzbezug andererseits. Kant scheint jedoch vor einer mechanischen Übertragung zurückgeschreckt zu sein, auch wenn er schon in der Vorrede die Gesetzlichkeit imaginiert, was sei, wenn sich mehrere oder »auch nur eine einzige dieser [Geister-]Erzählungen als wahrscheinlich« (ThW 2, 923) herausstellen sollten. Weniger des Materialismus verdächtig war die zeitgenössische Optik. Als Erklärungsmodell funktioniert sie allerdings nur dann, wenn die damit überführten Geisterseher auch wirklich Geisterseher sind; will sagen: Kants optisches Experiment erlaubt es nicht, »Bilder der Einbildung« (ThW 2, 956) von anderen zu unterscheiden, es kann nur erklären, wie es, im Falle dass, dazu kommen konnte. Die Unterscheidung bahnt Kant mit einem Aristoteles-Zitat an, das allerdings von Heraklit stammt: »Aristoteles [Heraklit; Kf] sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne.« (ThW 2, 952; vgl. KAA I/2, 502)

Daraus macht Kant zwar einen nützlichen Protokollsatz, aber dieser erlaubt es nicht, Einhörner oder Gespenster als Fiktionen zu erkennen, da dieses eben Goodman zufolge »pictures« sind, die überhaupt nur dank ihrer Sozialität existieren. Das bedeutet nicht, dass das von Kant aus Elementen von Descartes, Kepler und Hartley ent-

wickelte optische Modell nicht in sich stimmig sei.⁴² An einem bei Rozenberg wiedergegebenen und gewissermaßen nach den Anweisungen Kants entworfenen Schema⁴³ kann sehr wohl demonstriert werden, wie es kommt, »daß der verworrene Mensch bloße Gegenstände seiner Einbildung außer sich versetzt, und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht« (ThW 2, 956), aber deren Eigentümlichkeit selbst bleibt unberührt. Die anderen Beispiele, die Kant anführt: das Doppeltsehen infolge starken Alkoholgenusses bzw. die figurale Verlebendigung von Fäden der Bettvorhänge oder von Wandflecken im Halbschlaf (ThW 2, 957) tragen wenig dazu bei, Vertrauen in Kantsche Geisterkritik zu fördern.

Okkulte Wirkungen – Kant im Kriege

Statt nun kurz zu referieren, was Florschütz auf 218 Seiten ausbreiten konnte, greife ich auf meine eingangs erwähnte wirkungsgeschichtliche Analyse zurück, da sie, wie ich meine, von Florschütz bestätigt wurde und auch zeigt, wie man Aufklärungs- und Avantgarde-Forschung miteinander verbinden kann: Der Neukantianer Georg Simmel versucht 1913 in »Das individuelle Gesetz« in einer wahren Begriffsakrobatik das von Kant gestellte Rätsel zu lösen, »wie es denn überhaupt zu einem Sollen käme«,⁴⁴ ohne auch nur im geringsten auf die peinliche »Verwandtschaft« zu Swedenborgs und Mesmers fiktionalen bzw. pseudomaterialistischen Diskurs abzuheben, und es ist nicht verwunderlich, dass Simmel bei der Reaktualisierung von Kants Prinzipien nur zu einer fiktionalen Aktanten greifen kann: »Nur der aus reinem Begriffsmaterial konstruierte Moral-Homunkulus Kants appelliert dauernd an die höchste Instanz

42 Vgl. Jacques Rozenberg: La théorie optique de l'hallucination dans les »Rêves d'un visionnaire« de Kant, in: Revue philosophique de la France et de l'Étranger, Jg. 110 (1985), Bd. 155, S. 15–26.

43 Vgl. ebd., S. 23.

44 Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hg. v. Michael Landmann, Frankfurt/M. 1968, S. 176.

eines Gesetzes.«⁴⁵ Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs nahm die Kantsche Pflichtethik allerdings konkretere Gestalt an, insofern der nationale »Schicksalsrausch« die rationale Überformung des moralischen »Animismus«⁴⁶ des »Geistersehers« Kant hinwegschwemmte. Ob beim unreifen Jüngling Brecht oder beim wenig reiferen Thomas Mann oder auch dem schon genannten Simmel, Kant wurde nicht nur als deutsche Geistesgröße im deutschen »Kulturkrieg« gebraucht,⁴⁷ sondern bei Simmel lässt sich auch belegen, wie das kantsche »Sollen« okkulte Qualitäten wiedererlangte:

[...] nicht erst durch den Kanal eines differenzierten Tuns oder Seins, sondern ganz unmittelbar ist auf einmal der Einzelne in das Ganze eingegangen, an und in jedem Gedanken und jedes Gefühl ist eine überindividuelle Ganzheit gewachsen.⁴⁸

Der »Soldat aus Moralität« veranschaulicht für Simmel wie für Mann aufs »reinste« das Vermächtnis Kants.⁴⁹ Kant galt für Mann als »der erste Moralist des deutschen Soldatentums«.⁵⁰ Es nimmt

45 Ebd., S. 200.

46 Martin Popp (Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenkritik, Tübingen 1992, S. 356) bezeichnet eine Untersuchung der Kantschen Rezeption von Georg Ernst Stahls »Animismus« als Desiderat; vgl. ThW 2, 939.

47 Neben Nietzsche mußte Kant als meistberufene Legitimationsfigur der deutschen Kriegsmentalität erhalten; vgl. An die Kulturwelt! Ein Aufruf [1915], in: Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910–1920, hg. v. Thomas Anz u. Michael Stark, Stuttgart 1982, S. 314–316, hier S. 315; Thomas Mann: Der Taugenichts [1916], ebd., S. 273–283, hier S. 283; Bertolt Brecht: Gesammelte Werke. Supplementband III: Gedichte aus dem Nachlaß 1, hg. v. Herta Ramthun, Frankfurt/M. 1982, S. 20.

48 Simmel: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze, München u. Leipzig 1917, S. 11.

49 Vgl. ebd., S. 12 u. Th. Mann: Gedanken im Kriege [1914], in: ders.: Essays, Bd. 2: Politische Reden und Schriften, ausgew., eingel. u. erl. v. Hermann Kurzke, Frankfurt/M. 1977, S. 23–37, hier S. 32; vgl. auch Kiefer: »Das Deutsche ist ein Abgrund« – Deutscher Krieg und deutsche Kultur in Thomas Manns »Betrachtungen eines Unpolitischen«, International Colloquium »What is National Identity?«, Osaka Gakuin University 1991, S. 1–31.

50 Th. Mann: Gute Feldpost [1914], in: ders.: Gesammelte Werke in 13 Bänden, Frankfurt/M. 1974, Bd. 13, S. 524–527, hier S. 526.

daher nicht Wunder, wenn der Avantgardist Carl Einstein 1919 mit dieser – kaum untersuchten – kriegerischen Kant-Rezeption abrechnet: »Die kantsche Denkerstirn explodierte in Lüge und Gas./ Aufgelegte Verblödung, kategorisches Verrecken.«⁵¹ Freilich, für seine posthume Re-Irrationalisierung trägt Kant ebensowenig Verantwortung wie Nietzsche. Der orthodoxen Kant-Forschung fällt es schwer einzusehen, dass zwischen Idealismus und Mystizismus Interferenzen bestehen, dass sowohl die Beseelung der Kantschen Imperative als auch ihr affektives »enactment« nicht ohne die Tiefenstruktur eines magischen Diskurses möglich ist,⁵² an dem Kant und Swedenborg auf je verschiedene, aber im Sinne Lévy-Bruhls in gleich mystischer Weise partizipieren.⁵³ Indem Kant selber derart an die Grenzen seiner Vernunft stößt, war er sicher gut beraten, die Metaphysik – eine in der Tat undankbare »Geliebte« (vgl. ThW 2, 982) – als eine »Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft« (ThW 2, 983) überhaupt zu definieren. Hätte er sich statt jener mit den Eigenarten einer anderen Schönen, der Schönen Literatur, beschäftigt, hätte er einige Scheinprobleme – einige Probleme mit Schein und Fiktion – weniger gehabt. Doch auch diese Geliebte ist launenhaft: Sie kann Gespenster erscheinen lassen.



51 Carl Einstein: Capelle und Genossen [1919], in: ders.: Werke, Bd. 2: 1919–1928, u. Mitarb. v. Henriette Beese u. Jens Kwasny hg. v. Marion Schmid, Berlin 1981, S. 21–23, hier S. 21.

52 Vgl. Tzvetan Todorov: Le discours de la magie, in: l'Homme. Revue française d'anthropologie, Bd. 13 (1973), Nr. 4, S. 38–65, S. 39f.

53 Zur »participation mystique« vgl. Lucien Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1951.

Gegen die Ketten des Geistes

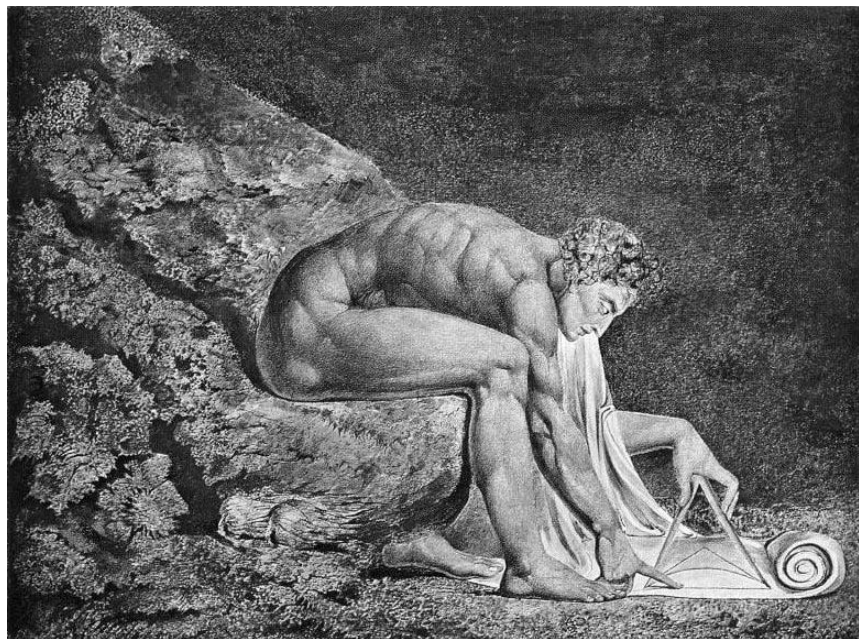
Vor 250 Jahren wurde William Blake geboren.

Kennen wir ihn?

von Werner von Koppenfels

Werner von Koppenfels (geb. 1938) lehrte Anglistik an der Universität München und hat unter anderem Dichtungen von John Donne, Emily Dickinson und Francisco Gómez de Quevedo y Villegas übertragen. Sein jüngstes Buch, »Der andere Blick oder das Vermächtnis des Menippos«, ist 2007 bei Beck erschienen. Der folgende Beitrag aus der Neuen Zürcher Zeitung vom 24./25. November 2007 (Nr. 274) erregte unsere Aufmerksamkeit und darf mit freundlicher Genehmigung des Autors und der NZZ in den Offenen Toren veröffentlicht werden.

Wer sich einmal mit William Blakes dichterischem und künstlerischem Universum auseinandergesetzt hat, wird sich dem Bann dieser Künstlerpersönlichkeit nicht mehr ohne weiteres entziehen. Doch hierzulande ist Blake außerhalb von Fachkreisen nach wie vor wenig bekannt.



Wie frei ist der Geist? Blakes »Newton«, entstanden im Jahr 1795

In seinem »ausgesprochenen Gesinnungskosmopolitismus« besteht Thomas Manns Doktor Faustus, der abseitig geniale Tonsetzer Adrian Leverkühn, darauf, »dem deutschen Konzertsaal Gesänge in fremder Sprache zuzumuten oder richtiger: sie ihm durch die fremde Sprache vorzu-enthalten«. Aus dem Werk seines geliebten William Blake wählt er Lieder von »böser Schlichtheit« und »Traumbangigkeit der Vision«; klangschöne, symbolische Gedichte einer gefallenen Natur, wie die Strophen von der Rose, deren Leben durch die dunkle Liebe des Wurms zerstört wird.

Welcher Thomas-Mann-Leser kennt schon das Gemeinte – oder schlägt es nach? »O Rose, thou art sick! / The invisible worm / That flies in the night, / In the howling storm, / Has found out thy bed / Of crimson joy, / And his dark secret love / Does thy life destroy.« Die befremdlichen Disharmonien des deutschen Tonsetzers werden durch die Spannung zwischen Knappheit und Abgründigkeit, Schönheit und Verderbtheit im englischen Original freigesetzt. Wir ahnen, wie fasziniert der insgeheim Gezeichnete seinem syphilitischen Subtext nachspürt. Später wird er weitere Blake-Gedichte vertonen; geheimnisvoll anstößige Verse, denen er simple Harmonien verleiht, die »falscher«, zerrissener, unheimlicher wirken als die gewagtesten Spannungen.

Symbiosen von Wort und Bild

»Es sind herrliche Stücke – und fast stumm geblieben bis heute durch Schuld der Sprache.« Dieser Kommentar der Erzählerfigur gilt, so scheint es, hierzulande nach wie vor auch für das Werk, dem die Texte dieser fiktionalen Lieder entstammen. Denn ist der große Aussenseiter der englischen Romantik, geboren am 28. November 1757, jemals bei uns »angekommen«? An Mittlerbemühungen hat es nicht gefehlt. Zu seinem 200. Geburtstag erschienen gleich drei Auswahlbände in deutscher Übersetzung, ein politisch akzentuierter im Osten, zwei betont lyrische im Westen. Dazu kam in den neunziger Jahren ein reichhaltiger dtv-Band, übersetzt von Thomas Eichhorn. Doch haben sie ihren Dichter, einen der ewig Unzeitgemäßen damals wie heute, aus dem akademischen Ghetto befreit?

Der bildende Künstler Blake, gelernter Kupferstecher, Buchillustrator, Visionär des Zeichenstiftes, ist uns noch eher ein Begriff, nicht zuletzt in seiner Rolle als Vorläufer der Präraffaeliten und des Jugendstils (die sein

revolutionäres Erbe – kaum im Sinne des Erfinders – elegisch und dekorativ aufbereitet haben). Aber Bild und Wort sind untrennbar bei William Blake. Schon bald nach seinen ersten dichterischen Versuchen erfand der Autodidakt aus nonkonformistischem Milieu sein ureigenes Verfahren, um die beiden zu verbinden. Das Rezept will er, der zeitlebens im heimischen London mit Engeln und anderen jenseitigen Boten umging, von seinem verstorbenen Bruder im Traum erhalten haben.

Er schuf in seinem 1784 eröffneten Druck- und Buchladen eine Reihe illustrierter Gedichtbände, in denen Text und Zeichnung sich wechselseitig durchdringen, kommentieren und perspektivisch ergänzen. Der Text wächst förmlich aus dem Bild, das Bild aus dem Wort, wie es dem Wesen einer symbolisch ausgerichteten Doppelkunst entspricht. Text und Bild wurden in Kupferplatten gestochen und geätzt, mit Ätzzstoffen (wie Blake sagt), »die die sichtbare Oberfläche wegschmelzen und das Unendliche enthüllen, das darunter verborgen liegt«; anschließend wurden sie von Hand koloriert.

Auflagen und Absatz waren bescheiden. Die Zeitgenossen scheinen kaum hingesehen zu haben: Blakes Originalität blendet nicht, sie kleidet ihre radikal andere Sicht der Dinge in ein unscheinbares Gewand und erklärt sie für selbstverständlich. Die wenigen erhaltenen Exemplare der »Lieder der Unschuld und Erfahrung« und der »Hochzeit von Himmel und Hölle«, der poetisch wie bildnerisch beispiellosen Erstlinge, sind heute unbezahlbare Kostbarkeiten. Begriffe wie »Gesamtkunstwerk« oder »Künstlerbuch«, die sich allzu bereitwillig anbieten, bleiben dort fremd und anachronistisch, wo weder genialische Gesten noch editorischer Luxus im Spiel sind.

Künstler aus Widerspruch

Blakes Herkunft aus dem Dissent, d. h. einer eigenwilligen Religiosität abseits der Staatskirche, im Verein mit seiner Annäherung an Esoteriker wie Böhme und Swedenborg, gilt als wichtiger Schlüssel für das Verständnis seines Künstlertums. Sein Element ist der Widerspruch. In der Abkehr vom materiellen Rationalismus der Aufklärung äussert er sich noch entschiedener als die romantischen Dichterkollegen (die ihn von oben herab belächelten) Wordsworth und Coleridge: »Höhnt zu, höhnt zu, Rousseau, Voltaire, / Höhnt zu – vergebene Müh! / Ihr werft nur Sand gegen den

Wind / Und der Wind bläst ihn zurück.« Der antispirituellen Grundhaltung sagt Blake im Namen von Imagination und Inspiration den Kampf an. Exemplarisch sieht er sie in der Gestalt des alles »berechnenden« Newton verkörpert. Ein erstaunlicher Farbdruck von 1795 entwirft ihn als muskelstrotzenden Jüngling, der, gewaltsam zu Boden gebeugt, den starren Blick auf eine geometrische Figur richtet, die sein gespreizter Zirkel auf den Boden zeichnet: Vertreter der single vision, einer engen, quantifizierenden, letztlich nihilistischen Perspektive der Welt.

Dieses Paradox einer ungeheuren Kraft, die der Niederung und der Selbstfesselung dienstbar gemacht wird, ist ein Grundmotiv des Werkes. Es begegnet uns um die gleiche Zeit im Bild des in geballter Körperlichkeit vertiert einherkriechenden Nebukadnezar, zottig und mit Vogelkrallen, wie ihn das Buch Daniel beschreibt. Aber Blakes Newton ist auch schon im berühmten Titelbild von »Europa« (1794) gegenwärtig, in Gestalt des »Alten der Tage«, der, machtvoll im Sonnenkreis kauernd, Haar und Bart sturmverblasen, sich in schwindelnder Balance abwärts beugt, um einen gewaltigen Zirkelschlag zu führen.

Es ist der Weltenschöpfer Urizen aus Blakes privater Mythologie (»Ich muss mir mein eigenes System schaffen, oder von einem fremden verklavt werden«). Sein Name erweist ihn als Vertreter des Vernunftprinzips reason und des eingrenzenden Gesichtskreises horizon – denn der Kreis ist für Blake das Gegenteil eines Symbols der Unendlichkeit. Urizen steht für den Jehova des Alten Testaments, den Herrn der Gesetzestafeln und Knechter von Eros und Phantasie. Doch die unmenschliche Kraft dieses eisgrauen Körpers im schwelenden Sonnenfeuer! Schönheit und Schrecken halten sich die Waage, und die schreckliche Symmetrie des Zirkels kehrt wieder in Blakes vielzitiertem »Tiger« als Geschöpf eines furchtbaren Demiurgen: »What immortal hand or eye / Dare frame thy fearful symmetry?«

Der Revolutionär

Blakes rebellischer Geist zeigt sich nicht zuletzt in seiner unzeitgemäßen Einstellung zur Kunsthierarchie der Epoche. Dass der endlich doch als Schüler der Royal Academy zugelassene Kunst-Handwerker gegen den klassizistischen Geschmack rebelliert und dem Präsidenten seiner Akademie, dem angesehenen Porträtmaler Sir Joshua Reynolds, mit tiefemp-

fundener Abneigung begegnet, nimmt nicht weiter wunder. »Dieser Mann wurde dazu geboren, die Kunst zu erniedrigen«, lautet eines seiner vielen abschätzigen Urteile. Erstaunlicher ist seine pauschale Ablehnung der Venezianer und Niederländer. Gegen Tizian und Rembrandt führt er die gotische Kunst des Mittelalters, Dürer und Michelangelo ins Feld; mit dem Phantastiker Füssli oder Fuseli, der einmal gesagt haben soll: »Von Blake lässt sich verdammt gut stehlen«, verbindet ihn eine dauerhafte Freundschaft. Alles Konturen aufweichende und Impressionistische ist ihm verhasst, die klare Linie sein erstes Prinzip. Nicht nur als Stadtmensch meidet er die romantische Landschaft in Wort und Bild.

Doch in vieler, sehr wesentlicher Hinsicht ist er, auf jeweils eigene Weise, ein Kind der romantischen Ära. Sein ganzes Bestreben gilt einer Spiritualisierung der Kunst im Zeichen der göttlichen Phantasie. Gegen die »prosaische« Dichtung des Klassizismus dient ihm die liedhafte Lyrik der Elisabethaner als Inspiration, ohne dass Klangharmonie und eingängige Metrik je in die Idylle führen. Denn immer ist die Vision einer paradiesischen Unschuld auf die Symbolik der Erfahrung ausgerichtet: das Lamm auf den Tiger, die heile auf die wurmstichige Blüte, die selige auf die prostituierte Nacht.

Dynamik der Gegensätze

Die »Songs of Innocence and Experience«, entstanden zur Zeit der Französischen Revolution, die Blake leidenschaftlich bejahte, beschreiben nach den Worten des Autors die gegensätzlichen Zustände der menschlichen Seele. »Ohne Gegensätze gibt es kein Fortschreiten« heißt es um die gleiche Zeit an anderer Stelle; »Anziehung und Abstoßung, Vernunft und Energie, Liebe und Hass sind unentbehrlich für das Dasein des Menschen.«

Die vitale Energie, gegen deren Zähmung und Verteufelung durch Staat und Religion er sich unablässig wendet, sieht er im Wirken des Menschengottes Jesus ebenso am Werk wie in der Revolution Amerikas und Frankreichs oder in der sexuellen Dynamik. Auf nicht immer gradlinige Art versucht Blake, nach seinen Grundsätzen zu leben. Sein Blick gilt der »human form divine«, sein Umgang gerne fortschrittlichen Geistern wie William Godwin oder Tom Paine, und seine Zeitgenossen schockiert er da-

durch, dass er im Garten mit seiner geliebten Frau und lebenslangen Helferinnen Catherine in unbekleidetem Zustand Miltons »Paradise Lost« liest.

Metaphysik und Gesellschaftskritik bedeuten ihm keine Gegensätze. Sind erst, wie Blake sagt, »die Pforten der Wahrnehmung gereinigt«, so erweist sich das Endliche als positive oder negative Spiegelung des Unendlichen. Dann kann das visionäre Dichter-Ich des Gedichts »London« im Gewühl der Großstadtmenge die geistgeschmiedeten Ketten klirren hören und spüren, wie der nächtliche Fluch der jungen Hure das Brautbett zum Bahrtuch verwandelt. In liedhaften Gedichten und den rollenden, fast schon an Walt Whitman gemahnenden Langversen seiner Prophetischen Bücher erhebt Blake seine Stimme für die Unterdrückten der Zeit, für ausgebeutete Kinder, das Industrieproletariat, die Sklaven in den Kolonien, die gesellschaftlich und erotisch entrechteten Frauen. Jehova-Urizen-Nobodaddys »Eifersucht«, das Grundgesetz der gefallenen Welt, macht den Menschen für seinesgleichen zum Wolf.

Das neue Jerusalem

Blakes große Dichtungen sind ein wortgewaltiger Appell an die Zeitgenossen, ihre materiellen und geistgeschmiedeten Ketten abzuschütteln. Dann wird es gelingen, das neue Jerusalem mitten unter den »dark satanic mills« der industriellen Maschinerie und der in sich kreisenden Mechanik des Vernunftdenkens »in England's green and pleasant land« zu erbauen. (Das betreffende Gedicht hat es übrigens zu der Ehre gebracht, als Hymne von der Labour Party adoptiert zu werden.)

So steht am Ende der »Hochzeit von Himmel und Hölle«, die eine diabolisch-witzige Umwertung der Werte zugunsten der verteufelten Vitalenergien des Menschen enthält, eine große, aus heutiger Sicht stark idealisierende Vision der Französischen Revolution. In einer Parodie von Satans Höllensturz schleudert Old Nobodaddy, hier als Typus des Monarchen, die junge Feuergeburt der Freiheit in den Abgrund, ein Akt, der seinen eigenen Sturz nach sich zieht. Der Sohn des Feuers aber steigt als Morgenrot der neuen Zeit wieder zum Himmel auf, zerstampft die steinernen Gesetzestafeln zu Staub und verkündet das Ende aller ungerechten Herrschaft: »Empire is no more!«, worauf der Chor der Befreiten antwortet: »For every thing that lives is Holy.«

Wie soll man ihn lesen?

Am Anfang jeder Annäherung an Blake sollten zweifellos die Lieder der Unschuld und Erfahrung stehen, am besten in einer zweisprachigen Ausgabe, denn gerade seine größten Dichtungen legen es darauf an, sich der Übertragung zu entziehen. Diese Lektüre ist, wie gesagt, leicht und schwer zugleich, lyrisch unmittelbar und symbolisch komplex, traditionell und modern. Optimal wäre hier und bei dem naturgemäß nachfolgenden Text, der »Hochzeit von Himmel und Hölle«, ein Blick in die von der Oxford University Press vertriebenen Faksimiles der ursprünglichen illuminierten Ausgaben.

Die »Hochzeit« ist in ihrer Mischung aus phantastischer Erzählung und provokanter Aphoristik ein hierzulande noch kaum entdeckter Schlüsseltext der europäischen Romantik. Die kürzeren Prophetischen Bücher wie »Die Töchter Albions«, »Die Französische Revolution« oder »Das Buch Urizen« führen tiefer hinein in Blakes visionären Kosmos, dessen Gipfel – oder auch, für ermüdungsanfällige Leser: Abgrund – die großartig ausufernden, bis dato unübersetzten Langepen »Milton« und »Jerusalem« bilden.

Ein besonderes Schatzhaus poetischer Funde sind die Gedichte aus Blakes Notizbüchern. Sie blieben unveröffentlicht, bis die Generation von Rossetti, Swinburne und Yeats seinem lang verkannten Genie endlich erste Gerechtigkeit widerfahren ließ. Es ist eine poetische Offenbarung eigener Art, diesen einmaligen Irrgarten von Gelegenheitsnotaten zu durchstreifen. Man findet darin die berühmten »Weissagungen der Unschuld« (»To see the world in a grain of sand«), unauslotbare Symbolgedichte wie »The Mental Traveller«, aber auch Bissigkeiten und Skurrilitäten wie jene fäkalische Kanonade »When Klopstock England defied«, die Blake aus trivialem Anlass gegen den deutschen Dichter abfeuerte – und die Norbert Elias witzig übersetzt hat. Man sollte sich daneben eine zeichnerische Grotteske legen wie den »Geist eines Flohs«, um die Schärfe – und das Verstörende – von Blakes humoristischer Übertreibung zu studieren. »Er betrachtete alles mit einem Geist, der nicht von gängigen Ansichten umnebelt war«, sagt T. S. Eliot. »Eben das macht ihn so erschreckend.«

Die Sterbeforschung

*Zum neuen Buch von
Bernard Jakoby*

Es gibt ein Leben nach dem Tod. Und das Leben vor dem Tod ist eine Schule für das Leben nach dem Tod. Diese Grundaussage Swedenborgs wird längst nicht mehr nur von Swedenborgianern verbreitet. Seit mehreren Jahren hat sich der Sterbeforscher Bernard Jakoby dieser Botschaft angenommen. Jüngst ist sein neuestes Buch »Wir sterben nie: Was wir heute über das Jenseits wissen können« erschienen, das uns Anlass zu dem folgenden Bericht gibt.

Bernard Jakoby (geb. 1957) war bereits dreimal im Swedenborg Zentrum Zürich, wo er Vorträge und Seminare anbot. Außerdem wird er 2008 unser Gastredner auf der Swedenborgtagung sein und dort über das Thema seines neuen Buches sprechen.

Jakoby ist überzeugt, dass Bewusstsein unabhängig vom Gehirn existiert: »Als Sterbeforscher, der sich über 20 Jahre mit

dem Phänomen der Nahtoderfahrungen und dem Sterbeprozess beschäftigt hat, weiß ich, dass das Bewusstsein des Menschen unabhängig vom Körper existiert und nach seinem Tod fortbesteht.« (Seite 162). Die Indizien, »welche die Sterbeforschung der vergangenen 40 Jahre für ein Leben nach dem Tod akribisch zusammengetragen hat,« sind »bei Weitem den Annahmen überlegen«, »dass mit dem Tod alles aus ist.« (Seite 9f.)

In dem Buch von Bernard Jakoby stoßen wir immer wieder auf Aussagen, die uns durch die Jenseitslehren Emanuel Swedenborgs und Jakob Lorbers bestens vertraut sind. Die bekannte Einsicht beispielsweise, dass das Jenseits keine objektive Welt, sondern die Schöpfung oder Innenwelt unseres eigenen Geistes ist, liest sich bei Jakoby so: »Das Jenseits ist eine Welt der Gedanken. Die Seele erkennt sofort, was ihr Denken bewirkt. Während des Erdenlebens muss der Mensch an das, was er tun will, denken und dann körperlich aktiv werden, um einen Gedanken umzusetzen. Wenn ich ein Konzert besuchen will, muss

ich zunächst eine Karte kaufen und dann dorthin fahren. Im Jenseits reicht der Gedanke aus, und im gleichen Augenblick ist man dort. Geist und Denken sind eins und wirken zusammen. Das Leben dort besteht ausschließlich aus unseren Gedanken.« (Seite 175f.). »Die Welt des Jenseits besteht also aus Gedankenformen ... Die Seele ist buchstäblich das, was sie denkt.« (Seite 176). Swedenborg formulierte diese Einsicht bereits im 18. Jahrhundert so: »In keiner Weise kann man sagen, der Himmel sei außerhalb von jemandem; er ist vielmehr innerhalb; denn jeder Engel nimmt den Himmel außerhalb seiner selbst gemäß dem Himmel in sich auf.« (HH 54). Und bei Jakob Lorber hieß es ein Jahrhundert später: »Denn niemand kommt weder in die Hölle noch in den Himmel, sondern ein jeder trägt beides in sich ... Denn es gibt nirgends einen Ort, der Himmel oder Hölle heißt, sondern alles das ist ein jeder Mensch selbst; und niemand wird je in einen andern Himmel oder in eine andere Hölle gelangen, als die er in sich trägt.« (GS II,118,10 und 12). Es würde zu weit führen, die Er-

gebnisse der modernen Sterbeforschung Punkt für Punkt mit dem Jenseitswissen der neuen Offenbarungen zu vergleichen.

Stattdessen soll nicht unerwähnt bleiben, dass Bernard Jakoby auch auf Emanuel Swedenborg hinweist. Jakoby schreibt: Swedenborgs »Darstellungen über das Leben nach dem Tod stimmen in Vielem verblüffend mit dem überein, was wir aus den Nahtoderfahrungen wissen.« (Seite 136). Er meint aber auch: »Das Werk von Swedenborg enthält viele Informationen über geistige Zustände der Seele nach dem Tod. Es wäre aber dringend erforderlich, seine Erkenntnisse in eine heutige Sprache zu übersetzen und mit den vorliegenden Forschungsergebnissen abzugleichen. Dann erst wird sich der wahre geistige Wert seiner Visionen erschließen.« (Seite 138). Diese Außenperspektive auf Swedenborg ist interessant. Zum einen werden die Gemeinsamkeiten der Auditionen und Visionen Swedenborgs mit den Erkenntnissen der modernen Sterbeforschung anerkannt, zum anderen bekommen wir aber auch unsere Auf-

gabe in der Gegenwart genannt. Es reicht nicht mehr aus, Swedenborgs Einsichten aus dem 18. Jahrhundert einfach ins 21. Jahrhundert hineinzurufen. Der Swedenborgianismus muss sich offenbar vorher mit den seither gewonnenen Forschungsergebnissen auseinandersetzen, insofern diese für ihn relevant sind.

Die einflussreichen Gegenpositionen zum Jenseitsglauben erwähnt Bernard Jakoby nur am Rande. Unter den Hirnforschern gibt es nicht nur den Nobelpreisträger John Eccles (1903–1997), der unserer Auffassung nahe steht, sondern auch den Nobelpreisträger Francis Crick (1916–2004), der in seinem Buch »Was die Seele wirklich ist« (1994) postulierte, dass es sich dabei »nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und dazugehörigen Molekülen« handele. Und die Kirchen sind derzeit auch nicht gerade Befürworter der neuen Jenseitslehren. Wir werden also weiter beobachten müssen, wie der weltanschauliche Kampf zwischen dem Materialismus und seinem Diesseitsglauben und dem Spiritualismus und seinem Jenseitsglauben verlaufen wird.

Die Sterbeforschung jedenfalls ist ein wichtiger Verbündeter. Dabei ist zugleich hervorzuheben, dass das Jenseitswissen auch eine eminent praktische Bedeutung für das Leben vor dem Tod hat. Bernard Jakoby geht auch auf diesen Aspekt ein: »Dieses Wissen hat eine ungeheure praktische Relevanz für unser Leben. Wir erschaffen unser eigenes Schicksal durch unsere Gedanken. Wir wissen, dass wir mit den Auswirkungen unserer Taten konfrontiert werden. Was hindert uns eigentlich, die vielen verdrängten, unerledigten Dinge des Lebens im Hier und Jetzt in Angriff zu nehmen, um uns von ihrem erdrückenden Ballast zu befreien? Warum halten wir an alten Verletzungen oder Beziehungen fest, die der Vergangenheit angehören? Warum können wir Angst, Wut, Hass oder Schuldprojektionen, die ganze Bandbreite negativer Emotionen, nicht loslassen? Wenn dieses Wissen umgesetzt würde, könnten wir uns von viel Leid und Schmerz befreien.« (Seite 242). Das Jenseits beginnt im Hier und Jetzt. Räume auf, reinige das Land deiner Seele!

Swedenborg im Literaturcafé Tübingen

Bericht von Thomas Noack

Am 8. November 2007 fand im Literaturcafé in der Kunsthalle Tübingen eine Lesung in Zusammenarbeit mit der Swedenborg-Gesellschaft statt. Das Thema lautete »Emanuel Swedenborg: Ein vergessener Visionär«. Die Lesung wurde einem an Literatur interessiertem Publikum mit den folgenden Worten angekündigt:

Viel größer als die andren wanderte einst dieser Mann entrückt unter den Menschen;
sprach er, so rief er bei ihren geheimen Namen die Engel. [...] er wußte wie der Grieche, daß die Tage der Zeit nur Spiegel des Ewigen sind.
In trockenem Latein verzeichnete er letzte Dinge ohne Weil und Wann.
(Jorge Luis Borges)

Eigentlich ist Swedenborg ja ein Tübinger – denn von hier ging er aus, für eine kurze Zeit, im neunzehnten Jahrhundert, Deutschland, Kontinentaleuropa und die USA zu erobern. Immanuel Tafel, »der Weise« der vier Brüder Tafel, seit 1824 Bibliothe-

kar an der Universitätsbibliothek zu Tübingen und anders als sein Quälgeist und Widersacher, der Jurist und Oberbibliothekar Robert von Mohl, nie mit einer Straßenenennung geehrt – Immanuel übersetzte auf Tausenden von Seiten den schwedischen Bergassessor und »Geisterseher«, Übersetzungen, die teilweise noch heute gedruckt und gelesen werden und deren Ablösung durch modernere Fassungen erst in den letzten Jahren voranschritt. Sein Bruder Leonhard, »der Fromme«, Theologiestudent aus Tübingen, politischer Gefangener auf dem Hohenasperg, frustrierter Schullehrer in Stuttgart und kritischer Privatpädagoge wanderte mit seiner Familie 1853 in die USA aus und übernahm die deutsche Gemeinde der Neuen Kirche, der Kirche der Swedenborgianer, in New York.

Aber schon Friedrich Christoph Oetinger, ein genauer Zeitgenosse des großen Schweden, hatte sich 1763 ein Veröffentlichungsverbot eingehandelt – mit einem Buch über »Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie« – und den bewunderten Mann anonym, »von einem, der Wissenschaft und Geschmack liebt«, übersetzt.

Wer war der Mann, der zu Lebzeiten in Europa legendären Ruf als »Geisterseher« genoss, der Zigtausende von Seiten über eine reine Engels- und Geisterwelt schrieb, nüchtern und unaufgeregt, frei von missionarischem Eifer; der Köpfe wie Kant und Blake, Goethe und Maeterlinck, Schelling und Yeats beeindruckte und beeinflusste, dem Borges ein Gedicht und einen seiner schönsten Essays widmete? Der Mann, auf den sich eine eigene, die »Neue Kirche« gründet? Und dessen Texte, die von der Landesbibliothek Stuttgart online angeboten werden, immerhin ein paar tausend mal abgerufen werden?

Nun, sicher war er einer der bemerkenswertesten Europäer überhaupt, in seiner Vielseitigkeit, seinem Charakter und seiner weitreichenden Wirkung:

1688 geboren und außergewöhnlich begabt in Sprachen, Philosophie, Mathematik, Naturforschung, Technik, insbesondere in Mineralogie und Bergbau, wird das schwedische Genie Emanuel Swedenborg in der Auseinandersetzung mit der Frage nach Leib und Seele und dem Einklang des konventionellen Bibelverständnisses mit der rationalen Philoso-

phie nach einer Phase intensiver Traumerfahrungen zu einem Visionär der geistigen Überwelt. Er hört und sieht Engel und Geister, die ihm die Seelen Verstorbener sind, ja die den geistigen Himmel und die geistige Hölle bevölkern. Die Gabe, mit den spirituellen Wesen zu kommunizieren, bringt ihm nicht nur die Gewissheit extensiver Jenseiterfahrungen, sondern auch durch die vergeistigten Engel die Bestätigung seiner neuen Weltansicht und der daraus abgeleiteten neuen Theologie, die im Widerspruch zum Luthertum seiner Kindheit und Jugend steht. Zentraler Begriff seiner schier endlosen Schriften ist die Lehre von den Entsprechungen, den Korrespondenzen der geistigen mit der natürlichen Welt in allen Dingen. Swedenborg starb 1772 in London.

Swedenborg kann mehrerlei Deutung erfahren. Im Gegensatz zu den gläubigen Vertretern der sich auf Swedenborg gründenden Neuen Kirche ist uns historische Kritik angeraten. Ein vorurteilsbeladenes Verdikt wäre jedoch unredlich. Sein Hauptwerk, die »Himmlischen Geheimnisse« (Arcana Coelestia), wurde erst spät in Deutschland bekannt. Immanuel

Kant, der sich noch in der vorkritischen Phase befand, hat es in den »Träumen eines Geistersehers« (1766) wegen der massiven Aussagen über die geistige Welt als Unsinn abgetan, wiewohl Kant die Existenz einer geistigen Überwelt keineswegs und niemals abgeleugnet hat. Er begriff Swedenborg als Konkurrenten, was ihn schließlich zur »Kritik der reinen Vernunft« (1781) anspornte.

Unsere Lesung wird gestaltet von Dr. Eberhard Zwink, Professor Horst Bergmann und Britt von Borstel-Wertz, die den Vorstand der Swedenborg-Gesellschaft bilden. Neben einem biographischen Abriss (mit Bildern) sprechen sie über Swedenborgs Theologie und Philosophie und über deren Wirkung.

Herbsttreffen der GNK

Bericht von Elke Barduhn

Beim Herbsttreffen der Gemeinde der Neuen Kirche nach Emanuel Swedenborg, das vom 9. bis 11. November in Moos-Weiler stattfand, war der Auftakt einer freien Aussprache vorbehalten. Von Seiten der langjährigen Teilnehmer

dieser Treffen kommen dabei immer wieder Themen von allgemeinem Interesse zur Sprache, manchmal auch erstaunlich spontan. Diesmal machte man sich Gedanken zur Bibelstelle Matthäus 8,28-34, wo die Teufel in die Schweine fahren und auf diese Weise die Besessenen durch Jesus geheilt werden. Das Ergebnis der gemeinsamen Auseinandersetzung mit diesem Text lautete: Die biblische Erzählung ist ein Bild für die Reinigung eines Menschen von seinem Bösen, nachdem er Gott nicht nur begegnet sondern ihm auch bewusst gegenüber getreten ist. Weiterhin las uns Dick Foster einen von ihm übersetzten Aufsatz von Richard Tafel vor, einem zeitgenössischen amerikanischen Pfarrer der Neuen Kirche, der interessante Gedanken zu den Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,1-12) enthielt.

Am Samstag hielt Thomas Noack einen eindrücklichen Vortrag über Swedenborgs Auslegung der Sintflutgeschichte, der in dieser Nummer der Offenen Tore gelesen werden kann. Darin hat Thomas Noack allen Zuhörern geschickt und leicht begreiflich Swedenborgs einzigartige Auslegung dieser Geschichte des Alten Testaments vor Augen geführt. Es wurde jedem klar, wie grund-

legend und radikal sich Swedenborg damit von allen anderen Exegeten, früheren und gegenwärtigen, unterscheidet.

Den Abschluss des Herbsttreffens bildete der Abendmahlsgottesdienst, in dessen Mittelpunkt Pfarrer Noack seine Betrachtungen über das Leben, das Gott uns mitteilt, stellte.

Jahrestagung 2008

20. bis 25. Mai im Hunsrück

Die Jahrestagung für Swedenborgfreunde und -freundinnen findet vom 20. bis 25. Mai 2008 in Horath im Hunsrück statt. Das ausführliche Programm ist beim Swedenborg Zentrum erhältlich.

In einer Zeit religiöser Sinn-suche ist Emanuel Swedenborg ein Geheimtipp. Ihm wurden außergewöhnliche Einblicke in das Jenseits gewährt, wobei er viele Ergebnisse der modernen Sterbeforschung vorweggenommen hat. Deswegen haben wir den bekannten Sterbeforscher Bernard Jakoby als Gastreferenten eingeladen. Er wird über das Thema seines neusten Buches sprechen: »Wir sterben nie: Was wir heute über das Jenseits wissen«. Arnulf Kreuch stellt »sieben Bilder

eines Sterbenden« vor und geht auf die »Lebensordnung im Sterben und Auferstehen in der Bibel und bei Swedenborg« ein. Peter Keunes Thema ist »der Mensch als Bewohner zweier Welten«. Dr. Brigitte Hoffmann teilt uns »Gedanken und Erfahrungen zur Hospizarbeit« mit. Sylvia Schäfer deutet das Märchen »Gevatter Tod«. Thomas Noack gibt »ein Beispiel geistiger Schriftauslegung« und weist uns in »Zahlengeheimnisse der Genesis« ein. Die Tagung geht wie immer mit einem Gottesdienst mit Abendmahl unter der liturgischen Leitung von Pfr. Thomas Noack zu Ende.

Die Swedenborgtagung ist ein Angebot des Swedenborg Zentrums Zürich. Eingeladen sind alle geistig interessierten Menschen. Die Vorträge sind allgemeinverständlich. Die Swedenborgtagung ist also keine Fachtagung, sondern für ein breites Publikum konzipiert. August Strindberg hat einmal gesagt: »Swedenborgs Werk ist unermesslich umfassend, und er hat mir auf alle meine Fragen geantwortet, wie drängend sie auch gewesen sein mögen. Unruhevolle Seele, leidendes Herz, nimm und lies!« Das wollen wir tun und uns dabei auch menschlich näher kommen.

Praktische Nächstenliebe

*Ergänzendes zur Aufgabe und
Weiterentwicklung der Neuen
Kirche*

*Vorbemerkung der Schriftleitung:
Dieser Leserbrief von Saskia
Keune bezieht sich auf den
Beitrag »Die kommende Kirche«
in OT 4/2007.*

Das Gute des Lebens aus der tätigen Liebe und deren Glauben machen nach Swedenborg die Kirche aus. Seit den Schriften Swedenborgs erkennen wir tiefer, dass nur der Herr Jesus Christus gut ist, der Mensch aber das »Böse als Sünde fliehen« muss, um in die göttliche Verbindung zu gelangen. Die Kenntnis der Entsprechungen sagt uns, dass sich unser eigenes Wollen und Denken dem göttlichen Einfluss, dem Innwerden der Stimme Jesu im Herzen unterordnen bzw. als unterstützende Kräfte zur geistigen Wiedergeburt zuordnen müssen. Was also bedarf noch einer Weiterentwicklung der Neuen Kirche, außer den von Thomas Noack bereits angeführten Beispielen? Da das Gute des Lebens aus Gott gespeist sein muss und nicht aus den eigenen Vorstellungen, wäre es Aufgabe

der Neuen Kirche, echte Hilfestellung zu geben (auch im Sinne des Unterscheidungsvermögens der unterschiedlichen Liebearten und deren Ausprägungen im menschlichen Gemüt) – zum Beispiel durch persönliche Beratung, Seelsorge und Lehrtätigkeit. Diese Wohltaten aller äußeren christlichen Kirchen sollten in der Neuen Kirche durchwoben und gesättigt sein von den tiefen geistigen Erkenntnissen der Heiligen Schrift und den Lehren des Neuen Jerusalems. Diese geben Antwort auf die ersten und letzten Dinge des Lebens, aber nicht nur das, die reine Wahrheit ist eine Kraft, die den Suchenden mit dem Himmel verbindet. Den Menschen diese Türe zu öffnen wäre auch zukünftig der eigentliche lebendige Prozess praktischer Nächstenliebe. Es ist also die *Verbindung* von tätiger Liebe aus göttlichem Einfluss und dem nunmehr geistig verstandenen Glauben, welche das Neue Jerusalem auf dieser Erde befestigen wird. Aufgabe der Neuen Kirche wird dabei sein, die Suchenden und Gläubigen zu begleiten und ihrer Liebe zu Gott und zum Nächsten durch die Lehren der Neuen Kirche ein auch praktisch lebbares Fundament zu geben.