

Thomas Noack

Kyriologie

Gesammelte Aufsätze zur Lehre vom Herrn

Thomas Noack

Kyriologie

Gesammelte Aufsätze zur Lehre vom Herrn

ISBN 978-3-85927-098-5

Zürich: Swedenborg Verlag, 2013
shop.swedenborg.ch

Homepage des Autors: www.thomasnoack.ch

Das Umschlagbild zeigt die älteste (erhaltene) Christusikone aus dem Katharinenkloster am Sinai. Sie stammt aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts und zeigt Christus im Typus des Pantokrators. Im Hintergrund ist das Katharinenkloster zu sehen.

Gott ist dem Wesen und der Person nach Einer. In Ihm ist eine Göttliche Dreieinheit. Und der Kyrios, unser Gott und Heiland Jesus Christus ist dieser eine Gott.

Emanuel Swedenborg

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Jesus Christus: Neutestamentliche Basistexte 9

Das Zeugnis der Schrift 44

Die Christologie der Neuoffenbarung und das Zeugnis des Urchristentums 60

Die Entwicklung des trinitarischen Dogmas 76

Lorbers Relecture der swedenborgschen Kyriologie 100

Mein Herr und mein Gott (Joh 20,28) 152

Die johanneische Verherrlichungschristologie 166

Leib und Auferstehungsleib Christi 175

Bildliche Darstellung des christlichen Gottes 191

Zur Identität der neukirchlichen Theologie 266

Literaturverzeichnis 322

Vorwort

Kyriologie ist die Lehre vom Herrn, griechisch vom Kyrios, womit Jesus Christus gemeint ist (siehe Phil 2,11). Das lateinische Äquivalent bei Swedenborg lautet Doctrina de Domino (= die Lehre über den Herrn). Die Kyriologie beinhaltet – klassisch-dogmengeschichtlich gesprochen – die Trinitätslehre und die Christologie. Aus neukirchlicher Sicht ist diese Aufspaltung des Nachdenkens über den Kyrios allerdings bereits Ausdruck einer Fehlentwicklung, denn die christologische Frage konnte in ihrer geschichtlichen Gestalt erst auf dem Boden der Annahme eines Sohnes von Ewigkeit entstehen, welche Annahme Swedenborg bekanntlich ablehnt.

In der Kyriologie stellt sich uns die Frage nach dem Wesen des Herrn; nicht die Frage nach den Taten oder dem Werk des Herrn. Ich sage das mit Blick auf den berühmten Satz Melanchthons: »Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere (Das heißt Christus erkennen, seine Wohltaten erkennen).« Das ist der Lieblingssatz all jener, die eine Christologie (oder Kyriologie) »von unten« entwickeln wollen, ausgehend von dem scheinbar unanfechtbaren Fundament empirischer bzw. historischer Fakten. Swedenborgs Kyriologie geht demgegenüber »von oben« aus; er ist ein ontologischer Theologe, seine WCR beginnt mit Überlegungen zum Sein (esse) und Wesen (essentia) Gottes. Daher wollen wir das Wesen des Herrn erfassen und dies im Horizont der Rede vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist und seiner Herkunft von Gott und Maria.

Im Folgenden kann ich jedoch nur »Gesammelte Aufsätze« anbieten, die zudem aus verschiedenen Zeiten stammen und daher nicht ganz einheitlich sind. Noch bin ich nicht in der Lage, die Kyriologie der neuen Kirche systematisch-theologisch aus einem Guß zu entwerfen. Und da ich auch nicht weiß, ob diese Zeit der abschließenden Reife kommen wird, möchte ich das vorliegende

Material denen zur Verfügung stellen, die an der Theologie des neuen Jerusalems weiterbauen wollen. Dies auch im Bewusstsein, dass alles in der Theologie von der Gottesvorstellung abhängt und somit alles in der christlichen Theologie von der Kyriologie.

Zürich im Juni 2013 | Thomas Noack

Jesus Christus: Neutestamentliche Basistexte

Ist das Christentum eine monotheistische Religion?

Das Christentum versteht sich als monotheistische Religion. Doch das urchristliche Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohne Gottes, führte zur Vorstellung einer zweiten Person neben dem Vater und somit zu einer großen Verwirrung im monotheistischen Gottesbild. Der Monotheismus war bedroht, so dass angestoßen durch das Christusereignis intensive Denkbemühungen ausgelöst wurden, die den Glauben an nur einen Gott bei gleichzeitiger Anerkennung der Existenz eines göttlichen Sohnes des einen Gottes sichern und bewahren wollten.[1] Das Ergebnis lag seit dem vierten Jahrhundert in Gestalt der christlichen Trinitätslehre vor. Doch schon bald nach der Ausformulierung dieser Lehre wurde sie vom Islam als Abkehr vom Monotheismus angesehen. Im Koran heißt es: »Wahrlich, ungläubig sind diejenigen, welche sprechen: ›Siehe, Allah, das ist der Messias, der Sohn der Maria‹. ... Siehe, wer Allah Götter an die Seite stellt, dem hat Allah das Paradies verwehrt, und seine Behausung ist das Feuer. ... Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: ›Siehe, Allah ist ein dritter von dreien‹. Aber es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. ... Der Messias, der Sohn der Maria, ist nichts anderes als ein Gesandter« (Sure 5,72-75). Auch nach Swedenborg ist hinter der Dreieinigkeitslehre in den Gemütern der Gläubigen die Vorstellung von drei Göttern verborgen: »Eine Dreiheit göttlicher Per-

[1] Der heilige Geist wurde nicht als Bedrohung des Monotheismus empfunden, weil »das Äquivalent für ›Geist‹ im Griechischen Neutrum ist (to pneuma), also eher die Vorstellung einer Gabe als die eines Subjekts evoziert, und die Rede vom Pneuma daher - anders als die Rede vom Sohn Gottes - nicht sofort und automatisch eine Anfrage an den Monotheismus bedeutete. Im Übrigen hatte ja bereits das Judentum völlig problemlos vom Geist (der ruah) Gottes sprechen können, ohne dabei die Einzigkeit Jahwes tangiert zu sehen.« (Franz Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, 2006, Seite 131).

sonen von Ewigkeit oder vor der Weltschöpfung ist in den Vorstellungen des Denkens eine Dreiheit von Göttern, und diese kann auch nicht durch das Lippenbekenntnis eines (einzigen) Gottes aufgehoben werden.« (WCR 172).

Um den Anspruch, eine monotheistische Religion zu sein, glaubhaft vertreten zu können, muss die Trinitätslehre von Grund auf reformiert werden. Da die Grundlage dieses Unternehmens die neutestamentlichen Texte sind, wollen wir sie in den Mittelpunkt stellen. Da sie jedoch noch keine fertige Lehre darstellen, sondern nur Bausteine dafür sind, wollen wir sie in einer systematischen Aufbereitung präsentieren, das heißt in einer an Swedenborgs Theologie orientierten Ordnung und mit entsprechenden Erläuterungen versehen.

Von den christologischen Hoheitstiteln zu den triadischen Formeln

Schon im Neuen Testament zählt man von Eins bis Drei, vollzieht also den trinitarischen Grundschritt, der in der Folgezeit immer mehr zum Problem werden sollte. »Eins«, das ist der Sohn; »Zwei«, das sind der Vater und der Sohn und »Drei«, das sind der Vater, der Sohn und der heilige Geist.

Die Eins begegnet uns im Neuen Testament in den Hoheitstiteln, die Jesus beigelegt[2] bekommt. Die wichtigsten sind »Christus«

[2] Dass Jesus Hoheitstitel »beigelegt« bekommt, soll nicht heißen, dass er sie nicht auch selbst verwendet hat. Eine ganze Reihe von Exegeten vertritt bis heute die Meinung, dass alle Jesus in den Evangelien beigelegten Hoheitstitel erst nachösterlichen Ursprungs sind. Ernst Käsemann schrieb: »Alle Stellen, in denen irgendein Messiasprädikat erscheint, halte ich für Gemeindekerygma« (Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, Seite 211). Und Eduard Lohse meint: »Jesus hat sich keinen der messianischen Hoheitstitel des Judentums beigelegt, sondern mit einer unvergleichlichen Vollmacht gesprochen und gehandelt« (Grundriß der neutestamentlichen Theologie, 1989, Seite 43). Zum Gesagten siehe Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1, 1997, Seite 111, der dieser Sicht am genannten Ort historisch dreierlei entgegenhält. Dem »Großen Evangelium Johannes«, geoffenbart durch Jakob Lorber, zufolge gebrauchte schon Jesus die Hoheitstitel, nicht zuletzt auch deswegen, weil sie in seiner Umgebung im

oder »Messias« (z.B. Joh 1,41), »Sohn Gottes« (z.B. 1Joh 4,15), »Herr« (z.B. Röm 10,9) und sogar »Gott« (z.B. Joh 20,28; 1Joh 5,20). »Christus« ist die griechische Übersetzung des hebräischen »Messias« (gräzisierte Form von »maschiach«), das »Gesalbter« bedeutet. Das Wort wurde vorexilisch nur für den König aus der Dynastie Davids in Jerusalem verwendet und später auf einen zukünftigen Heilskönig bezogen. Als Messias verkündete Jesus den Anbruch der Königsherrschaft Gottes (gr. »basileia tou theou«). Nach Swedenborg ist der Christustitel auf das Wahre oder das Königtum der Wahrheit zu beziehen und der Name »Jesus« (hebr. »Jeschua« = »Jahwe ist Rettung«) auf das Gute oder die große Rettungstat der göttlichen Liebe (WCR 114). Zum »Sohn Gottes« wollen wir uns weiter unten äußern. Durch die Anrede als »Herr« oder griechisch »Kyrios« wird Jesus mit dem Jahwe des Alten Testaments identifiziert. Denn in der Septuaginta wurde das Tetragramm des Gottesnamens Jahwe mit Kyrios wiedergegeben. Und im Neuen Testament werden Aussagen der Septuaginta mit Kyrios auf Jesus Christus bezogen.[3] Das erlaubt den Schluss: Der Kyrios des Neuen Testaments ist die sichtbare Gestalt Jahwes (siehe auch WCR 81).

Die Zwei begegnet uns in den zweigliedrigen Formeln: »... so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.« (1Kor 8,6). »Ich

---

Hinblick auf das unvergleichliche Phänomen Jesus diskutiert wurden. Jesus bezeichnet sich als »Christus« (GEJ 2,176,19), »Messias« (GEJ 6,4,5), »Sohn Gottes« (GEJ 6,2,14; GEJ 10,195,3), »Menschensohn« (GEJ 3,175,9) usw.

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

gebiete dir bei Gott, von dem alles Leben kommt, und bei Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat und als Zeuge dafür eingetreten ist« (1Tim 6,13). »Ich beschwöre dich bei Gott und bei Christus Jesus, dem kommenden Richter der Lebenden und der Toten, bei seinem Erscheinen und bei seinem Reich« (2Tim 4,1).

Die Drei schließlich begegnet uns in den triadischen oder dreigliedrigen Formeln. Die berühmtesten sind der Gruß des Paulus am Ende des 2. Korintherbriefes und der sog. Taufbefehl am Ende des Matthäusevangeliums: »Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!« (2Kor 13,13). »18. Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. 19. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, 20. und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.« (Mt 28,18-20). Die triadischen Formeln sind noch keine Trinitätslehre, aber sie bringen doch zum Ausdruck, dass Vater, Sohn und Geist irgendwie zusammenhängend zu betrachten sind.

Dreigliedrig sind dann auch die beiden wichtigsten Glaubensbekenntnisse der christlichen Kirche, nämlich das Apostolische Glaubensbekenntnis und das von Nizäa und Konstantinopel, die ihrer Bedeutung wegen ebenfalls an dieser Stelle genannt werden sollen.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis in seiner ökumenischen Fassung lautet: »Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel; er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters; von dort wird er kommen, zu richten die

Lebenden und die Toten. Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige christliche Kirche[4], Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Amen.«

Das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel[5] lautet: »Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn ist alles geschaffen. Für uns Menschen und zu unserm Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden. Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am dritten Tag auferstanden nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel. Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig

---

4 Je nach Konfession sind unterschiedliche Übersetzungen im Gebrauch. Römisch-katholische Christen bekennen »die heilige katholische Kirche«, lutherische »die heilige christliche Kirche« und reformierte »die heilige allgemeine christliche Kirche«.

5 Swedenborg zitiert es auszugsweise in WCR 632: »Credo in unum Deum Patrem, Omnipotentem, Factorem Caeli et terrae; et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium Dei unigenitum a Patre, natum ante omnia saecula, Deum de Deo, consubstantialem Patri, qui descendit de Caelis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine, et in Spiritum Sanctum, Dominum et Vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre Filioque simul adoratur et glorificatur.« Swedenborg führt dieses Glaubensbekenntnis auf das Konzil von Nizäa 325 zurück. Das Konzil von Konstantinopel 381 erwähnt er weder hier noch anderwo in seinen Schriften. In WCR 176 spricht er von »den beiden Nizänischen Kirchenversammlungen (duo Concilia Nicaena)«. Meint er hier die Konzile von Nizäa 325 und Konstantinopel 381? Seine Kenntnis der Kirchen- und Dogmengeschichte ist noch verhältnismäßig grob.

macht, der aus dem Vater und dem Sohn[6] hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten. Und an die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche. Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt. Amen.«

Zwischen dem Apostolischen Glaubensbekenntnis und dem von Nizäa und Konstantinopel besteht ein gravierender Unterschied. Bernhard Lohse weist auf die Differenz zwischen den östlichen Glaubensbekenntnissen und dem Romanum, der Vorstufe zum Apostolikum, hin: »Zudem ist es eine Eigenart der östlichen Glaubensbekenntnisse gewesen, daß sie die Gottessohnschaft nicht wie [das] R[omanum] in schlichter Weise von der Jungfrauengeburt Christi her deuteten, sondern von seiner vorweltlichen Zeugung durch Gott-Vater verstanden.«[7] Diese Beobachtung

---

6 Der Originaltext hat das »und dem Sohn« (filioque) nicht. Es wurde später in den Text eingefügt. Weil nicht alle Christen mit dieser Ergänzung einverstanden waren, kam es 1054 zur Kirchenspaltung zwischen West- und Ostkirchen. Die katholische und die evangelischen Kirchen halten an dem Zusatz bis heute fest, während die orthodoxen Kirchen die Ergänzung bis heute ablehnen. In ökumenischen Gottesdiensten wird der Zusatz darum meistens weggelassen. Swedenborgs Kommentare zum »filioque«: »Der Herr wirkt aus sich vom Vater her (ex se a patre) ... Unter dem Wirken ist hier das gleiche zu verstehen, wie unter dem Senden des Heiligen Geistes ...« (WCR 153). »Angesichts dieser deutlichen Worte des Herrn wird der Irrtum der Christenheit offenbar, wenn sie meint, Gott Vater sende den Heiligen Geist zum Menschen, ebenso auch der Irttum der griechischen Kirche, welche lehrt, Gott Vater sende den Geist unmittelbar.« (WCR 153).

7 Bernhard Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, 1986, Seite 41. Vgl. auch Henning Schröer: »Man darf nicht übersehen, daß über eine vorzeitliche Zeugung des Sohnes durch den Vater nichts gesagt wird ... die Hervorhebung der Geburt Jesu mag ... einfach bedeutet haben, daß der ewige Logos erst ab diesem Zeitpunkt ›Sohn‹ heißen konnte.« (Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis, in: TRE III (1978) 547). Adolf Harnack: »Aber noch ist eine Erläuterung zu dem Bekenntnis ›eingeborener Sohn‹ nöthig. In der Zeit nach dem Nicänum wird bei diesen Worten in der Kirche durchweg an die vorzeitliche, ewige Sohnschaft Christi gedacht und jede andere Auslegung gilt als Häresie. So hat auch Luther die Worte erklärt:

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

Der Sohn Gottes

Die neutestamentliche Rede von Jesus Christus als dem Sohne Gottes war wesentlich dafür verantwortlich, dass man neben dem einen Gott ein zweites göttliches Subjekt annahm. Deswegen wollen wir uns nun besonders diesem christologischen Titel zuwenden.

Jesus (hebr. J^{e}hoschua bzw. Jeschua) bedeutet »Jahwe ist Rettung«. Deswegen sagte der Engel des Herrn zu Josef: »Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen.« (Mt 1,20f.). Schon der Name Jesus weist also auf Jahwe als den Retter Israels. Dass die Juden (und die neutestamentlichen Schriftsteller waren Juden)

›wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren.‹ Allein diese Fassung verlangt, auf das Symbol übertragen, eine Umdeutung desselben. Es läßt sich nicht nachweisen, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Begriff ›eingeborener Sohn‹ in diesem Sinne verstanden worden ist; vielmehr läßt es sich geschichtlich zeigen, daß er nicht so verstanden worden ist. Wo Jesus Christus ›Sohn‹ heißt, wo ein ›geboren sein‹ von ihm ausgesagt wird, ist in jener Zeit an den geschichtlichen Christus und an die irdische Erscheinung gedacht: der geschichtliche Jesus Christus ist der Sohn.« (Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1892, Seite 21).

keinen von Ewigkeit her geborenen Sohn Jahwes, sondern Jahwe selbst als ihren Retter und Erlöser anerkannten, das geht deutlich aus ihren heiligen Schriften hervor. Swedenborg zitiert in WCR 83 zahlreiche Stellen, von denen hier nur die folgenden angeführt seien: »... Und keiner sonst ist Gott außer mir (Jahwe). Einen gerechten Gott und Retter gibt es außer mir nicht! Wendet euch zu mir und laßt euch retten, alle ihr Enden der Erde! Denn ich bin Gott und keiner sonst.« (Jes 45,21f.). »Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter.« (Jes 43,11). »Ich aber bin Jahwe, dein Gott, vom Land Ägypten her: Einen Gott außer mir kennst du nicht, und es gibt keinen (andern) Retter als mich.« (Hosea 13,4).

Daher war »Sohn Gottes« bei den Juden auch nicht mit der Vorstellung eines ewigen, göttlichen Sohnes bei Gott verbunden, sondern »Sohn Gottes« war schlicht eine Bezeichnung für den Messias (siehe LH 19). Das belegen die folgenden Stellen zur Genüge: »Marta antwortete ihm: Ja, Herr, ich glaube, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.« (Joh 11,27). »Jesus aber schwieg. Darauf sagte der Hohepriester zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, sag uns: Bist du der Messias, der Sohn Gottes?« (Mt 26,63). »Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.« (Joh 20,31). »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« (Mk 1,1). »Simon Petrus antwortete: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!« (Mt 16,16). »Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes.« (Joh 6,69; einige Handschriften haben: »der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes«).

Sohn Gottes meint »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte« bzw. »Jahwe Gott in seinem Menschlichen« (WCR 92).[8] Swedenborg weist in diesem Zusammenhang auf die Kind-

[8] Siehe auch Lorber: »Das Menschliche, das du an Ihm siehst, ist gleichsam der Sohn Gottes; aber in Ihm wohnt des Geistes Gottes Fülle!« (GEJ 4,77,6). »Sagte Ich: Dieser Mein Leib, der so wie der eurige aus Fleisch und Blut

heitsgeschichten bei Matthäus und Lukas hin: »Mit der Geburt Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete - durch das Wirken des Heiligen Geistes. Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sich in aller Stille von ihr zu trennen. Während er noch darüber nachdachte, erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist.« (Mt 1,18-20). »Der Engel antwortete ihr: Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.« (Lk 1,35). Weil Jesus also die Frucht des heiligen Geistes bzw. der »Kraft des Höchsten« war, deswegen wurde er Sohn Gottes genannt, denn Jahwe selbst war sein Vater (siehe OE 1069, WCR 82).

Besondere Stationen, an denen die Gottessohnschaft des irdischen (vorösterlichen) Jesus zur Sprache kommt, sind seine Taufe, seine Verklärung sowie seine Passion und das Kreuz. Von der Taufe heißt es: »In jenen Tagen kam Jesus aus Nazaret in Galiläa und ließ sich von Johannes im Jordan taufen. Und als er aus dem Wasser stieg, sah er, daß der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.« (Mk 1,9-11). Die dynamistischen Monarchianer (oder Adoptianer)[9] sagten, dass der gottesfürchtige Mensch Jesus erst durch die Geistbegabung bei der Taufe zu Beginn seiner

besteht und eigentlich dasjenige an Mir ist, was man den Sohn Gottes nennt, ist freilich bei euch nun hier und zu gleicher Zeit nirgend anderswo« (GEJ 10,195,3).

[9] Der Monarchianismus, abgeleitet von griechisch »monarchia« (Alleinherrschaft), betonte die Einzigkeit Gottes. Man unterscheidet den dynamistischen Monarchianismus (oder Adoptianismus) und den modalistischen Monarchianismus (oder Modalismus). Der dynamistische Monarchianismus oder Adoptianismus akzentuierte, dass (seit der Taufe) eine göttliche Kraft (griech. dynamis) in Jesus wirkte, nämlich der Geist.

öffentlichen Tätigkeit zum Sohn Gottes wurde. Da Swedenborg eine Entwicklung des durch die wunderbare Empfängnis in Jesus angelegten göttlichen Potentials sah (siehe WCR 89), kann man den dynamistischen Monarchianern ein gewisses Recht zuerkennen. Zwar wurde Jesus nicht erst durch die Taufe zum Sohn Gottes, das war er schon seit seiner Geburt, aber mit dem Beginn der öffentlichen Tätigkeit zur Befreiung der Menschheit aus Sünde und Tod könnte sehr wohl auch das Erreichen einer bestimmten Stufe seiner inneren Entwicklung verbunden gewesen sein. Jedenfalls schreibt Swedenborg zur Taube, die auf Jesus bei seiner Taufe herabkam, das Folgende: »Die Taube ist eine sinnbildliche Vergegenständlichung (repraesentativum) der Reinigung und der Wiedergeburt durch das göttliche Wahre.« (LH 51). »Durch die Taube wird das Wahre und Gute des Glaubens beim Wiederzugebärenden (regenerandum) bezeichnet.« (HG 870).

Von der Verklärung heißt es: »Noch während er redete, warf eine leuchtende Wolke ihren Schatten auf sie, und aus der Wolke rief eine Stimme: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe; auf ihn sollt ihr hören.« (Mt 17,5). »Da rief eine Stimme aus der Wolke: Das ist mein auserwählter Sohn, auf ihn sollt ihr hören.« (Lk 9,35). Matthäus leitet die Schilderung der Verklärung mit dem Verb »metamorphoo« (umgestalten, siehe »Metamorphose«) ein. In dieser »Transformatio« auf einem »hohen Berg« (Mt 17,1) kündigte sich bereits vor Ostern die große Umgestaltung des stofflichen und sterblichen Leibes Jesu in den unsterblichen und göttlichen Auferstehungsleib an, das heißt die Verherrlichung oder Vergöttlichung Jesu. Swedenborg schreibt: Bei seiner Verklärung zeigte Jesus »wie sein verherrlichtes Menschliches (humanum ipsius glorificatum) beschaffen war« (LH 35; siehe auch WCR 104). »Aus seiner Verklärung (ex transformatione) vor Petrus, Jakobus und Johannes geht hervor, dass auch die Apostel den Herrn vor seiner Auferstehung nicht im verherrlichten Menschlichen (in Humano glorificato) mit den Augen des Körpers gesehen haben, sondern (sie sahen ihn) im Geist, was nach dem Erwachen wie im Schlaf erscheint.« (WCR 777).

Auch in der Passionsgeschichte spielt die Bezeichnung Jesu als »Sohn Gottes« eine Rolle. Vor dem Hohen Rat (Synedrium) bedrängte ihn der Hohepriester mit den Worten: »Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagst, ob du der Christus bist, der Sohn Gottes!« (Mt 26,63). Am Kreuz verdichtete sich für die Umstehenden der Eindruck, dass der Hingerichtete tatsächlich der Sohn Gottes gewesen sei: »Als aber der Hauptmann und die, die mit ihm Jesus bewachten, das Erdbeben sahen und das, was geschah, fürchteten sie sich sehr und sprachen: Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn!« (Mt 27,54).

In all diesen Berichten bezieht sich der Begriff »Sohn Gottes« auf den irdischen Jesus. Dieser vollzog jedoch eine ganz außergewöhnliche Entwicklung. Er wurde nämlich der schaubare Gott, »in dem der unschaubare wohnt wie die Seele im Leib« (WCR 787). Daher schließt die Anerkennung Jesu als Gottes Sohn in sich, dass er Gott ist, nicht einfach nur ein vorbildlicher Mensch. In der WCR verwendet Swedenborg in diesem Zusammenhang sogar die an das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel erinnernde Formel »Gott von Gott«: Jesus sei »der Sohn Gottes und so Gott von Gott (deus a deo)« (WCR 342).[10]

Wenn demnach die Benennung Jesu als »Sohn Gottes« seine Göttlichkeit impliziert, dann ist es nicht verwunderlich, dass er schon im Neuen Testament auch »Gott« genannt wird. Auf die folgenden Stellen ist hinzuweisen: »Thomas antwortete ihm (dem Auferstandenen): Mein Herr und mein Gott!« (Joh 20,28). »Wir wissen aber: Der Sohn Gottes ist gekommen, und er hat uns Einsicht geschenkt, damit wir (Gott) den Wahren erkennen. Und wir sind in diesem Wahren, in seinem Sohn Jesus Christus. Er ist der wahre Gott und das ewige Leben.« (1Joh 5,20). »Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott[11] (aber), der an der Brust

---

10 Anderenorts lehnt Swedenborg die Formel »Gott von Gott« ab: »... daraus folgt, dass ein Gott von Gott (deus a deo) nicht denkbar ist« (WCR 23; siehe auch EO 961).

11 In manchen Übersetzungen steht hier »Sohn«. Die besten Textzeugen haben jedoch »Gott«.

des Vaters ruht, der hat (ihn uns) kundgetan.« (Joh 1,18). »... von dem Sohn aber [sagt er]: Dein Thron, o Gott, steht für immer und ewig« (Hebr 1,8). »Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber ...« (2Kor 5,19 Luther).[12] In der Apostelgeschichte heißt Jesus Christus »der Herr, unser Gott« (Apg 2,39; vgl. auch Apg 10,36). Die urchristliche Gemeinde rief aus: »Kyrios Jesus Christus« (Herr ist Jesus Christus, Phil 2,11). Dazu muss man wissen: Mit Kyrios wurde in der griechischen Bibel der ersten Christen (Septuaginta) der Gottesname Jahwe wiedergegeben. Swedenborg hat darauf hingewiesen, dass der Jahwe des Alten Testamentes im Neuen Testament stets Kyrios heißt (WCR 81, HG 2921 mit Beispielen). »Kyrios Jesus Christus« bedeutet also: Jesus ist Jahwe.

Die Anwendung der Bezeichnung »Gott« auf Jesus ist auch in der Zeit der apostolischen Kirche nachweisbar. Zur Zeit des Kaisers Trajan (98 - 117) wurde Ignatius, Bischof von Antiochien, von Syrien nach Rom geschleppt und in der Arena von wilden Tieren zerrissen. Auf dieser Reise schrieb er sieben Briefe. Die Christen in Rom bat er eindringlich keine Schritte zu seiner Rettung zu unternehmen; denn, so schrieb er: »Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!«[13] Dieser Ignatius bezeichnete Jesus mehrfach und ohne Scheu als Gott: »Ich preise Jesus Christus, den Gott«[14]. Noch eine Generation später mahnte der Prediger des 2. Klemensbriefes (um 140/50): »Brüder, über Jesus Christus müssen wir so denken wie über Gott«[15]. Selbst Außenstehende konnten nicht übersehen, dass die Christen Jesus als Gott verehrten. Caius Plinius der Jüngere läßt uns in einem berühmten Brief an Kaiser Trajan (um 112/3) wissen, dass die

---

12 Die Einheitsübersetzung hat: »Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat« (2Kor 5,19).

13 Ignatius »an die Römer« 6,3.

14 Ignatius »an die Smyrnäer« 1,1. Weitere Stellen: »unser Gott, Jesus, der Christus« (Epheser 18,2), »unser Gott Jesus Christus« (Römer 3,3).

15 2. Klemensbrief 1,1. Dieser fälschlich sogenannte »Brief« ist die älteste erhaltene christliche Predigt.

christliche Gemeinde Lieder sang für »Christus als Gott« (Christo quasi deo, Brief X,96).

Die Präexistenzverlagerung des Sohnes

Namentlich mit den Logostheologen des zweiten Jahrhunderts setzte ein Prozess ein, durch den der Sohn in die Präexistenz verlagert wurde und im Laufe der Jahrhunderte immer ausgeprägter und krasser die Vorstellung dreier göttlicher Personen von Ewigkeit hervortrat. Swedenborg lehnte jedoch die Vorstellung eines Sohnes von Ewigkeit ab: »Man soll wissen, dass es keinen Sohn von Ewigkeit (filius ab aeterno), sondern nur einen Herrn von Ewigkeit gibt.« (LH 19). »In den christlichen Kirchen glaubt man heutzutage, Gott der Schöpfer des Alls habe einen Sohn von Ewigkeit gezeugt, und der sei herabgestiegen und habe das Menschliche angenommen, um die Menschen zu erlösen und selig zu machen. Das ist jedoch ein Irrtum und fällt von selbst in sich zusammen, sobald man nur bedenkt, dass Gott *einer* ist und es mehr als märchenhaft vor der Vernunft ist, dass dieser *eine* Gott einen Sohn von Ewigkeit her gezeugt habe und dass Gott der Vater zusammen mit dem Sohn und dem heiligen Geist, von denen jeder gesondert Gott sein soll, *ein* Gott sei.« (WCR 82). Die Vorstellung eines Sohnes von Ewigkeit war in der frühen christlichen Kirche, der apostolischen, noch unbekannt; Swedenborg verweist zum Beweis auf das apostolische Glaubensbekenntnis (WCR 175). Sie wurde erst von den Logostheologen in die Diskussion eingeführt und setzte sich in den ökumenischen Konzilen des vierten Jahrhunderts endgültig durch. Swedenborg, dessen Kenntnisse der Dogmengeschichte im 18. Jahrhundert noch beschränkter waren, verweist immer nur auf die allerdings entscheidende Rolle des Konzils von Nizäa im Jahre 325 nach Christus (WCR 632, 637).

Obgleich der »Sohn von Ewigkeit« keine urchristliche Glaubenslehre ist, kann man dieser sehr mißverständlichen Formel, die beinahe zwangsläufig das Bild eines persönlichen Subjekts evoziert, dennoch einen wahren und guten Sinn abgewinnen. Man

muss sich nur von dem anschaulichen, ikonographisch fest verankerten, aber eben leider in die Irre führenden Bild einer zweiten göttlichen Person verabschieden, dann ist man wieder für die neue und im Grunde uralte Lehre empfänglich, dass der ewige Sohn des ewigen Vaters die göttliche Weisheit oder Sophia oder das göttliche Wahre ist (WCR 50). Swedenborg kann formulieren: »Der Sohn Gottes von Ewigkeit war das göttliche Wahre im Himmel.« (HH 86).[16] Er kann sich also die Formel »Sohn Gottes von Ewigkeit« aneignen. Dieser (nicht als Person gedachte) »Sohn« ist der göttliche Logos oder mit Jakob Lorber gesprochen »der große heilige Schöpfungsgedanke« bzw. »die wesenhafte Idee« (GEJ 1,1,6). Swedenborg kennt auch »ein göttliches Menschliches von Ewigkeit (Divinum Humanum ab aeterno)« (HG 6280), und in HG 6831 erwähnt er ein »göttliches Menschliches Jehovas vor der Ankunft des Herrn (Divinum Humanum Jehovae ante Adventum Domini)«. Obwohl also Swedenborg eine ökonomische, das heißt eine erst im Zuge der Heilsgeschichte verwirklichte Trinitätslehre vertritt (WCR 170), sind Elemente einer immanenten Trinitätslehre bei ihm durchaus auch vorhanden.

Das Neue Testament enthält keinen einzigen Hinweis auf eine von Ewigkeit her bestehende göttliche Trinität.[17] Die Formulierung »Sohn von Ewigkeit« oder eine vergleichbare sucht man in der

[16] Siehe auch: »Das göttliche Gute ist dasjenige, das Vater, und das göttliche Wahre ist dasjenige, das Sohn genannt wird.« (HG 3704). Diesen Gedanken greifen die Offenbarungsschriften durch Jakob Lorber auf. Dort lesen wir beispielsweise: »Was und wer ist denn der Vater? Sehet und vernehmet: Die ewige Liebe in Gott ist der Vater! - Was und wer ist denn der Sohn? Was aus dem Feuer der Liebe hervorgeht, das Licht, welches da ist die Weisheit in Gott! Wie aber Liebe und Weisheit eines ist, so sind auch Vater und Sohn eins!« (GEJ 2,32,6).

[17] Das sog. »Komma Johanneum« wurde als nachträglicher Einschub des 4. Jahrhunderts entlarvt. In der Zeit der trinitarischen Konzile von Nizäa 325 und Konstantinopel 381 wurden in 1Joh 5,7f die eingeklammerten Textteile eingeschleust: »Und drei Zeugen gibt es (auf Erden): den Geist, das Wasser und das Blut, und diese drei stimmen überein (in Jesus Christus. Und drei sind es, die dies Zeugnis im Himmel verlautbaren: der Vater, das Wort und der Geist).«

christlichen Glaubensurkunde vergeblich. Daher müssen die Anhänger dieser Lehre die Existenz dieses Sohnes indirekt aus den neutestamtlichen Schriften beweisen. Eine tragende Rolle spielen hierbei der Prolog des Johannesevangeliums und die Rede von der Sendung des Sohnes, die seine Präexistenz zu belegen scheint. Beide Anknüpfungspunkte müssen jedoch nicht mit der Vorstellung einer zweiten göttlichen Person von Ewigkeit verknüpft werden.

Ist im Prolog des Johannesevangeliums von einem präexistenten Sohn die Rede?

Wenden wir uns zunächst dem Prolog des Johannesevangeliums zu; der Text in Joh 1,1-18 lautet: »1. Im Anfang (oder in der ersten Ursache) war das Wort, und das Wort war bei Gott (oder auf Gott bezogen) und Gott[18] war das Wort. 2. Dieses war im Anfang bei Gott. 3. Alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe wurde auch nicht eines (von dem), was geworden ist[19]. 4. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. 5. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen[20]. 6. Ein Mensch trat auf, von Gott gesandt, sein Name war Johannes. 7. Dieser kam zum Zeugnis, um von dem Licht zu zeugen, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. 8. Er war nicht selbst das Licht, sondern sollte (nur) von dem Licht zeugen. 9. Es (das Wort) war das wahre Licht, das jeden Menschen

---

18 »theos« ist vorangestelltes Prädikatsnomen wie »hell« in: Und hell war die Sonne. Die betonte Stellung von »theos« soll also verdeutlichen, dass das Wort, obgleich aus Gott hervorgegangen, dennoch Gott selbst ist, so wie auch die Lichthülle der Sonne die Sonne selbst darstellt.

19 »ho gegonen« kann mit dem Vorangehenden (wie hier) oder dem Folgenden verbunden werden. Zu dieser Frage siehe Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, Seite 215-217.

20 Möglich ist auch: »Und die Finsternis hat es nicht überwältigt«. So Origenes und nach ihm die meisten griechischen Väter (R. Schnackenburg, aaO., Seite 222). Tatsächlich geriet die Kreuzigung nicht zum Sieg der Finsternis über das Licht, sondern zum Gericht des Lichtes über die Finsternis.

erleuchtet, der in die Welt kommt.[21] 10. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, doch die Welt erkannte ihn nicht. 11. Er kam in das Eigene, doch die Eigenen nahmen ihn nicht auf. 12. Allen aber, die ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, (das heißt) denen, die an seinen Namen glauben, 13. die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. 14. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (oder gezeltet), und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie (die) eines Einziggeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. 15. Johannes zeugt von ihm und ruft: Dieser war es, von dem ich sagte: Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, weil er vor mir war. 16. Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade. 17. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit aber kam durch Jesus Christus. 18. Niemand hat Gott je gesehen, der einziggeborene Gott[22] (aber), der Seiende an der Brust des Vaters, der hat (ihn) dargestellt.«

Der Prolog des Johannesevangeliums ist der wichtigste neutestamentliche Bezugstext der Logostheologen, die die älteren Monarchianer verdrängt haben und den Anfang der Entwicklung hin zu einem Sohn von Ewigkeit markieren. Doch die Identifikation des Logos mit dem Sohn war ein Kurzschluss, wirkungsge-

---

21 »Umstritten ist die Beziehung des ›erchomenon‹ [kommend] am Ende des Verses. Soll man es mit ›en‹ [war] zu einer conjugatio periphrastica verbinden, oder gehört es als acc. masc. zu ›anthropon‹ (so die Vulgata)?« (R. Schnackenburg, aaO., Seite 230). Aus dieser Streitfrage erklärt sich Lesart der katholischen Einheitsübersetzung: »Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.«

22 Sogar in der Tafelbibel finden wir hier »der eingeborene Sohn«. Diese Übersetzung weckt jedoch die Vorstellung eines eingeborenen, das heißt inkarnierten Sohnes, womit sich der Sohn von Ewigkeit wieder eingeschlichen hätte. Doch erstens sollte »monogenes« nicht mit eingeboren, sondern mit einziggeboren übersetzt werden und zweitens lesen die besseren Handschriften hier »Gott« statt »Sohn«. Jesus Christus ist demnach »der einziggeborene Gott«. Das entspricht der Theologie Swedenborgs.

schichtlich betrachtet sogar ein verhängnisvoller, weil er die Personidee in die Präexistenz verlagert hat. Doch das Präexistente des (irdischen) Sohnes ist nicht der (ewige) Sohn, sondern der Logos.

Zur Begründung dieser Interpretation ist zunächst auf die einfache und gleichwohl grundlegende Tatsache hinzuweisen, dass »Sohn« im Prolog nicht vorkommt. Es heißt eben nicht: »Im Anfang war der Sohn, und der Sohn war bei Gott und (ein) Gott war der Sohn.« Lediglich in Joh 1,18 lesen einige Handschriften »Sohn«, besser bezeugt ist jedoch die schwierigere Lesart (lectio difficilior) »Gott«. Die Variante »Sohn« ist gleichwohl interessant, zeigt sie doch, dass dieser Begriff seit dem 5. Jahrhundert[23] und somit nach den trinitarischen Konzilen von Nizäa 325 und Konstantinopel 381 in den Prolog hineingeschaut wurde. Der Sohn glänzt also in der Präexistenz durch Abwesenheit. Stattdessen ist dort vom Logos die Rede, der wiederum im Evangelium wie verschwunden ist, weil nämlich der Logos nach seiner Fleischwerdung Jesus Christus genannt wird (siehe schon im Prolog 1,17).

Zweitens ist auf die Verwendung von »einziggeboren« bzw. »einzigerzeugt«[24] (monogenes) zu achten. Im Prolog begegnet dieses Wort zweimal, nämlich in den Versen 14 und 18; und im Evangelium ebenfalls zweimal, und zwar in Joh 3,16.18. Die Zusammenschau dieser Stellen führt zu einem interessanten Schluß. Der »Einziggeborene vom Vater« (Joh 1,14) meint den Logos *nach* dem Ereignis seiner Fleischwerdung. Das folgt aus der parallelen Struktur: »seine Herrlichkeit« (doxa autou) ist parallel zu »eine Herrlichkeit wie (die) eines Einziggeborenen vom Vater« (doxa hos monogenous para patros); »autos« ist hier auf den fleischgewordenen Logos zu beziehen, dessen Herrlichkeit gese-

---

23 Früheste Bezeugung im Codex Alexandrinus aus dem 5. Jhd. (siehe Nestle-Aland).

24 Ich wähle diese Übersetzung und nicht »eingeboren«, um mich von der Vorstellung eines präexistenten und inkarnierten Sohnes zu distanzieren.

hen werden kann. Der einzige von Gott Geborene meint also den Fleischgewordenen. Auch der »einziggeborene Gott« (Joh 1,18) meint die fleischliche Daseinsgestalt des Logos. Denn erstens steht diese Formulierung dem unsichtbaren Gott (»niemand hat Gott je gesehen«) gegenüber, meint also offensichtlich den sichtbaren, fleischgewordenen Gott. Und zweitens ist Vers 18 auch als Überschrift zum anschließenden Evangelium zu verstehen, so dass der »einziggeborene Gott« nur der irdische Jesus sein kann. Dessen Logoshaftigkeit wird durch das Schlußwort des Prologs (»darstellen« oder »verkündigen«) noch einmal unterstrichen, denn sein Wirken soll als Exegese des unsichtbaren Gottes verstanden werden. Wichtig im Sinne unserer Argumentation ist also, dass »einziggeboren« im Prolog zwar mit deutlichem Bezug zum Logos auftaucht, aber nicht dessen Hervorgehen aus Gott vor aller Zeit meint, sondern dessen Fleischwerdung. Der »Einziggeborene« signalisiert den Fleischgewordenen. Außerhalb des Prologs begegnet »einziggeboren« im Johannesevangelium nur noch in Joh 3,16.18, dort in den Wendungen »der einziggeborene Sohn« (Joh 3,16; vgl. auch 1Joh 4,9) und »der einziggeborene Sohn Gottes« (Joh 3,18). Diese Wendungen tauchen in der ersten längeren Rede Jesu auf; und - was noch wichtiger ist - »einziggeboren« taucht gerade dort das erste und letzte Mal im Evangelium auf, wo der »Sohn Gottes« das erste Mal im Munde Jesu begegnet. Im Prolog bezog sich »einziggeboren« auf den fleischgewordenen Logos, hier nun ist dieses Signalwort mit »Sohn Gottes« verbunden. Daraus ist zu schließen: Der fleischgewordene Logos wird fortan im Evangelium Sohn Gottes genannt werden. Der Sohn Gottes ist mit anderen Worten niemand anderes als der Logos nach seiner Fleischwerdung. Es gibt demzufolge zwar einen präexistenten Logos, aber keinen präexistenten Sohn, sondern nur den Sohn, welcher der irdische Jesus aus Nazareth ist. Die Stellen Joh 3,16.18 haben eine Brückenfunktion, indem sie eine Verbindung zwischen dem fleischgewordenen Logos des Prologs und dem Sohn Gottes herstellen und somit die Terminologie des Prologs durch die Sohn-(Gottes)-Terminologie des Evangeliums

ersetzen und ablösen.

Drittens muss gesehen werden, dass eine eigentümliche Spannung zwischen der von Anfang an vorhandenen (Joh 1,14) und somit offenbarungsfähigen (Joh 2,11) Herrlichkeit und der gleichwohl noch ausstehenden Verherrlichung besteht, wobei verherrlichen doch offensichtlich einen Vorgang meint, der erst zur Herrlichkeit führen wird. Diese Spannung muss so aufgelöst werden, dass die Herrlichkeit auf den göttlichen Logos, die Verherrlichung aber auf den irdischen Sohn zu beziehen ist. Wenn also der Sohn um seine Verherrlichung bitten muss (Joh 17,1), vom Logos aber Herrlichkeit schon von Anfang an ausgesagt wird, dann können Sohn und Logos nicht identisch sein.

Der Prolog des Johannesevangeliums kann demnach nicht als Beweis für die Existenz einer zweiten göttlichen Person von Ewigkeit herangezogen werden. Viel sachgemäßer ist es, den Logos über die jüdische Weisheitsspekulation auf das Sprechen des Schöpfers von Genesis 1 zurückzubeziehen. Nach Swedenborg ist der Logos »das göttliche Wahre« bzw. »die göttliche Weisheit« (WCR 50). Auch die gegenwärtige Forschung bringt den Logos des Johannesevangeliums mit der jüdischen Weisheit in Verbindung, die ihrerseits die Brücke nach Genesis 1 schlägt.[25] Das führt zu der Erkenntnis, dass das Wirken des Sohnes als Anfang der neuen Schöpfung zu interpretieren ist, weil er das schöpfungsmittlerische Tätigsein des Logos im Fleische ist. Die Vollendung der neuen Schöpfung wird später in der Johannesoffenbarung geschildert.

Oft wird auch der Christushymnus des Philliperbriefes als Beleg für den Sohn von Ewigkeit in Anspruch genommen. Doch dieses Verständnis ergibt sich nicht zwingend aus dem Text. In Phil 2,6-

---

[25] In der Forschung besteht ein gewisser Konsens darüber, dass der Prolog traditionsgeschichtlich von der jüdischen Weisheitslehre (Prov 8,22-31, Hiob 28, Bar 3,9-4,4, Sir 24 und Sap 6-9) her zu verstehen ist, von jener Weisheit also, die schon in alttestamentlicher Zeit mit dem Schöpferwort Gottes gleichgesetzt wurde (vgl. Jes 44,26f; 55,10f mit Sir 24,3-6 und die Parallelität vom Logos und Sophia in Weis 9,1f.). Siehe Hartmut Gese, Der Johannesprolog, in: ders., Zur biblischen Theologie, 1983, Seite 152-201.

11 heißt es: Christus Jesus, »6. der, obgleich er in Gestalt Gottes war, es nicht für eine [rasch zu ergreifende] Beute hielt, Gott gleich zu sein. 7. Sondern er entäußerte sich [seiner göttlichen Gestalt], nahm (Sklaven- oder) Knechtsgestalt[26] an, wurde den Menschen gleich und der äußeren Erscheinung nach wie ein [gewöhnlicher] Mensch erfunden.[27] 8. Er erniedrigte (oder demütigte) sich und wurde gehorsam bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz. 9. Darum auch erhöhte ihn Gott und schenkte ihm den Namen, der über jeden Namen [erhaben] ist, 10. damit in dem Namen Jesu jedes Knie sich beuge, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, 11. und jede Zunge bekenne: ›Kyrios ist Jesus Christus‹, zur Ehre (oder Herrlichkeit) Gottes, des Vaters.« (Phil 2,6-11). Leider erwähnt Swedenborg diesen Christushymnus nur ein einziges Mal. In »Dicta Probantia« zitiert er mit Lücken Phil 2,7-10, jedoch ohne Erklärungen; daher können wir sein Verständnis dieses Textes wohl nicht mehr ermitteln.[28] Obwohl Paulus die Präexistenz Jesu Christi als Schöpfungsmittler kennt (1Kor 8,6), die später im Johannesprolog ihren unvergleichlichen und krönenden Ausdruck fand, darf das nach allgemeiner Überzeugung vorpaulinische Christuslied Phil 2,6-11 nicht im Sinne der nizänischen Präexistenzchristologie, das heißt

---

26 Vgl. Jakob Lorber über Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten: »Seine ewige, allerhöchste Freiheit bestürmte Er eben damit, daß Er Sich, wennschon endlos schwer, den Menschen wie ein sklavischer Knecht zu den niedrigsten Arbeiten gefangengab.« (JJ 300,8).

27 Siehe Jakob Lorber, JJ 300.

28 Phil 2,7-10 nach Swedenborg: »Jesus se ipsum exinanivit, formam servi accipiens, propterea Deus Ipsum exaltavit, et donavit Nomen super omne nomen, ut in Nomine Jesu genu se flectat, supracoelestium, terrestrium, et subterraneorum« (Dicta Probantia Veteris et Novi Testamenti collecta et breviter explicata ab Emanuele Swedenborg, 1845, Seite 42). Nach Swedenborg ist die Entäußerung (exinanitio) nicht auf die Menschwerdung zu beziehen: »Weil nun der Herr von Anfang an ein Menschliches von der Mutter hatte und dieses nach und nach auszog, deswegen hatte er, *als er in der Welt war*, zwei Zustände, nämlich den der Erniedrigung oder Entäußerung (status humiliationis seu exinanitionis) und den der Verherrlichung oder Vereinigung mit dem Göttlichen, das Vater heißt.« (LH 35).

eines »Sohnes von Ewigkeit«, verstanden werden. Die entscheidende Frage lautet: Wo war Christus Jesus »in Gestalt Gottes«? Die Anhänger der nizänischen Lehre sehen in der Partizipialkonstruktion »der in Gestalt Gottes (vorhanden) war« die älteste Bezeugung des Glaubens an die Präexistenz Jesu Christi. Doch es ist hier gar nicht gesagt, wo Christus Jesus »in Gestalt Gottes« war. Meines Erachtens auf Erden gewissermaßen als Konsequenz seiner Zeugung durch Gott. Zu diesem Verständnis passt dann auch der zweite Teil von Vers 6 sehr gut, der andererseits nur schwer verständlich ist, wenn man von der Präexistenzinterpretation ausgeht: Der Messias Jesus (Christus Jesus), der in göttlicher Gestalt unter uns war, hielt es dennoch nicht für eine rasch zu ergreifende Beute, Gott gleich zu sein, sondern wählte den Weg des Dienens, der ihn schließlich sogar an das Kreuz führte. Der erste Adam hingegen, der zwar nicht »Gestalt Gottes«, wohl aber »Bild Gottes« war, ergriff vorzeitig das Sein wie Gott (Gen 3,5) und verdarb damit sich selbst und die ganze Schöpfung.

Setzt die Sendung des Sohnes einen Sohn von Ewigkeit voraus?

Die Sendung des Sohnes in die Welt scheint seine Präexistenz vorauszusetzen. Deswegen müssen wir hier auf die Sendungschristologie eingehen. Dazu vergegenwärtigen wir uns zunächst die neutestamentlichen Sendungsaussagen: In den synoptischen Evangelien: »Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.« (Mt 10,40). »Er aber antwortete und sprach: Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.« (Mt 15,24). »Wer eins von solchen Kindern aufnehmen wird in meinem Namen, nimmt mich auf; und wer mich aufnehmen wird, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.« (Mk 9,37). »Er aber sprach zu ihnen: Ich muß auch den anderen Städten das Evangelium vom Reich Gottes verkündigen, denn dazu bin ich gesandt worden. Und er predigte in den Synagogen von Galiläa.« (Lk 4,43). »Wer dieses Kind aufnehmen wird in meinem Namen, nimmt mich auf, und wer mich aufnehmen wird, nimmt den auf, der mich gesandt

hat; denn wer der Kleinste ist unter euch allen, der ist groß.« (Lk 9,48). »Wer euch hört, hört mich; und wer euch verwirft, verwirft mich; wer aber mich verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat.« (Lk 10,16). Johannesevangelium: »Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn errettet werde.« (Joh 3,17). »Denn der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes; denn Gott gibt den Geist nicht nach Maß.« (Joh 3,34). »Jesus spricht zu ihnen: Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, und sein Werk vollbringe.« (Joh 4,34). »23. ... Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat. 24. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, [der] hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod in das Leben übergegangen.« (Joh 5,23f.). »36. Ich aber habe das Zeugnis, das größer ist als das des Johannes; denn die Werke, die der Vater mir gegeben hat, daß ich sie vollbringe, die Werke selbst, die ich tue, zeugen von mir, daß der Vater mich gesandt hat. 37. Und der Vater, der mich gesandt hat, er selbst hat Zeugnis von mir gegeben. Ihr habt weder jemals seine Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen, 38. und sein Wort habt ihr nicht bleibend in euch; denn dem, den er gesandt hat, dem glaubt ihr nicht.« (Joh 5,36-38). »Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Dies ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat.« (Joh 6,29). »Dies aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich von allem, was er mir gegeben hat, nichts verliere, sondern es auferwecke am letzten Tag.« (Joh 6,39). »Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht; und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag.« (Joh 6,44). »Wie der lebendige Vater mich gesandt hat, und ich lebe um des Vaters willen, so auch, wer mich ißt, der wird auch leben um meinetwillen.« (Joh 6,57). »Da antwortete ihnen Jesus und sprach: Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat.« (Joh 7,16). »Wer aus sich selbst redet, sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaftig, und

Ungerechtigkeit ist nicht in ihm.« (Joh 7,18). »28. Jesus nun rief im Tempel, lehrte und sprach: Ihr kennt mich und wißt auch, woher ich bin; und ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, den ihr nicht kennt. 29. Ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich gesandt hat.« (Joh 7,28f.). »Wenn ich aber auch richte, so ist mein Gericht wahr, weil ich nicht allein bin, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat.« (Joh 8,16). »Ich bin es, der von mir selbst zeugt, und der Vater, der mich gesandt hat, zeugt von mir.« (Joh 8,18). »Und der mich gesandt hat, ist mit mir; er hat mich nicht allein gelassen, weil ich allezeit das ihm Wohlgefällige tue.« (Joh 8,29). »Jesus sprach zu ihnen: Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben, denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; denn ich bin auch nicht von mir selbst gekommen, sondern er hat mich gesandt.« (Joh 8,42). »Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.« (Joh 9,4). »41. Sie nahmen nun den Stein weg. Jesus aber hob die Augen empor und sprach: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. 42. Ich aber wußte, daß du mich allezeit erhörst; doch um der Volksmenge willen, die umhersteht, habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.« (Joh 11,41f.). »44. Jesus aber rief und sprach: Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat; 45. und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat.« (Joh 12,44f.). »Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, er hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und was ich reden soll« (Joh 12,49). »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer aufnimmt, wen ich senden werde, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.« (Joh 13,20). »Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht; und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat.« (Joh 14,24). »Aber dies alles werden sie euch tun um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat.« (Joh 15,21). »Jetzt aber gehe ich hin zu dem, der mich gesandt

hat, und niemand von euch fragt mich: Wohin gehst du?« (Joh 16,5). »Dies aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen.« (Joh 17,3). »denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und wahrhaftig erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und haben geglaubt, daß du mich gesandt hast.« (Joh 17,8). »damit sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast.« (Joh 17,21). »ich in ihnen und du in mir -, daß sie in eins vollendet seien, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast.« (Joh 17,23). »Gerechter Vater! - Und die Welt hat dich nicht erkannt; ich aber habe dich erkannt, und diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast.« (Joh 17,25). »20. Und als er dies gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und die Seite. Da freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen. 21. Jesus sprach nun wieder zu ihnen: Friede euch! Wie der Vater mich ausgesandt hat, sende ich auch euch.« (Joh 20,20f.). Paulus: »4. als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, geboren unter Gesetz, 5. damit er die loskaufte, [die] unter Gesetz [waren], damit wir die Sohnschaft empfingen.« (Gal 4,4f.). »3. Denn das dem Gesetz Unmögliche, weil es durch das Fleisch kraftlos war, [tat] Gott, indem er seinen eigenen Sohn in Gleichgestalt des Fleisches der Sünde und für die Sünde sandte und die Sünde im Fleisch verurteilte, 4. damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt wird in uns, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln.« (Röm 8,3f.). Sonstige Briefe: »9. Hierin ist die Liebe Gottes zu uns geoffenbart worden, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben möchten. 10. Hierin ist die Liebe: nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als eine Sühnung für unsere Sünden.« (1Joh 4,9f.). Die Sendungsaussagen sind im Neuen Testament breit gestreut, besonders gehäuft begegen sie uns aber im Johannesevangelium. Dort sind sie im Lichte des

Prologs zu verstehen, das heißt: Das Präexistente des in der Welt tätigen Sohnes ist der Logos.

Wie versteht Swedenborg die Sendungsaussagen? »Unter ›er ist vom Vater in die Welt gesandt worden‹ wird verstanden, dass er von Jehovah, dem Vater, empfangen worden ist (conceptus sit). Dass nichts anderes unter ›gesandt werden‹ und ›gesandt vom Vater‹ verstanden wird, geht aus all den Stellen hervor, wo auch gesagt wird, dass er den Willen des Vaters und dessen Werke tue« (LH 20). »Der Herr hat oft erklärt, der Vater habe ihn gesandt, beziehungsweise er sei vom Vater gesandt worden ... Er sagte dies, weil unter ›in die Welt gesandt werden‹ verstanden wird, sich herablassen (descendere) und zu den Menschen kommen. Dies aber geschah durch das Menschliche, das er durch die Jungfrau Maria annahm.« (WCR 92). »Mehrmals heißt es vom Herrn im Worte, er sei ›vom Vater gesandt‹ ... aber überall bedeutet ›gesandt werden‹ im inneren Sinn ausgehen (exire)« (HG 2397). »Was aber ›ausgehen‹ (exire) bedeutet, ist auch klar, dass nämlich derjenige, der ausgeht, oder dasjenige, das ausgeht, dem angehört, von dem er oder es ausgeht.« (HG 2397). »Dass der Herr im Hinblick auf das göttliche Menschliche Engel heißt ... geht aus vielen Stellen im Neuen Testament hervor, wo der Herr von sich sagt, dass er vom Vater gesandt worden ist, wobei ›gesandt werden‹ hervorgehen (procedere) und Gesandter in der hebräischen Sprache Engel bedeutet.« (HG 6831). Dass Jesus sich als einen vom Vater Gesandten bezeichnet, kann demnach meinen, dass er sich in seiner Leiblichkeit als eine Wirkung versteht, die von Gott ausgegangen ist, dort also ihren Ursprung hat.

Senden impliziert nicht vorrangig Präexistenz, sondern Beauftragung. In diesem Sinne erscheint auch der Täufer als ein von Gott Gesandter (Joh 1,6 mit »apostellein«; Joh 1,33 mit »pempein«). Klar dürfte sein, dass mit diesen Verben nicht seine Präexistenz ausgesagt werden soll, sondern seine Beauftragung (vgl. in Joh 1,33 den finalen Infintiv »zu taufen«). Auch die Jünger werden von Jesus als Beauftragte ausgesandt (Joh 4,38; 17,18 mit »apostellein« und Joh 13,16.20 mit »pempein«). Indem sich Jesus, der

Sohn, als vom Vater gesandt zu erkennen gibt, bringt er seine vollkommene Willens- und Wirkgemeinschaft mit dem Vater zum Ausdruck, dass er also »nichts von sich selbst aus tut« (Joh 8,28). Das Leben des Gesandten ist ganz und gar das des Sendenden. So tut er den Willen des Sendenden (Joh 4,34; 5,30; 6,38; inhaltliche Bestimmung des Willens in Joh 6,39) und verrichtet somit sein Werk (Joh 4,34). Auch die Lehre bzw. Botschaft des Gesandten ist eigentlich die des Sendenden (Joh 7,16; 12,49; 17,8). Das vom Vater Gesandtsein bedingt Jesu intime Kenntnis des Vaters (Joh 7,29). Es wird auf dreierlei Weise verifiziert, erstens durch den Verweis auf die Werke (Joh 5,36), zweitens durch das Selbstzeugnis und das Zeugnis durch den Vater (Joh 8,18), drittens durch die Selbstlosigkeit Jesu (Joh 7,18).

Zur Christologie der Verherrlichung

Swedenborg lehrt eine Christologie der Verherrlichung: »Der Herr verherrlichte sein Menschliches, das heißt er machte es göttlich, geradeso wie er den Menschen wiedergebiert, das heißt geistig macht.« (WCR 105). »Verherrlichen« bedeutet »göttlich machen« (HG 2632). Diese Christologie kann im Unterschied zur statischen und klassischen Zweinaturenlehre (»wahrer Gott und wahrer Mensch«) auch dynamische Christologie genannt werden, denn hier wird ein Prozeß in der Person des Erlösers sichtbar, der das Urbild der seither möglichen Wiedergeburt ist. Das kultische Geschehen des Alten Bundes wurde durch die Schöpfertat des fleischgewordenen Logos im Neuen Bund nach innen verlagert und so in Christus zum Prozess der Verherrlichung und in den Christen zur Wiedergeburt. Jesus war der Anfang dieses Weges, »der Erstgeborene von den Toten« (Kol 1,18; Offb 1,5). Die Christologie der Verherrlichung ist die Zusammenfassung dieses neuen, christlichen Weges.

Der neutestamentliche Anknüpfungspunkt ist vor allem das Johannesevangelium. Der innere Entwicklungsgang des Erlösers wird mit den Verben »hinaufsteigen« (Joh 3,13; 6,62; 20,17), »erhöhen« (Joh 3,14f.; 8,28; 12,32.34) und besonders »verherrli-

chen« (Joh 7,39; 11,4; 12,16.23.28.31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10) zum Ausdruck gebracht. Die ersten beiden Verben sind solche der Bewegung im Raum. »Hinaufsteigen« ist hierbei mit der Stadt des Tempels verbunden (Joh 2,13; 5,1; 7,8.10.14; 11,55; 12,20), wobei Joh 7,8 doppelsinnig die Brücke zum Leidensweg Jesu schlägt. Der Aufstieg nach Jerusalem setzt sich in der Erhöhung durch das Kreuz fort, so dass Jesus nicht nur den Jahwetempel, sondern sogar Jahwe selbst erreicht. »Erhöhen« bezieht sich auf das Kreuz (beachte bespielsweise »muss« in Joh 3,14; 12,34) und entdeckt darin die Aufrichtung der Königsherrschaft (vgl. die Pilatusinschrift Joh 19,19-22) und die Erhebung in den Raum des Göttlichen (vgl. das Oben-Unten-Schema Joh 3,31; 8,23; 11,41). Derselbe Vorgang der Bewegung nach oben kann vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Kabod-Vorstellung als Verherrlichung beschrieben werden. Aus der verwendeten Terminologie ist also bereits ersichtlich, dass Jesu Verherrlichung seine Aufnahme in den Bereich des Göttlichen meint.

Um das noch etwas deutlicher zu machen, sei darauf hingewiesen, dass die neutestamentliche Bedeutung des Wortes »doxa« (Herrlichkeit) auf das alttestamentliche Wort »kabod« (Herrlichkeit) zurückgeführt werden muss, denn »doxa« ist die beherrschende Septuagintaübersetzung von »kabod«, so dass dessen gesamte Sinnfülle in das griechische Äquivalent übergehen konnte. »Kabod« wird im Alten Testament von Gott ausgesagt und bedeutet das Wahrnehmbare seines zur Erscheinung Kommens. Der an sich unsichtbare Gott offenbart sich nämlich als Feuer und Licht, umgeben von einer Wolke. Und da die Grundbedeutung von »kabod« Schwere ist, soll auch das Beeindruckende, das Wuchtige seiner Offenbarungsgestalt mitempfunden werden. Der »kabod« Jahwes läßt sich im »Zelt der Begegnung« (Ex 40,34f.) und später im Tempel (1Kön 8,11) nieder. Dieses Zusammensein von »kabod« und Zelt ist auch in Joh 1,14 anzutreffen, wo es heißt: »Und der Logos wurde Fleisch und zeltete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit«. Das Fleisch Jesu, seine sterbliche Daseinsgestalt, ist demnach das Zelt, in dem die Herrlichkeit des Jahwewor-

tes in der Menschenwelt anwesend ist und das Gegenwärtigsein des unsichtbaren Gottes bezeugt (beachte auch Joh 2,21).

Während »kabod« im Alten Testament auf Jahwe bezogen ist, geht das christliche Testament über die heiligen Schriften Israels hinaus, indem es »das Wort, das Träger der Gottesaussage geworden war, zugleich zum Träger der Christusaussage macht.« (ThWNT II,251). Das Christentum spricht von der Herrlichkeit des Erhöhten. Paulus (an)erkennt den »Herrn der Herrlichkeit« (1Kor 2,8; 2Kor 3,18), »die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi« (2Kor 4,6) und die »Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist« (2Kor 4,4). Zu beachten sind ähnliche Aussagen der Paulusschule (2Thess 2,14; Tit 2,13), Jakobus 2,1 und die Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Sohn »der Widerschein der Herrlichkeit (Gottes) und der Ausdruck seines Wesens« ist (Hebr 1,3). Die Herrlichkeit des Erhöhten wird seiner zweiten Ankunft (Parusie) das Gepräge geben. Denn »sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen« (Mt 24,30; siehe auch 16,27; 25,31; 1Petr 4,13).

Die Verherrlichung ist ein Vorgang. Denn das Nomen »doxa« erscheint verbalisiert als »doxazein« (verherrlichen, verklären); als dieses Denominativum mit Herkunft von »doxa« ist es ein für das Johannesevangelium sehr bezeichnendes Verbum, welches besagen will, dass Jesus, der Sohn Gottes, in den »kabod« Gottes erhoben und aufgenommen bzw. in den »kabod« seines göttlichen Vaters verwandelt worden ist. Jesus war nicht von Anfang an verherrlicht, sondern wurde erst später verherrlicht; dies belegt allein schon der Hinweis auf Joh 7,39 (»... denn Jesus war noch nicht verherrlicht«). Die Verherrlichung geschah durch das Leiden Jesu. Belegstellen für diese Lokalisation sind Joh 12,16; 12,23 (beachte das Motiv der »Stunde«); 13,32 (Gott »wird ihn bald verherrlichen«); 17,1 (der Beginn des Verherrlichungsgebetes wiederum mit dem Motiv der »Stunde«) und überhaupt das gehäufte Vorkommen von »verherrlichen« ab Joh 11. Die Verherrlichungsaussage im Rahmen der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,4) könnte in Korrelation zum Tötungsbeschluß (Joh 11,53) zu

verstehen sein; und die im Anschluß an den Weggang des Verräters (Joh 13,31) muss im Zusammenhang mit der dadurch unwiderruflich eingeleiteten Abwicklung der Passion gesehen werden, so dass auch von daher das Kreuz als die Stätte der Verherrlichung sichtbar wird. Gleichwohl scheint Joh 12,28 einen Stufenweg der Verherrlichung anzudeuten, denn dort sagt die Stimme vom Himmel: »Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn abermals verherrlichen.«[29] Das Kreuz bleibt aber so oder so der paradoxe Kulminationspunkt der Verherrlichung, eine Hinrichtung wird zur Erhöhung.

Die Christologie der Verherrlichung mag im vierten Evangelium besonders reich ausgebaut sein, denn sie entspricht dem johanneischen Darstellungsinteresse, gleichwohl ist sie aber nicht nur auf diesen Teil der neutestamentlichen Überlieferung beschränkt. In Apg 3,13 wird »verherrlichen« ähnlich wie im Johannesevangelium verwendet: »Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht«. Übereinstimmend mit dem Johannesevangelium ist Gott hier das Subjekt und Jesus das Objekt der Verherrlichung. Außerdem legt der Kontext von Apg 3,13 nahe, dass die Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung geschieht. Interessant im Rahmen der hochpriesterlichen Christologie des Hebräerbriefes ist die Aussage: »So verherrlichte sich auch der Christus nicht selbst, um Hoherpriester zu werden, sondern der [verherrlichte ihn], der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt ...« (Hebr 5,5). Auch hier verherrlicht Gott den Christus, wobei dies im Modus des Gehorsam geschieht (siehe Vers 8; vgl. damit die Speise des Gotteswillens nach Joh 4,34). Es gibt weitere Stellen, die zwar nicht das Verb »verherrlichen« verwenden, aber ebenfalls einen Vorgang erkennen lassen, der zur Herrlichkeit führt. »Mußte nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit ein-

[29] Die Verklärungsszene Jesu bei den Synoptikern berichtet namentlich in der lukanischen Fassung vom Sichtbarwerden der Herrlichkeit Jesu vor dem Leiden (vgl. 9,32 mit 24,26). Markus und Matthäus verwenden »verwandeln« (*metamorfoo*).

gehen?« (Lk 24,26). Der Geist Christi in den Propheten bezeugte »die Leiden Christi und die Herrlichkeiten danach« im voraus (1Petr 1,11). Gott hat den Christus von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben (1Petr 1,21). Jesus Christus empfing von Gott, dem Vater, Ehre und Herrlichkeit (2Petr 1,17). »Er wurde ... aufgenommen in die Herrlichkeit« (1Tim 3,16). Und in Phil 3,21 ist vom »Leib seiner Herrlichkeit« (verherrlichten Leib) die Rede. Man muss demnach einen Unterschied machen zwischen dem vorösterlichen Sohn, »der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids«, und dem nachösterlichen Sohn, »der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten« (Röm 1,1-4).

Das Verhältnis von Vater und Sohn

Nach johanneischer Theologie macht Jesus, der Sohn, den Vater sichtbar: »Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott (aber), der an der Brust des Vaters ruht, der hat (ihn) kundgetan.« (Joh 1,18). Das hier am Ende des Prologs stehende Verb »exegeomai« bedeutet eigentlich herausführen, wird dann aber wie das deutsche ausführen auch im Sinne von auseinandersetzen, darstellen und berichten gebraucht. Der Sohn führt den unsichtbaren Vater aus der Verborgenheit heraus und wird dadurch zur sichtbaren Textur des Vaters. Daher kann er sagen: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.« (Joh 14,9). Der Sohn ist das Bild des Vaters, so begegnet uns dieser Gedanke in der Briefliteratur: Nach 2Kor 4,4 ist Christus »Gottes Bild«, nach Kol 1,15 »das Bild des unsichtbaren Gottes«. Dass unter dem Bild der Leib Christi zu verstehen ist, zeigt Kol 2,9, wonach in Christus »die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (somatikos)« wohnt.[30] Auf der Linie der Bildtheologie liegt auch der Hebräerbrief, nach dem der Sohn »Abglanz der Herrlichkeit« Gottes und »Abdruck seines Wesens« ist (Hebr 1,3). Ähnlich äußerte sich auch Klemens von Rom, der nach einem Bericht bei Irenäus ein Schüler von Petrus und Paulus

[30] Für Swedenborg war Kol 2,9 eine wichtige Stelle, auf die er sich oft bezog (siehe: General Index to Swedenborg's Scripture Quotations).

war[31] (vgl. Phil 4,3) und um 96 einen Brief an die Gemeinde in Korinth schrieb; darin heißt es: Durch Jesus Christus »schauen wir wie im Spiegel sein (Gottes) untadliges und allerhöchstes Antlitz«[32]. Noch in den 80er Jahren des 2. Jahrhunderts war dieser Glaube bei Irenäus von Lyon, einem Schüler Polykarps von Smyrna[33], der seinerseits ein Schüler des Apostels Johannes war[34], zu finden. In seinem Hauptwerk »Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis«, gewöhnlich »Adversus haereses« genannt, lesen wir: »Der Vater ist das Unsichtbare (invisibile) des Sohnes, und der Sohn das Sichtbare (visibile) des Vaters.«[35]

Dieser urchristliche Gedanke ist in der Theologie Swedenborgs wieder zentral geworden: »Diese neue (oder kommende) Kirche ist die Krone aller Kirchen, die bisher auf Erden bestanden haben, weil sie einen schaubaren Gott verehren wird, in dem der unschaubare wohnt wie die Seele im Leib.« (WCR 787). Dieser Glaube ist nur mit der Anschauung einer einzigen göttlichen Person realisierbar, und diese eine und einzige Person ist der Kyrios. Deswegen schreibt Swedenborg: »Gott ist dem Wesen und der Person nach Einer.« (WCR 2). Dieser Glaube, der nur eine göttliche Person kennt, ist trotzdem ein trinitarischer, nur sind der Vater, der Sohn und der heilige Geist nicht mehr drei nebeneinander, sondern drei ineinander liegende Kreise mit einem gemeinsamen Mittelpunkt. Noch einmal Swedenborg: »Wer von der Gottheit die Vorstellung dreier (verschiedener) Personen hat, kann nicht (zugleich) die Vorstellung eines einzigen Gottes haben. Er mag zwar mit dem Munde einen Gott nennen, denkt aber dennoch drei. Wer hingegen von der Gottheit die Vorstellung von

---

31 Irenäus von Lyon, »Adversus haereses« III 3,3.

32 1. Klemensbrief 36,2. Das griechische Verb »enoptrizomai« bedeutet »im Spiegel anschauen« oder auch einfach »anblicken«, so dass man auch übersetzen könnte: Durch Jesus »blicken wir sein (Gottes) ... Antlitz an«.

33 Eusebius von Cäsarea, »Kirchengeschichte«, IV 14,3-8; V 20,4-8.

34 Tertullian, »De praescriptione haereticorum«, 32,2; Eusebius von Cäsarea, »Kirchengeschichte«, V 20,6.

35 Irenäus von Lyon, »Adversus haereses«, IV 6,6.

drei in einer Person hat, der kann die Vorstellung eines einzigen Gottes haben, einen Gott nennen und auch einen Gott denken.« (NJ 289).[36] Diese einfache Vorstellung läßt uns mit den ersten Christen in Christus Jesus wieder »das Bild des unsichtbaren Gottes« erkennen.

Der heilige Geist

Der heilige Geist ist keine dritte Person neben dem Vater und dem Sohn, sondern die »divina operatio« (göttliche Wirksamkeit) der einen göttlichen Person des Kyrios (WCR 138). Der Kyrios ist in der Kraft des heiligen Geistes erfahrbar. Paulus schrieb: »Der Kyrios ist der Geist« (2. Kor 3,17). Nach Ingo Hermanns Analyse ist damit gemeint: »Christus wird erfahrbar als Pneuma.«[37] »das euch bekannte lebendigmachende Pneuma ist in Wirklichkeit Christus der Herr. Denn er ist es, den wir erfahren, wenn wir das Pneuma in uns wirkend finden.«[38] Hermann veranschaulicht das mit einem Bild: »Wie ich die Sonne in ihren Strahlen erfahre, so erfahre ich den Kyrios als das Pneuma. Das Pneuma ist das unaufhörliche Ausstrahlen des Erhöhten. Dieses Strahlen trifft auf den Menschen auf. Der nimmt die Strahlungsmacht - das Pneuma

---

36 Ebenso auch Jakob Lorber: »Wir halten dafür ... daß Gott nur eine einzige Person ist, welche Person aber in Sich Selbst eigentlich sozusagen aus drei Göttern besteht. Tres in unum!« (RB II,270,8). »Ich bin, als nun ein Mensch im Fleische vor euch, der Sohn und bin niemals von einem andern als nur von Mir Selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchsteigener Vater von Ewigkeit. Wo anders könnte da der Vater sein als nur im Sohne, und wo anders der Sohn als nur im Vater, also nur ein Gott und Vater in einer Person?« (GEJ 8,27,2). Schon bei dem Theosophen Jakob Böhme heißt es: »... daß aber in gemein gesagt wird, Gott sey dreyfaltig in Personen, das wird von den Unverständigen übel verstanden, auch wohl von theils Gelehrten: denn Gott ist keine Person, als nur in Christo« (Mysterium Magnum 7,5). Es gibt also nur eine einzige göttliche Person, den Kyrios, der aber in sich dreifaltig ist, das heißt bei dem drei »Wesensschichten« (essentialia, WCR 166ff.) zu unterscheiden sind.

37 Ingo Hermann, Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, 1961, Seite 49.

38 I. Hermann, a.a.O., Seite 49.

- wahr und weiß: das ist der Herr; wie er die Strahlungswärme der Sonnenstrahlen wahrnimmt und weiß: das ist die Sonne.«[39] 2. Kor 3,17 ist die Spitzenaussage. Parallelen sind in Röm 1,1-5; 1. Kor 15,45; 1. Kor 6,17 und Röm 8,9-11 zu finden. Und über alle diese Aussagen hinaus ist am Ende sogar das gesamte theologische Denken des Paulus von dem Bewußtsein der Identität von Kyrios und Pneuma durchdrungen. Hermann kommt daher zu einem in unserem Zusammenhang interessanten Schluss: »Weil der ›eigentliche‹, theologisch prägnante Sprachgebrauch des Paulus im Pneuma eine Gott und Christus eigene Potenz sieht, verbietet sich für eine Paulusinterpretation jede Hypostasierung des Pneuma in Richtung auf eine selbständige 3. trinitarische Person«[40]. Das Matthäusevangelium schließt mit den Worten: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.« (Mt 28,20). Der heilige Geist wird hier nicht genannt (wohl aber in Mt 28,19). Stattdessen wird den Jüngern das Mitsein des Auferstandenen zugesagt. Unter einem systematischen Gesichtspunkt kann man diese Beobachtung von Paulus her verstehen: Im Wehen des heiligen Geistes ist eben niemand anders als der Kyrios selbst wirksam. Im Johannesevangelium wird die Situation des Abschieds am ausführlichsten bedacht. Es geht um die Frage: »Wie ist der Abwesende anwesend?«[41] Im Kontext der Abschiedsreden verheißt Jesus den Seinen »einen anderen Beistand«; der wird »bei euch« sein »in Ewigkeit (gr. Aion)« (Joh 14,16). Die Nähe zur matthäischen Zusage ist unübersehbar. In beiden Fällen ist vom Mitsein (»bei euch«) und einer zeitlichen Erstreckung unter Verwendung des Wortes »Aion« die Rede. Im Matthäusevan-

---

39 I. Hermann, a.a.O., Seite 50.

40 I. Hermann, a.a.O., Seite 140. Die hypostatische Verselbständigung des Geistes zu einem Dritten neben Vater und Sohn läßt sich als eine Folge der Hypostasierung des Sohnes betrachten (siehe Geoffrey Lampe, God as Spirit: The Bampton Lectures 1976, Oxford 1977, Seite 210 vgl. 132f. Den Hinweis verdanken wir Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Band 1, 1988, Seite 293).

41 Jean Zumstein, Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, 1999, Seite 116.

gelium ist diese Zusage aber mit Jesus verbunden. Im Johannesevangelium ist sie dagegen mit dem anderen Beistand verbunden. Doch der wird sogleich mit Jesus identifiziert. Jesus sagt nämlich: »Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen; ich komme zu euch.« (Joh 14,18; siehe auch 14,19). Wir kommen also wieder zu demselben Ergebnis: Der heilige Geist ist die Anwesenheit des Kyrios.[42] Die Andersartigkeit des nachösterlichen Beistandes erklärt sich aus der Verherrlichung (vgl. Joh 7,39 mit 16,7). Vor seiner Verherrlichung war Jesus als das fleischgewordene Wort gewissermaßen der Leib der Wahrheit (Joh 14,6); nach seiner Verherrlichung ist er hingegen als »Geist der Wahrheit« (Joh 14,17; 15,26; 16,13) und insofern als ein anderer Beistand anwesend. Denn der Auferstandene darf nicht als eine wunderbar wiederbelebte Leiche angesehen werden. Der durch das Konzept der Verherrlichung gegebene Anschluss an die alttestamentliche Kabodvorstellung deutet in eine ganz andere Richtung. Der Verherrlichte ist der in die Herrlichkeit Jahwes Aufgenommene: der Kyrios. Als solcher kann er den Seinen nach Ostern wahrlich ein anderer Beistand sein als vor seiner Verherrlichung. Der heilige Geist ist also die Sphäre der Wirksamkeit des Kyrios.[43]

---

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

[43] Wilfried Joest wehrt sich dagegen, die Wirklichkeit des heiligen Geistes »unpersönlich, als bloße von Gott ausgehende Kraft zu verstehen« (Dogmatik, Band 1, 1995, Seite 337). Zwar werde vom heiligen Geist so gesprochen, als sei er eine Kraft, ein Raum oder Kraftfeld und eine Gabe, aber gleichzeitig wird von ihm auch in personhafter Weise gesprochen, so dass man sagen muss: In dem, »was von Gott ausgeht«, ist »Gott selbst »in Person« gegenwärtig« (a.a.O., 1,308f.). Diese Gegenwehr von Joest ermöglicht uns die Verdeutlichung der eigenen Aussage: Der heilige Geist ist keine unpersönliche Kraft. Allerdings ist er auch keine dritte Person. Vielmehr ist er die Anwesenheit und Wirksamkeit der einen göttlichen Person des Kyrios. Zwar muss man den Geist des Kyrios vom Kyrios selbst als der persönlichen Mitte seiner Allwirksamkeit unterscheiden, dennoch gilt:

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

Mit dem Neuen Testament können wir abschließend sagen: Das Christentum ist tatsächlich eine monotheistische Religion, weil sich die Rede vom Vater, vom Sohn und vom heiligen Geist im Sinne einer einpersönlichen Trinitätslehre interpretieren läßt.

17. Dezember 2006

Überall, wo der heilige Geist erfahren wird, da wird niemand anders als der Kyrios selbst erfahren. Daher ist der Geist keine unpersönliche Auswirkung eines im übrigen »in Distanz bleibenden Gottes« (a.a.O., 1,309). Vielmehr ist er die wirksame Anwesenheit des Christengottes; und daher wird dieses im Glauben erfahrbare Sein im Kraftfeld des Geistes als das Aufgehobensein in der warmherzigen Nähe Jesu erlebt.

Das Zeugnis der Schrift

Der Vater Jesu Christi

Christus ist das Tor zur christlichen Gotteslehre. Als Einstieg wählen wir daher nicht die triadischen Formeln (1. Kor 12,3-6; 2. Kor 13,13; Mt 28,19).[44] Denn dieser Zugang scheint uns zu sehr von dem Interesse bestimmt zu sein, die Trinitätslehre des vierten Jahrhunderts schon im Zeugnis des ersten sehen zu wollen. Als Einstieg wählen wir Jesus Christus. Der aber verweist uns ständig auf einen anderen: seinen Vater. Daher konnte Adolf von Harnack sagen: »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.«[45] Damit hat er etwas Richtiges gesehen, aber nicht alles und auch nicht das für den Glauben Wesentliche. Der Vater kommt hier nämlich nur als der Inhalt der Verkündigung Jesu in den Blick. Aber wie verhält sich die Botschaft zu ihrem Botschafter? Die Forschung sieht den zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu in der Gottesherrschaft. Traditionsgeschichtlich ist diese Botschaft beispielsweise mit den Jahwe-König-Psalmen verbunden.[46] Aber wieder stellt sich die Frage: Wie verhält sich die Botschaft zum Botschafter? Die neutestamentliche Gemeinde hat Jesus als die Erfüllung ihrer heiligen Schriften verstanden. Schon Paulus sah die Offenbarung Gottes in Christus in ihnen bezeugt. Matthäus deutete das Christusgesche-

---

44 Zu den Schwächen der triadischen Formeln als Schriftbeweise für die Trinitätslehre äußert sich Pannenberg in STh 1,327-329. Im Neuen Testament sind zwar triadische Formeln aber nicht die Trinitätslehre des vierten Jahrhunderts zu finden. Die Formeln deuten eine Zusammengehörigkeit von Vater, Sohn und Geist an; aber wie diese zu denken ist, sagen sie nicht.

45 Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1902, 91.

46 Pss. 47; 93; 96; 97; 98; 99.

hen mit den bekannten Erfüllungszitaten.[47] Und das Johannesevangelium hat diesen Glauben schließlich auf die ungemein dichte Formel von der Fleischwerdung des Wortes (Joh 1,14) gebracht. Jesus Christus ist die Verkörperung des Wortes und als solche die existentielle Exegese des bis dahin unsichtbaren Gottes (Joh 1,18). Christus verkündigte also nicht nur, - er verkörperte. Der Botschafter wurde mit seiner Botschaft identisch. Diese Identität gilt es in der christlichen Gotteslehre zu denken.

Jahwe begegnet uns nicht nur im Munde, sondern ganz besonders in der Person Jesu. Christus ist »das Bild Gottes« (2. Kor 4,4). bzw. »das Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15). »In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.« (Kol 2,9). Der Sohn gibt dem Vater eine schaubare Gestalt. Der Prolog des Johannesevangeliums endet mit den Worten: »Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott (aber), der Seiende im Schoße des Vaters, der hat (ihn uns) dargestellt.« (Joh 1,18). Dementsprechend antwortet Jesus auf die Bitte des Philippus, »zeige uns den Vater«: »Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen.« (Joh 14,9). Jesus Christus ist demnach die sichtbare Gestalt oder das Gesicht[48] des unsichtbaren Gottes. Er ist der Tempel des unsichtbaren Gottes

---

47 Diese Reflexionszitate liegen in Mt 1,23; 2,6.15.18.23; 4,15f; 8,17; 12,18-21; (13,14f); 13,35; 21,5; 27,9f vor. Vgl. Wilhelm Rothfuchs, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums, BWANT 88, Stuttgart 1969.

48 Griech. »prosopon« bedeutet »Gesicht« und »Person«. Zu Jesus Christus als das Gesicht oder die Person Gottes könnte man auch die beiden folgenden Stellen untersuchen: Paulus spricht von »der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Gesicht (en prosopo) Jesu Christi« (2. Kor 4,6). Und in der Geschichte von der Verwandlung des Leibes Jesu auf dem Berg heißt es: »... und er wurde vor ihnen umgestaltet und sein Gesicht (prosopon) leuchtete wie die Sonne ...« (Mt 17,2). Lukas bringt außerdem den Begriff der Herrlichkeit mit ins Spiel (Lk 9,32). Der Kabod Jahwes schuf sich in Jesus ein Gesicht, durch das er bei den Menschen sein kann alle Tage bis an der Welt Ende. Klemens von Rom schrieb um 96 einen Brief an die Gemeinde in Korinth; darin heißt es: »Durch Jesus Christus »schauen wir wie im Spiegel sein (Gottes) untadeliges und allerhöchstes Anlitz (ten ... opsin)« (1. Klemensbrief 36,2).

(Joh 2,18ff.) oder eben der sichtbare Gott.[49] Vor allem die johanneischen Schriften bezeugen die Gottheit des Erhöhten. Thomas bekennt: »Mein Herr und mein Gott« (Joh 20,28; siehe auch Apg 2,39). Und im ersten Johannesbrief heißt es von Jesus Christus: »Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben« (1. Joh 5,20).[50] Neben diesen johanneischen Spitzenaussagen beinhaltet besonders die Anwendung des Kyriostitels auf Jesus Christus seine Gottheit. Denn in der Septuaginta wurde das Tetragramm des Gottesnamens JHWH mit Kyrios wiedergegeben. Und im Neuen Testament werden Aussagen der Septuaginta mit Kyrios auf Jesus Christus bezogen.[51] Das erlaubt den Schluss: Der Kyrios des Neuen Testaments ist die sichtbare Gestalt Jahwes.[52]

---

49 Irenäus von Lyon formulierte: »Der Vater ist das Unsichtbare des Sohnes, und der Sohn das Sichtbare des Vaters.« (adv. haer. IV 6,6).

50 Vgl. Jean Zumstein: »Der Mensch Jesus ist niemand anders als Gott selbst inmitten der Welt.« (Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999, 95).

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

52 Auch andere frühchristliche Schriften bezeugen den Glauben an die Gottheit Jesu Christi. Zur Zeit des Kaisers Trajan (98 bis 117) wurde Bischof Ignatius von Antiochien von Syrien nach Rom geschleppt und in der Arena von wilden Tieren zerrissen. Auf dieser Reise schrieb er sieben Briefe. Die Christen in Rom bat er eindringlich, keine Schritte zu seiner Rettung zu unternehmen; denn, so schrieb er: »Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!« (Ign. Rm. 6,3; zitiert nach: Schriften des Urchristentums, Bd. 1, hrsg. v. Joseph A. Fischer, Darmstadt 1986). Ignatius bezeichnete Jesus mehrfach und ohne Scheu als Gott: »Ich preise Jesus Christus, den Gott« (Ign. Sm. 1,1; ebenso Eph. 18,2 und Rm 3,3). Noch eine Generation später mahnte der Prediger des 2. Klemensbriefes (um 140/50): »Brüder, über Jesus Christus müssen wir so denken wie über Gott« (2. Klem 1,1; zitiert nach: Schriften des Urchristentums,

Die christlichen Gemeinden zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften wussten aus ihren heiligen Schriften, dass Jahwe allein der Retter ist.[53] Besonders der Prophet Jesaja sagte ihnen das mit aller Deutlichkeit: »Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter.« (Jes 43,11). Das in Jesaja 43,11; 45,21 und Hosea 13,4 verwendete Verb js´ (jod-schin-ajin) ist im Jesusnamen aufgenommen. Denn Jesus ist die griechische Form des hebräischen Namens Jeschua bzw. Jehoschua und bedeutet: Jahwe ist Rettung. Daher sagte der Engel zu Joseph: »Und sie (Maria) wird einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erretten.« (Mt 1,21). Diese Szene schließt der Evangelist mit einem Reflexionszitat ab: »Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was vom Herrn durch den Propheten gesagt worden ist: Seht, die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Emmanuel nennen (Jes 7,14), das heißt übersetzt: Gott mit uns.« (Mt 1,22f). Der Name Jesus gleich Jahwe-ist-Rettung wird mit dem Namen Emmanuel gleich Gott-ist-mit-uns identifiziert. Das Mitsein Jahwes in dem vom heiligen Geist gezeugten und von der Jungfrau geborenen Sohn ist ein das Matthäusevangelium umschließender und zentraler Gedanke. Das zeigt die Klammer aus Mt 1,23 (»Gott ist mit uns«) und Mt 28,20

Bd. 2, hrsg. v. Klaus Wengst, Darmstadt 1984). Selbst Außenstehende konnten nicht übersehen, dass die Christen Jesus als Gott verehrten. Caius Plinius der Jüngere berichtet in einem berühmten Brief an Kaiser Trajan (um 112/3), dass die christliche Gemeinde Lieder sang für »Christus als Gott« (»Christo quasi deo«; Brief X,96 in: Peter Guyot u. Richard Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Bd. 1, Darmstadt 1993, 38-43).

53 Siehe vor allem Deuterojesaja: Jes 43,11; 44,6.24; 45,21f; 47,4; 48,17; 49,26; 54,5.8. Aber auch Tritojesaja 63,16, Hos 13,4, Jer 50,34; Ps 19,15; 31,6; 130,7f. »Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter.« (Jes 43,11). »Einen gerechten und rettenden Gott gibt es außer mir nicht.« (Jes 45,21). »Ich bin Jahwe, dein Gott vom Lande Ägypten her. Einen Gott außer mir kennst du nicht, und es gibt keinen (anderen) Retter als mich.« (Hos 13,4).

(»ich bin mit euch«).[54]

Auch in den im engeren Sinne christlichen Schriften begegnet uns Jahwe als das Subjekt des Heilshandelns. Doch das neue Gottesvolk hatte nun im Unterschied zum alten eine genauere Vorstellung von dem Wie der Verwirklichung des eschatologischen Heils: Jahwes rettete sein Volk durch Jesus Christus. Daher konnte nun auch diese Person der wirksamen Anwesenheit Gottes bei seinem Volk als Retter bezeichnet werden (siehe Lk 2,11; Joh 4,42). Und zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus konnten nach jenem denkwürdigen Freitag dem Unbekannten gegenüber sagen: »Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde.« (Lk 24,21). Obwohl demnach die konkrete Verwirklichung der Rettung gewissermaßen eine Verdopplung des Subjekts nach sich zog, blieb doch Jesus selbst, indem er gehorsam war bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,8), das Subjekt Jahwes. Und der vom später sogenannten Alten Testament geerbte Glaube an Jahwe als den alleinigen Retter konnte auch in den Schriften des Neuen Bundes zum Vorschein kommen. So heißt es bei Paulus: »Das alles aber ist von Gott, der uns mit sich selbst durch Christus versöhnt hat ... Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst

[54] Joachim Gnilka weist darauf hin, dass Jesus durch die Zusage des Mitseins an die Stelle Jahwes tritt: »Die Zusage des Mitseins hat gleichfalls ihr Vorbild im AT, wo Jahve dem einzelnen, dem von ihm Gesendeten oder ganz Israel genau dies verheißen konnte (Gn 26,24; Ex 3,12; Dt 20,1.4; 31,6; Jos 1,9; Ri 6,12.16; Is 41,10; 43,5). Jesus tritt auch hier am die Stelle Jahves und übernimmt dessen Amt im Hinblick auf das neue Gottesvolk.« (Das Matthäusevangelium, Bd. 2, HThK I/2, Feiburg 1988, 510). Auch die Forderung seine Gebote zu bewahren (Mt 28,20a), rückt den Erhöhten in die Nähe Jahwes: »Die Vorstellung und die Formulierungsweise haben ihre Vorbilder im AT: ›Wenn sie nur alles halten, was ich ihnen im ganzen Gesetz ... befohlen habe‹ (2 Chr 33,8; vgl. Ex 34,32; Dt 4,2; 12,14). Im Gehorsam gegenüber dieser Weisung realisiert sich Volk Gottes, wahres Israel. Jesus erscheint nicht als neuer Mose, sondern in seiner Erhöhung als Gottes Stellvertreter, der wie einst Jahve Weisung gibt und Heil zusagt.« (a.a.O., 510).

...« (2. Kor 5,18f)[55]. Und im deuteropaulinischen Kolosserbrief: »... denn es gefiel der ganzen Fülle (der Gottheit), in ihm (leibhaftig) zu wohnen und durch ihn alles mit sich zu versöhnen« (Kol 1,19f in Verbindung mit 2,9). Nach dem Benedictus des Zacharias (Lk 1,67-79) hat »der Herr, der Gott Israels« (= Jahwe) seinem Volk »Erlösung« geschaffen (Lk 1,68). Und Simeon erkannte im Jesuskind die von Gott gewirkte »Rettung« (Lk 2,30). Aufgrund dieser Zusammenhänge ist die These, dass in Jesus ein von Ewigkeit her gezeugter Sohn am Werk war, nicht gerade die naheliegendste. Vielmehr führen die bisherigen Beobachtungen zu dem Schluss, dass in und durch Jesus Jahwe selbst der alleinige Retter war.

Der Kyrios Jesus Christus

Nun spricht das Neue Testament aber auch von einem »Sohn Gottes«. Gemeint ist damit auf einer ersten Stufe des systematisierenden Verstehens Jesus als der von Gott gezeugte Mensch. Denn der Engel sprach zu Maria: »Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; deswegen wird das geborene (Kind) heilig genannt werden, - Sohn Gottes.« (Lk 1,35). »Sohn Gottes« meint hier also Jesu »gottgewirktes irdisch-menschliches Sein«.[56] Auf einer zweiten Stufe steht die Taufe des vom Geist Gezeugten. Zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit wurde er mit dem Geist Gottes begabt und als »mein geliebter Sohn« bzw. »Sohn Gottes« ausgewiesen (Mk 1,10f parr; Joh 1,32-34). Der Geist kam dabei von Himmel herab. Diese Geburt von oben war auch der Gegenstand eines Gesprächs Jesu mit Nikodemus: »Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren

---

55 Hinsichtlich der grammatisch-syntaktischen Analyse von 2. Kor 19 besteht ein Dissens. Neben der oben gewählten Übersetzung findet man auch: »Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat ...« (2. Kor 19 nach der Einheitsübersetzung). Die oben gewählte Übersetzung begründet Ottfried Hofius, Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1994, 19 ausführlich.

56 Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium, Bd. 1, HThK III/1, Freiburg 1984, 55. Auch das Apostolikum kennt noch keinen von Ewigkeit her geborenen Sohn. Stattdessen kennt es den vom heiligen Geist empfangenen und von der Jungfrau Maria geborenen Sohn.

wird, kann er nicht in das Reich Gottes hineingehen. Das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch, und das aus dem Geist Geborene ist Geist.« (Joh 3,5f). Die Geburt aus dem Fleisch der Jungfrau brachte Jesus in unsere Welt. Die Geburt aus dem Geist aber brachte ihn in das Reich oder den Herrschaftsbereich Gottes. »Wundere dich nicht, dass ich dir sagte: Ihr müsst von oben geboren werden (siehe Joh 3,3). Der Geist wirkt nämlich, wo er will; und du hörst seine Stimme (den Sohn), aber du weißt nicht, woher sie kommt (vom Vater) und wohin sie geht (zum Vater). So steht es mit jedem aus dem Geist Geborenen.« (Joh 3,7f). Der Sohn als die Stimme oder das fleischgewordene Wort des unsichtbaren Gottes gibt sich hier als ein aus dem Geist Geborener zu erkennen. In Joh 3,11 versichert er, dass diese Worte eine von ihm und seinen Schülern (vgl. Joh 1,12) gemachte Erfahrung beschreiben. Der Sohnbegriff ist hier also bereits über den Horizont der zwar wunderbaren, aber doch noch physischen Geburt hinausgekommen. Mit der Erfahrung der geistigen Geburt hatte Jesus die in der anfänglichen Zeugung durch den Geist enthaltene Möglichkeit bis zu einem gewissen Grade realisiert. Er war nun in einem das lukanische Verständnis überschreitenden Sinne ein aus dem Geist Geborener geworden. Doch die pneumatische Geburt war noch nicht das eschatologische Ziel Jesu.

Auf der dritten Stufe erkennen wir, dass der vom Geist Gezeugte (Lk 1,35) und aus seiner Kraft auch schon von neuem Geborene (Joh 3,8) erst durch seinen Tod und seine Auferstehung der über alles menschliche Maß hinausgehende einzige Sohn Gottes und Kyrios geworden ist. Aus dem Sohn »nach dem Fleisch« wurde der »Sohn Gottes in Kraft nach dem Geist der Heiligkeit aus der Auferstehung von den Toten« (Röm 1,3f). Diese unerhörte Verwandlung des noch Sterblichen in den Unsterblichen drückt das Johannesevangelium mit den Verben »hinaufsteigen« (Joh 3,13; 6,62; 20,17), »erhöhen« (Joh 3,14f; 8,28; 12,32.34) und »verherrlichen« (Joh 7,39; 11,4; 12,16.23.28.31.32; 13,31; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10) aus. Die ersten beiden Verben sind solche der Bewegung im Raum. Hinaufsteigen ist hierbei mit der Stadt des

Tempels verbunden (Joh 2,13; 5,1; 7,8.10.14; 11,55; 12,20), wobei Joh 7,8 doppelsinnig die Brücke zum Leidensweg Jesu schlägt. Der Aufstieg nach Jerusalem setzt sich in der Erhöhung durch das Kreuz fort, so dass Jesus nicht nur den Jahwetempel, sondern sogar Jahwe selbst erreicht. Erhöhen bezieht sich auf das Kreuz (beachte das »muss« in Joh 3,14; 12,34) und entdeckt darin die Aufrichtung der Königsherrschaft (siehe die Pilatusinschrift Joh 19,19-22) und die Erhebung in den Raum des Göttlichen (vgl. das Oben-Unten-Schema Joh 3,31; 8,23; 11,41). Derselbe Vorgang der Bewegung nach oben kann als Verherrlichung beschrieben werden. Im Hintergrund steht die alttestamentliche Kabod-Vorstellung.[57] Die Verherrlichung meint daher die Aufnahme Jesu in die Herrlichkeit Jahwes, seine Vergöttlichung oder Umgestaltung zum Kyrios. Die Deutung ausgerechnet des Spottkreuzes als Stätte der Erhöhung oder Verherrlichung ist im Johannesevangelium besonders ausgebaut, begegnet uns aber auch andernorts im Neuen Testament. In Apg 3,13 wird »verherrlichen« ähnlich wie im Johannesevangelium verwendet: »Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht«. Übereinstimmend mit dem Johannesevangelium ist Gott hier das Subjekt und Jesus das Objekt der Verherrlichung. Außerdem legt der Kontext von Apg 3,13 nahe, daß die Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung geschieht. Interessant im Rahmen der hochpriesterlichen Christologie des Hebräerbriefes ist die Aussage: »So verherrlichte sich auch der Christus nicht selbst, um Hoherpriester zu werden, sondern der [verherrlichte ihn], der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt ...« (Hebr 5,5). Auch hier verherrlicht Gott den Christus, wobei dies

[57] Während Doxa »in der gesamten außerbiblischen Gräzität« die Bedeutung von »Meinung« hat (ThWNT II,236f), geht seine neutestamentliche Sinnfüllung vermittelt durch die Septuaginta auf den alttestamentlichen Kabod zurück. Herrlichkeit bezeichnet »die Erscheinungsweise Jahwes«. Und da Kabod zunächst das »Gewichtige« und »Schwere« bedeutet, muss auch »die Wucht der göttlichen Erscheinung« mitgehört werden (Walther Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1989, 67).

im Modus des Gehorsam geschieht (siehe Vers 8).[58] Es gibt weitere Stellen, die zwar nicht das Verb »verherrlichen« verwenden, aber ebenfalls einen Vorgang erkennen lassen, der zur Herrlichkeit führt. »Mußte nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26). Der Geist Christi in den Propheten bezeugte »die Leiden Christi und die Herrlichkeiten danach« im voraus (1. Petr 1,11). Gott hat den Christus von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben (1. Petr 1,21). Jesus Christus empfing von Gott, dem Vater, Ehre und Herrlichkeit (2. Petr 1,17). »Er wurde ... aufgenommen in die Herrlichkeit« (1. Tim 3,16). Und in Phil 3,21 ist vom »Leib seiner Herrlichkeit« (ver-

[58] In Bezug auf den irdischen Sohn kann man von Subordination sprechen. Denn Jesus wird in den neutestamentlichen Schriften als jemand geschildert, der seinen eigenen Willen als Mensch ganz und gar dem Willen seines göttlichen Vaters untergeordnet hat, so dass er schließlich die Gestalt dieses Willens wurde. Nach einem vorpaulinischen Hymnus früher Christen war der Erniedrigte gehorsam bis zum Tod (Phil 2,6-11). Das Gebet im Garten Gethsemane war die letzte und schwerste Übung im Gehorsam (Mk 14,32-42 parr). Doch die gesamte Gebetspraxis Jesu zielte auf die Unterordnung seines menschlichen Willens unter dem göttlichen. Diese Vermutung ergibt sich aus dem Vaterunser, in dem die Gottesherrschaft und die Verwirklichung des göttlichen Willens erbeten wird (Mt 6,9-13). Nach Joh 5,19-23 empfängt sich der Sohn in seinem Tun aus dem Willen seines göttlichen Vaters. Josef Blank meinte: »... als ›Sohn‹ weiß Jesus sich grundsätzlich an den Willen des Vaters verwiesen, so daß er eigentlich gar nichts ›von sich aus‹, das heißt aus eigener Initiative und eigenem Wollen heraus tun kann. Gegenüber allem menschlichen Handeln und Seinwollen ›aus sich heraus‹, aus absolut verstandener Autonomie heraus, das sich eben dadurch zu Gott in Gegensatz stellt, betont Jesus seine uneingeschränkte Abhängigkeit von Gott dem Vater. Positiv ist damit ausgedrückt, daß durch und in Jesus Gott handelt.« (Das Evangelium nach Johannes, Bd. 1b, Düsseldorf 1981, 22). Nach Joh 4,34 war das Tun des göttlichen Willens die Speise Jesu. Aus diesem Willen baute er seine geistige Leiblichkeit auf. Nach Lk 2,49 gehörte schon das Kind in die Sphäre seines Vaters (wörtlich: »in dem meines Vaters«). Und er machte Fortschritte »in der Weisheit und im Alter und in der Gnade« (Lk 2,52). Die Entwicklung Jesu von der Kindheit bis hin zur letzten Gehorsamsprüfung verstehen wir als eine beständige Unterordnung oder Subordination seines eigenen Willens unter dem göttlichen.

herrlichten Leib) die Rede.[59] Paulus (an)erkennt den »Herrn der Herrlichkeit« (1. Kor 2,8; 2. Kor 3,18), »die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi« (2. Kor 4,6) und die »Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist« (2. Kor 4,4). Zu beachten sind ähnliche Aussagen der Paulusschule (2. Thess 2,14; Tit 2,13), Jakobus 2,1 und die Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Sohn »der Widerschein der Herrlichkeit (Gottes) und der Ausdruck seines Wesens« ist (Hebr 1,3). Die Erhöhung des Sohnes meint seine Aufnahme in den Bereich des Göttlichen. Seine Verherrlichung meint seine Aufnahme in die Herrlichkeit Jahwes. Seine Erhöhung und Verherrlichung meinen demnach seine Vergöttlichung oder die Umgestaltung seiner menschlichen in die göttliche Person des Kyrios. Die Metamorphose auf dem Berge (Mt 17,2; Mk 9,2) war ein Vorgriff auf dieses Geschehens. Ostern aber war dieses Geschehen selbst. Seitdem es den Auferstehungsleib gibt, ist Jesus die verherrlichte Leiblichkeit Gottes: Jahwe in seinem vergöttlichten Menschlichen.

Die Sendung des Sohnes scheint seine Präexistenz in sich zu schließen. Schon Paulus spricht von der Sendung (Gal 4,4; Röm 8,3), dann aber vor allem das Johannesevangelium. Nach 3,17 »sandte Gott den Sohn in die Welt«, und an zahlreichen weiteren Stellen des vierten Evangeliums versteht sich der Sohn als der von Gott bzw. seinem Vater Gesandte[60]. Senden impliziert jedoch nicht vorrangig Präexistenz, sondern Beauftragung.[61] In diesem

---

59 Zu den Ansätzen des johanneischen Erhöhungs- und Verherrlichungsgedankens in der urchristlichen Tradition vgl. Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Bd. 2, HThK IV/2, Freiburg 1971, 505-510.

60 Siehe Joh 5,24.30.36-38; 6,29.44.57; 7,16.18.28.29.33; 8,16.18.26. 29.42; 9,4; 10,36; 11,42; 12,44.45.49; 14,24; 15,21; 16,5; 17,3.8.18.21. 23.25.

61 Die Rede von der Sendung kennzeichnet den Sohn nicht als die präexistente zweite Person Gottes, sondern als den Boten Gottes in der Welt: »Von sich aus setzen diese Worte [pempo und apostello] gewiß keine Präexistenz voraus, da sie anderswo in der Bibel regelmäßig von den Propheten und auch von Jesus als Gottes ›Sohn‹ (Mk 12,2-6 parr) ohne eine solche Implikation verwendet werden (vgl. Lk 4,43 mit Mk 1,38; auch Mt 15,24).

Sinne erscheint auch der Täufer als ein von Gott Gesandter (Joh 1,6.33). Klar dürfte sein, dass mit diesen Verben nicht seine Präexistenz ausgesagt werden soll, sondern seine Beauftragung (vgl. in Joh 1,33 den finalen Infintiv baptizein). Auch die Jünger werden von Jesus als Beauftragte ausgesandt (Joh 4,38; 13,16.20; 17,18). Indem sich Jesus, der Sohn, als vom Vater gesandt zu erkennen gibt, bringt er seine vollkommene Willens- und Wirkgemeinschaft mit dem Vater zum Ausdruck, dass er also »nichts von sich selbst aus tut« (Joh 8,28). Das Leben des Gesandten ist ganz und gar das des Sendenden. So tut er den Willen des Sendenden (Joh 4,34; 5,30; 6,38) und verrichtet somit sein Werk (Joh 4,34). Auch die Lehre bzw. Botschaft des Gesandten ist eigentlich die des Sendenden (Joh 7,16; 12,49; 17,8). Das vom Vater Gesandtsein bedingt Jesu intime Kenntnis des Vaters (Joh 7,29). Es wird auf dreierlei Weise verifiziert, erstens durch den Verweis auf die Werke (Joh 5,36), zweitens durch das Selbstzeugnis und das Zeugnis durch den Vater (Joh 8,18), drittens durch die Selbstlosigkeit Jesu (Joh 7,18).

Dennoch gibt es ein präexistentes Sein des Sohnes: den Logos. Der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18) beginnt allerdings nicht mit den Worten: »Im Anfang war der Sohn«. Sondern mit den Worten: »Im Anfang war der Logos«. Der Logos wird Fleisch (Joh 1,14) und heißt als Fleischgewordener noch im

---

Johannes gebraucht sie vom Täufer (1,6.33; 3,28) und von menschlichen Bevollmächtigten im allgemeinen (7,18; 13,16). Tatsächlich bringen sie regelmäßig eine Abhängigkeit und Unterordnung zum Ausdruck, nämlich, daß der Beauftragte dem Auftraggeber, den er vertritt und in dessen Namen er handelt, voll verantwortlich ist. Er kann nichts ›aus sich selbst‹ sagen oder tun - nur was ihm ›gegeben‹ oder ›gesagt‹ worden ist.« (John A. T. Robinson, Johannes - Das Evangelium der Ursprünge, Wuppertal 1999, 377). Jan-Adolf Bühner hat die These vertreten, dass der die johanneische Christologie bestimmende Sendungsgedanke seine primären Analogien im frühjüdischen Botenverständnis hat, das dem Grundsatz folgt: »Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst« (mBer 5,5), und den Boten »personenstandsrechtlich an den Sendenden« bindet (Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium, Tübingen 1977, 423).

Prolog der »Einziggeborene vom Vater« (Joh 1,14) bzw. der »einziggeborene Gott« (Joh 1,18)[62]. »Einziggeboren« begegnet uns anschließend im Evangelium nur noch in Joh 3,16.18 in der Wendung »der einziggeborene Sohn (Gottes)«[63]. »Einziggeboren« taucht somit im Evangelium in der ersten längeren Rede Jesu auf, und zwar genau dort das erste und letzte Mal, wo der »Sohn Gottes« das erste Mal im Munde Jesu begegnet. Das heißt: »Sohn« meint fortan im Evangelium den fleischgewordenen Logos bzw. einziggeborenen Gott des Prologs. Es gibt folglich zwar einen präexistenten Logos, aber keinen präexistenten Sohn. Der Logos ist traditionsgeschichtlich über die alttestamentliche Weisheit bis auf das Sprechen Gottes von Genesis eins zurückführbar. Der Logos ist also in seiner Funktion als Schöpfungsmittler zu sehen (Joh 1,3.10f). Daher ist es etwas zu kurz gegriffen, den johanneischen Jesus lediglich als Offenbarer darzustellen. Es geht um mehr, es geht um die Grundsteinlegung der neuen Schöpfung. Der Logos wurde Fleisch, um nun in der Schöpfung die neue Schöpfung zu bewerkstelligen: die Schöpfung des Lebens im Kosmos des Todes. In Jesus erschuf der Logos etwas. Die Neuschöpfung des Gekreuzigten aus dem Nichts des Todes muss gesehen werden.

---

62 Mehrere Handschriften lesen hier statt »Gott« »Sohn«. Mit P66 (um 200) und P75 (3. Jhd.) sprechen jedoch »Handschriften ganz besonderer Qualität« (Kurt und Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1982, 167) für die Lesart »Gott«. Auch der Zuammenhang mit Joh 1,1 - dort wurde der Logos als »Gott« bezeichnet - spricht für die schwierigere Lesart. Der »Sohn« kam wohl aufgrund von Joh 3,16.18 in den Prolog. Das ist eine trinitätstheologisch interessante Angleichung. Denn sie taucht erstmals in Handschriften aus dem 5. Jahrhundert auf und somit nach den trinitarischen Entscheidungen des 4. Jahrhunderts.

63 Luther übersetzte »monogenes« (Joh 3,16.18) mit »eingeboren« (Das Neue Testament von D. Martin Luther. Ausgabe letzter Hand 1545/46. Unveränderter Text in modernisierter Orthographie, Stuttgart 1982). Hintergrund dieser Übersetzung ist wahrscheinlich die Vorstellung des ewigen Sohnes. Walter Bauer gibt als Bedeutung jedoch an: »Im joh. Sprachgebr. v. Jesus *einzigerzeugt* od. *vom Einzigen erzeugt*« (Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1971, Sp. 1043).

Der Logos wurde sterbliches Fleisch, aber diese körperliche Sterbewesen wurde Kyrios, wurde der unsterbliche Tempel (Joh 2,19) des ewigen Gottes. Der Logos wird im Prolog von Gott unterschieden: Er war »bei Gott«. Er wird aber auch mit Gott identifiziert: »Der Logos war (niemand anders als) Gott (selbst).« (Joh 1,1). Dementsprechend wird er der »einziggeborene Gott« (Joh 1,18) genannt. Und dementsprechend sagt Jesus: »Wer mich (den Sohn bzw. den fleischgewordenen Logos) gesehen hat, hat den Vater (Gott) gesehen.« (Joh 14,9). Das heißt: In Jesus war Gott in Gestalt seines schöpferischen Wortes am Werk. Sie sind eins und zu unterscheiden wie die Sonne und ihr Licht: Es geht von der Sonne aus, doch sie wird dadurch nicht dunkler, denn sie ist selbst das Licht, und wo das ausgesandte Licht hinfällt, da zeugt es von dem einen großen Licht am Himmel. Diese Metapher ist dem Johannesevangelium angemessen. Denn dort besteht ein Zusammenhang zwischen dem (von Gott gesandten) Sohn und dem (von der Sonne ausgesandten) Licht (Joh 8,12; 9,5; 12,44-46).

Der Geist des Kyrios

Der Kyrios ist in der Kraft des heiligen Geistes erfahrbar. Paulus schrieb: »Der Kyrios ist der Geist« (2. Kor 3,17). Nach Ingo Hermanns Analyse ist damit gemeint: »Christus wird erfahrbar als Pneuma.«[64] »das euch bekannte lebendigmachende Pneuma ist in Wirklichkeit Christus der Herr. Denn er ist es, den wir erfahren, wenn wir das Pneuma in uns wirkend finden.«[65] Hermann veranschaulicht das mit einem Bild: »Wie ich die Sonne in ihren Strahlen erfahre, so erfahre ich den Kyrios als das Pneuma. Das Pneuma ist das unaufhörliche Ausstrahlen des Erhöhten. Dieses Strahlen trifft auf den Menschen auf. Der nimmt die Strahlungsmacht - das Pneuma - wahr und weiß: das ist der Herr; wie er die Strahlungswärme der Sonnenstrahlen wahrnimmt und weiß: das

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

65 I. Hermann, a.a.O., 49.

ist die Sonne.«[66] 2. Kor 3,17 ist die Spitzenaussage. Parallelen sind in Röm 1,1-5; 1. Kor 15,45; 1. Kor 6,17 und Röm 8,9-11 zu finden. Und über alle diese Aussagen hinaus ist am Ende sogar das gesamte theologische Denken des Paulus von dem Bewußtsein der Identität von Kyrios und Pneuma durchdrungen. Hermann kommt daher zu einem in unserem Zusammenhang interessanten Schluss: »Weil der ›eigentliche‹, theologisch prägnante Sprachgebrauch des Paulus im Pneuma eine Gott und Christus eigene Potenz sieht, verbietet sich für eine Paulusinterpretation jede Hypostasierung des Pneuma in Richtung auf eine selbständige 3. trinitarische Person«[67]. Das Matthäusevangelium schließt mit den Worten: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.« (Mt 28,20). Der heilige Geist wird hier nicht genannt (wohl aber in Mt 28,19). Stattdessen wird den Jüngern das Mitsein des Auferstandenen zugesagt. Unter einem systematischen Gesichtspunkt kann man diese Beobachtung von Paulus her verstehen: Im Wehen des heiligen Geistes ist eben niemand anders als der Kyrios selbst wirksam. Im Johannesevangelium wird die Situation des Abschieds am ausführlichsten bedacht. Es geht um die Frage: »Wie ist der Abwesende anwesend?«[68] Im Kontext der Abschiedsreden verheißt Jesus den Seinen »einen anderen Beistand«; der wird »bei euch« sein »in Ewigkeit (gr. Aion)« (Joh 14,16). Die Nähe zur matthäischen Zusage ist unübersehbar. In beiden Fällen ist vom Mitsein (»bei euch«) und einer zeitlichen Erstreckung unter Verwendung des Wortes »Aion« die Rede. Im Matthäusevangelium ist diese Zusage aber mit Jesus verbunden. Im Johannesevangelium ist sie dagegen mit dem anderen Beistand verbunden. Doch der wird sogleich mit Jesus identifi-

66 I. Hermann, a.a.O., 50.

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

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

ziert. Jesus sagt nämlich: »Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen; ich komme zu euch.« (Joh 14,18; siehe auch 14,19). Wir kommen also wieder zu demselben Ergebnis: Der heilige Geist ist die Anwesenheit des Kyrios.[69] Die Andersartigkeit des nachösterlichen Beistandes erklärt sich aus der Verherrlichung (vgl. Joh 7,39 mit 16,7). Vor seiner Verherrlichung war Jesus als das fleischgewordene Wort gewissermaßen der Leib der Wahrheit (Joh 14,6); nach seiner Verherrlichung ist er hingegen als »Geist der Wahrheit« (Joh 14,17; 15,26; 16,13) und insofern als ein anderer Beistand anwesend. Denn der Auferstandene darf nicht als eine wunderbar wiederbelebte Leiche angesehen werden. Der durch das Konzept der Verherrlichung gegebene Anschluss an die alttestamentliche Kabodvorstellung deutet in eine ganz andere Richtung. Der Verherrlichte ist der in die Herrlichkeit Jahwes Aufgenommene: der Kyrios. Als solcher kann er den Seinen nach Ostern wahrlich ein anderer Beistand sein als vor seiner Verherrlichung. Der heilige Geist ist also die Sphäre der Wirksamkeit des Kyrios.[70]

---

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

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

Theologische Zusammenfassung des Schriftzeugnisses

Der Kyrios ist die schaubare Gestalt des bis dahin unschaubaren Gottes (Joh 1,18; Kol 1,15). Im Sohn wird der Vater ansichtig (Joh 14,9). Der heilige Geist ist das im Glauben wirksame Kraftfeld des Kyrios. Im Wehen des Geistes ist der Kyrios durch alle Zeiten hindurch bei den Seinen anwesend (2. Kor 3,17; Mt 28,20; Joh 14,16-18). Dieses Verständnis der neutestamentlichen Urkunde des Glaubens kann theologisch profilierter ausgedrückt werden: Der christliche Gott ist dem Wesen und der Person nach einer. Dieser eine Gott ist der Kyrios Jesus Christus. Allerdings sind in dieser einen göttlichen Person drei Hypostasen zu unterscheiden: der Vater, der verherrlichte Sohn oder Kyrios und das Wehen seines Geistes. Diese Hypostasen oder Wesensschichten[71] muss man sich nicht nebeneinander vorstellen. Man kann sie sich besser ineinander vorstellen. Dann wird aus der dreipersönlichen eine einpersönliche Trinitätslehre.

27. November 2003

daher wird dieses im Glauben erfahrbare Sein im Kraftfeld des Geistes als das Aufgehobensein in der warmherzigen Nähe Jesu erlebt.

[71] Da Karl Barth hypostasis mit »Seinsweise« wiedergibt (KD I/1 379), hätten wir uns dem gerne angeschlossen und von drei Seinsweisen (Gottes) in einer Person gesprochen. Doch zwei Gründe haben uns bewogen, von »Wesensschichten« zu sprechen. Erstens wollten wir neben den im Zusammenhang der Trinitätslehre geläufigen Begriffen »Wesen« und »Person« nicht auch noch den des Seins einführen. Daher blieb nur die Vorstellung von drei Wesen(heiten) in einer Person übrig. Und da wir uns zweitens diese Wesen(heiten) ineinander angeordnet denken, bot es sich an, von Schichten zu sprechen. Wir ersetzen also das Oben-unten-Schema durch das Innen-außen-Schema und unterscheiden gleichzeitig zwischen Hypostase und Person.

Die Christologie[72] der Neuoffenbarung und das Zeugnis des Urchristentums

Behauptung: Die Neuoffenbarung stimme nicht mit dem Neuen Testament überein

Von Kirchenvertretern wird immer wieder behauptet, daß die Neuoffenbarung den christlichen Glaubensgrundlagen widerspreche. Der Theologe Matthias Pöhlmann schreibt: »Zu gravierend sind die Unterschiede zwischen dem Neuen Testament und der Lorberschen Neuoffenbarung, so daß Gott bzw. Jesus Christus unmöglich der Urheber der Kundgaben sein kann«[73]. Und Andreas Fincke kommt in seiner Dissertation »zum Jesusbild und zur Christologie einer ›Neuoffenbarung‹« zu dem Ergebnis: »Wir haben bei Lorber ein irriges Jesus- bzw. Christusbild gefunden.«[74] Selbst Swedenborgs Offenbarung wird als unbiblisch abgelehnt, obwohl doch gerade sie eine Auslegung und Theologie der Heiligen Schrift ist (vgl. WCR 779). Hans-Jürgen Ruppert, Mitherausgeber des Materialdienstes der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, versteigt sich sogar zu dem Urteil: »Die ›neue Offenbarung‹ Swedenborgs ist ... ein religiöser Gesamtentwurf, der die biblische Offenbarung ... grundlegend ver-

---

72 Christologie wird im folgenden in einem ganz allgemeinen Sinne verwendet: Lehre von der Person und dem Wesen Christi. Im der Theologie ist ein spezieller Sprachgebrauch üblich: Christologie als die Lehre von der Gottheit und Menschheit Jesu (Stichwort: Zwei-Naturen-Lehre).

73 Matthias Pöhlmann, *Lorber-Bewegung – durch Jenseitswissen zum Heil?*, Konstanz 1994, Seite 44. Vgl. auch das Urteil auf Seite 130: »Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Grundzügen der ›Neuoffenbarung‹ hat vielerlei Widersprüche zur Bibel zu Tage gefördert. Nach christlich-theologischem Urteil kann das Werk Lorbers schon von daher nicht göttlichen Ursprungs sein.«

74 Andreas Fincke, *Jesus Christus im Werk Jakob Lorbers. Untersuchungen zum Jesusbild und zur Christologie einer »Neuoffenbarung«*, Halle 1991, Seite 180 (im Manuskript).

ändert.«[75]

Es kann nicht angehen, daß sich die Kirchen als die Erben der urchristlichen Botschaft hinstellen und in ihrer Blindheit das Gnadenangebot der Neuoffenbarung verwerfen, ja dessen biblische Grundlage generell in Abrede stellen. Deswegen will ich am Beispiel der Christologie zeigen, daß die Neuoffenbarung dem Zeugnis des Urchristentums sehr wohl entspricht.

Das Material aus dem Neuen Testament und der Dogmengeschichte ist an sich bekannt; dessen Auswertung aber ist vom konfessionellen Standpunkt abhängig. Das bedeutet: Solange die Kirchen an den bis heute maßgeblichen Lehrentscheidungen des 4. und 5. Jahrhunderts festhalten wollen, werden sie die Wahrheit nicht erkennen können. Erst vom Standpunkt der Neuoffenbarung aus kann eine Neubewertung der dogmengeschichtlichen Vorgänge in der alten Kirche erfolgen. Es gehört zur Tragik der historischen Forschung, daß sie das Material zwar ausgraben, es aber nicht zur Erneuerung der Theologie einsetzen konnte. Dazu bedurfte es der Neuoffenbarung; sie gab uns das reine Verständnis der Person Jesu zurück. In dieser Einschätzung der Grenzen der historischen Theologie bestärkt mich der Kirchenhistoriker Wolf-Dieter Hauschild, wenn er klarstellt: »Wie bei kaum einem anderen Thema (gemeint ist die Gotteslehre) bedingen sich die jeweilige *dogmatische* Position und die *historische* Auffassung ... Nur mit diesem Vorbehalt kann daher ... die These vorausgesetzt werden, daß die Entwicklung von Christologie und Trinitätslehre bis zur Dogmatisierung im 4./5. Jh. sowohl den Anfängen der Lehrbildung im NT als auch dem Selbstverständnis Jesu grundsätzlich entspricht.«[76]

---

75 Hans-Jürgen Ruppert, *Swedenborg, Mun und der Dispensationalismus*, in: Materialdienst der EZW 59 (1996) 52.

76 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Band 1, Gütersloh 1995, Seite 5. Die Heraushebungen in Kursivschrift stammen von mir.

Jesus Christus ist der alleinige Gott

Die wichtigste Botschaft der Neuoffenbarung lautet: »Jesus Christus ist der alleinige Gott und Herr aller Himmel und aller Welten!« (GS 1,74,14). Das ist zugleich das Urgestein des christlichen Glaubens, denn der Auferstandene sagte: »Mir ist gegeben *alle Macht* im Himmel und auf Erden.« (Mt 28,18). Das kann nur Gott, der Allmächtige von sich sagen; und so rief denn auch die urchristliche Gemeinde aus: »Kyrios Jesus Christos« (= Herr ist Jesus Christus). Dazu muß man wissen: Mit Kyrios wurde in der griechischen Bibel der ersten Christen der Gottesname Jehova[77] wiedergegeben. Swedenborg hat darauf hingewiesen, daß der Jehova des Alten Testamentes im Neuen Testament stets Kyrios heißt (WCR 81, HG 2921 mit Beispielen). »Kyrios Jesus Christos« bedeutet also: Jesus ist der Jehova.

Die ersten Christen nannten Jesus Gott. Thomas sagte, als er den Auferstandenen sah: »Mein Herr und mein Gott.« (Joh 20,28). Im 1. Johannesbrief heißt Jesus Christus »der wahrhaftige Gott und das ewige Leben« (1. Joh 5,20) und in der Apostelgeschichte »der Herr, unser Gott« (Apg 2,39; vgl. auch Apg 10,36). Zur Zeit des Kaisers Trajan (98–117) wurde Ignatius, Bischof von Antiochien, von Syrien nach Rom geschleppt und in der Arena von wilden Tieren zerrissen. Auf dieser Reise schrieb er sieben Briefe. Die Christen in Rom bat er eindringlich keine Schritte zu seiner Rettung zu unternehmen; denn, so schrieb er: »Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!«[78] Dieser Ignatius bezeichnete Jesus mehrfach und ohne Scheu als Gott: »Ich preise Jesus Christus, den Gott«[79]. Noch eine Generation später mahnte der Prediger des 2. Klemensbriefes (um 140/50): »Brüder, über

---

77 In der Neuoffenbarung wird das Tetragramm JHWH »Jehova(h)« gelesen. Meist liest man heute jedoch »Jahwe«.

78 Ignatius an die Römer 6,3.

79 Ignatius an die Smyrnäer 1,1. Weitere Stellen: »unser Gott, Jesus, der Christus« (Epheser 18,2), »unser Gott Jesus Christus« (Römer 3,3).

Jesus Christus müssen wir so denken wie über Gott«[80]. Selbst Außenstehende konnten nicht übersehen, daß die Christen Jesus als Gott verehrten. Caius Plinius der Jüngere läßt uns in einem berühmten Brief an Kaiser Trajan (um 112/3) wissen, daß die christliche Gemeinde Lieder sang für »Christus als Gott« (Christo quasi deo, Brief X,96). Die Lehre der Neuoffenbarung vom Gottsein Jesu steht also unverrückt auf dem Boden der urchristlichen Überlieferung.

Jesus: das Bild oder die Ikone Gottes

Jesus ist nach christlicher Glaubensüberzeugung »das Bild (oder die Ikone[81]) Gottes« (2. Kor 4,4) bzw. ausführlicher »das Bild des *unsichtbaren* Gottes« (Kol 1,15). Dieser Glaube wird durch die Neuoffenbarung erneuert, denn sie lehrt uns, den *sichtbaren* Gott (deus visibilis) zu verehren, in dem der *unsichtbare* Gott (deus invisibilis) wohnt wie die Seele im Leib (WCR 787). Im Großen Evangelium sagt der Herr: »Ich war für kein geschaffenes Wesen ein *schau- und begreifbarer* Gott ... aber von nun an bin Ich allen Menschen und Engeln ein *schaubarer* Gott geworden« (GEJ 8,57,14). Denselben Gedanken finden wir auch im Prolog des Johannesevangeliums: »Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott[82] (aber), der an der Brust des Vaters ruht, der hat (ihn uns) kundgetan.« (Joh 1,18; vgl. GEJ 1,4,11). Dementsprechend antwortete Jesus auf die Forderung des Philippus, »zeig uns den Vater«: »Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen.« (Joh 14,9). Ähnlich äußerte sich auch Klemens von Rom, der nach einem Bericht bei Irenäus ein Schüler von Petrus und Paulus war[83] (vgl. Phil 4,3) und um 96 einen Brief an die Gemeinde in Korinth schrieb; darin heißt es: Durch Jesus Christus

---

80 2. Klemensbrief 1,1. Dieser fälschlich sogenannte »Brief« ist die älteste erhaltene christliche Predigt.

81 Das griechische Wort für »Bild« lautet »eikon«. Davon ist unser Wort »Ikone« abgeleitet.

82 In manchen Übersetzungen steht hier noch »Sohn«. Die besten Textzeugen haben jedoch »Gott«.

83 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, III 3,3.

»schauen wir wie im Spiegel sein (Gottes) untadliges und allerhöchstes Antlitz«[84]. Noch in den 80er Jahren des 2. Jahrhunderts war dieser Glaube bei Irenäus von Lyon, einem Schüler Polykarps von Smyrna[85], der seinerseits ein Schüler des Apostels Johannes war[86], zu finden. In seinem Hauptwerk »Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis«, gewöhnlich »Adversus haereses« genannt, lesen wir: »Der Vater ist das *Unsichtbare* (invisibile) des Sohnes, und der Sohn das *Sichtbare* (visibile) des Vaters.«[87] In diesen Zusammenhang gehört auch die sprachlich zwar etwas andere Formel des Hebräerbriefes, die aber dasselbe meint: Der Sohn ist »die Ausstrahlung (oder: der Abglanz) seiner (= Gottes) Herrlichkeit und der Abdruck (grch. charakter) seines (= Gottes) Wesens«[88] (Hebr 1,3). Alle diese Äußerungen bezeugen, daß Jesus die sichtbare Gestalt (die Offenbarungsgestalt) des unsichtbaren Vaters ist.

Der Sohnbegriff

Der Sohn ist deswegen »das Bild Gottes« (2. Kor 4,4), weil er der Leib oder die leibliche Gestalt Gottes ist; dies ist der Stelle des Kolosserbriefes zu entnehmen, die als Fortsetzung und Interpretation von Kolosser 1,15 (»Bild des unsichtbaren Gottes«) angesehen werden kann: »In ihm (Christus) wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.« (Kol 2,9; vgl. auch 1. Tim 3,16). Für Ignatius von Antiochien ist Jesus daher im Anschluß an Johannes (Joh

---

84 1. Klemensbrief 36,2. Das griechische Verb »enoptrizomai« bedeutet »im Spiegel anschauen« oder auch einfach »anblicken«, so daß man auch übersetzen könnte: Durch Jesus »blicken wir sein (Gottes) ... Antlitz an«.

85 Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte*, IV 14,3–8; V 20,4–8.

86 Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, 32,2; Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte, V 20,6.

87 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, IV 6,6.

88 Jesus als die Ausstrahlung der Herrlichkeit Gottes; dieses Gleichnis erinnert an das von der Sonne (Vater) und dem Sonnenstrahl (Sohn) in der Logostheologie des Altertums. Zu beachten ist auch die Nähe zur Neuoffenbarung (GS 1,60,2; HH 121).

1,14) der »im Fleische erschienene Gott«[89]. Der Sohn als die leibliche oder fleischliche Gestalt; dieses einfache, noch nicht metaphysische Sohnverständnis ist uns durch die Neuoffenbarung wiedergegeben worden. Der Sohn Gottes ist nach Swedenborg »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte« (WCR 92ff.) und entsprechend bei Lorber »der äußere Mensch« (GEJ 4,252,1). Im Großen Evangelium erklärt der Herr: »Ich bin als nun ein *Mensch im Fleische* vor euch der Sohn und bin niemals von einem andern als nur von Mir Selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchsteigener Vater von Ewigkeit.« (GEJ 8,27,2). Dieses Sohnverständnis deckt sich mit den Worten des Engels an Maria: »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. *Deshalb* wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.« (Lk 1,35). Jesus heißt also ganz einfach deshalb »Sohn Gottes«, weil er durch »die Kraft des Höchsten« – die somit sein Vater ist – gezeugt wurde. Der Sohnbegriff bezieht sich also nicht auf eine zweite göttliche Person von Ewigkeit her (so der nizänische Glaube), sondern auf den in der Zeit geborenen Menschen Jesus. Das war auch der Glaube der apostolischen Kirche[90]. Aus ihrem Glaubensbekenntnis, dem sog. Apostolikum, geht hervor, »daß diese Kirche nicht drei göttliche Personen und folglich auch nicht einen Sohn Gottes von Ewigkeit anerkannte, sondern nur einen in der Zeit geborenen Sohn Gottes.« (WCR 636). Diesen gravierenden Unterschied zwischen dem Apostolikum und den östlichen Glaubensbekenntnissen hat der Dogmenhistoriker Bernhard Lohse erkannt: »Zudem ist es eine Eigenart der östlichen Glaubensbekenntnisse gewesen, daß sie die Gottessohnschaft nicht wie (das) R(omanum = Vorform des Apostolikums) in schlichter Weise von der Jungfrauengeburt Christi her deuteten, sondern von seiner vorweltlichen Zeugung durch Gott-Vater verstanden.«[91] Das vorphilosophi-

---

89 Ignatius an die Epheser 7,2.

90 Zu Swedenborgs Definition der apostolischen Kirche siehe WCR 174.

91 Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1986, Seite 41.

sche[92] Sohnverständnis, wonach der Sohn »das Leibmenschliche« (GEJ 8,57,6) ist, wurde auch später noch vertreten. Calixtus I. (römischer Bischof von 218–222) lehrte: »Das Sichtbare, was ja Mensch ist, das ist der Sohn; der Geist aber, der im Sohne Wohnung genommen hat, das ist der Vater«[93]. »Der nach dem Fleische Sichtbare und Beherrschte ist der Sohn, der in ihm Wohnende aber der Vater.«[94] Auch die von Tertullian (gest. nach 220) bekämpften Christen glaubten, »daß der Sohn Fleisch, d.h. Mensch, d.h. Jesus ist, der Vater aber Geist, d.h. Gott, d.h. Christus«[95]. Die Neuoffenbarung befindet sich also auf einer Linie mit neutestamentlichen und frühchristlichen Anschauungen.

Die Christologie der Verherrlichung

Dieser Sohn (das Menschliche) wurde durch die Vereinigung mit dem Vater (dem Göttlichen in ihm) allmählich vergöttlicht. Anknüpfend an das Johannesevangelium lehrt die Neuoffenbarung eine Verherrlichungschristologie, wobei verherrlichen »göttlich machen« (Divinum facere) bedeutet (WCR 110). Schon im Prolog des Johannesevangeliums heißt es programmatisch: »wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie die des Einziggeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit« (Joh 1,14). Im Verlauf des Evangeliums erscheint die Verherrlichung mehrfach als das Ziel des Lebens Jesu: »der Geist war noch nicht (da), weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (Joh 7,39). Durch die Krankheit des Lazarus soll der Sohn Gottes verherrlicht werden (Joh 11,4). »Vater, verherrliche deinen Namen!« (Joh 12,28). »Nun ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm« (Joh 13,31). »Vater, die Stunde ist da: verherrliche deinen Sohn, damit

---

92 Vorphilosophisch deswegen, weil es noch nicht von der Logoschristologie beeinflußt war.

93 Hippolyt, *Widerlegung aller Häresien*, IX,12. Die Anschauungen Calixtus I. können nur aus den Widerlegungen seines Gegners Hippolyt von Rom (gest. 235), der eine subordinatianische Logostheologie vertrat, entnommen werden.

94 Hippolyt, *Widerlegung aller Häresien*, X,27.

95 Tertullian, *Adversus Praxean* 27.

der Sohn dich verherrliche« (Joh 17,1). Man muß den alttestamentlichen Hintergrund der johanneischen Sprache sehen, wenn man die Christologie der Verherrlichung verstehen will. Im Hintergrund steht der »Kebod Jehovas« (hebr.), d.h. die Herrlichkeit des Herrn. Sie bedeutet »im höchsten Sinn das vom Herrn ausgehende göttliche Wahre; vor den Augen der Engel erscheint es als Lichtglanz der Sonne des Herrn« (HG 8427; vgl. auch Jes 60,1f.). Auch im Lorberwerk wird die Herrlichkeit als das von Gott ausstrahlende Licht verstanden (vgl. GEJ 1,3,1). Daher ist die Verherrlichung Jesu die Lichtwerdung (Verklärung) des fleischgewordenen Wortes.

Jesus begann seinen Weg als Mensch. Er war »seinem Menschlichen nach ein Kind wie jedes andere Kind« (WCR 89) und mußte sich erst »durch viele Mühe und Übung ... die Würde eines Gottes erwerben« (GEJ 6,90,12). Besonders eindrücklich ist dieser Weg in der Vorrede des Herrn zur »Jugend Jesu« geschildert: »Ich lebte die bekannte Zeit bis zum dreißigsten Jahre gerade so, wie da lebt ein jeder wohlerzogene Knabe, dann Jüngling und dann Mann, und mußte durch den Lebenswandel nach dem Gesetze Mosis die Gottheit in Mir, wie ein jeder Mensch Mich in sich, erst erwecken. – Ich Selbst habe müssen so gut wie ein jeder andere ordentliche Mensch erst an einen Gott zu glauben anfangen, und habe Ihn dann stets mehr und mehr mit aller erdenklichen Selbstverleugnung auch müssen mit stets mächtigerer Liebe erfassen, und Mir also nach und nach die Gottheit erst völlig unterthan machen.«

Dieser Prozeß der Vergöttlichung wird in der Regel nicht gesehen. Er ist aber – außer im Johannesevangelium – auch im sog. Christushymnus des Philipperbriefes (Phil 2,6–11) angedeutet. Demnach lebte Jesus wie jeder andere Mensch auch (Vers 7); dann aber, aufgrund seines Gehorsams, »hat ihn Gott erhöht[96] und ihm den Namen verliehen, der über alle Namen ist« (Vers 9).

[96] Die Erhöhung ist auch ein zentrales Motiv des Johannesevangeliums, weswegen man statt von Verherrlichungschristologie auch von Erhöhungschristologie sprechen kann.

Dieses Wissen war in frühchristlicher Zeit noch vorhanden. Ignatius von Antiochien (um 110) sagte von Jesus Christus, daß er »von dem einen Vater ausging und bei dem Einen war und (zu ihm) zurückkehrte«[97]. Er erfaßte das Leben Jesu also noch mit Begriffen der Bewegung: ausgehen und zurückkehren. Daher ist auch von der doppelten Geburt oder Abkunft Jesu die Rede: »Unser Gott, Jesus, der Christus, wurde von Maria im Schoße getragen, nach Gottes Heilsplan aus Davids Samen und doch aus heiligem Geiste«[98]. Der Schuhmacher Theodot, der aus Byzanz um 190 nach Rom kam, lehrte (in der Darstellung Hippolyts): »Jesus sei ein Mensch, aus einer Jungfrau geboren nach dem Willen des Vaters, habe gelebt wie die übrigen Menschen und sei überaus gottesfürchtig gewesen; nach der Taufe am Jordan habe er (deshalb) den Christus aufgenommen, der auf ihn in Gestalt einer Taube von oben herabkam. Daher hätten auch die (göttlichen) Kräfte nicht eher in ihm gewirkt, als bis der Geist auf ihn herabgekommen und in ihm in Erscheinung getreten sei; diesen (Geist) aber nennt er (= Theodot) den Christus.«[99] Der römische Bischof Calixtus I. lehrte: »Nachdem der Vater im Sohne Fleisch angenommen hatte, *vergöttlichte* er es durch die Vereinigung mit sich und machte eine Einheit, so daß Vater und Sohn *ein* Gott genannt würden«[100]. Und noch Paul von Samosata (gest. nach 272) glaubte: Jesus sei mit Gott zusammengeschlossen worden aufgrund einer stetigen Bewegung zu ihm hin, indem er denselben Willen in der Richtung auf ihn hin und dieselbe Wirkkraft durch Fortschreiten im Guten erlangte.[101]

---

97 Ignatius an die Magnesier 7,2.

98 Ignatius an die Epheser 18,2. Ebenso im Brief an die Smyrnäer 1,1: Jesus Christus, »der wirklich aus dem Geschlecht Davids stammt nach dem Fleische, Sohn Gottes nach Gottes Willen und Macht«.

99 Hippolyt, *Widerlegung aller Häresien*, Buch VII,35.

100 Hippolyt, *Widerlegung aller Häresien*, Buch IX,12. Für »vergöttlichen« verwendet der griechisch schreibende Hippolyt »theopoieo« (= göttlich machen).

101 Nach Adolf Martin Ritter in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, herausgegeben von Carl Andresen, Band I, Göttingen 1982, Seite 131.

Zur Entstehung der dreipersönlichen Trinitätslehre

Durch die Logoschristologie (Christus gleich Logos[102]) wurde der Sohn von Ewigkeit eingeführt (Präexistenzverlagerung des Sohnbegriffes) und die Vorstellung des von der Jungfrau Maria geborenen Sohnes zurückgedrängt. Natürlich bildete sich diese neue Idee einer zweiten göttlichen Person von Ewigkeit erst allmählich heraus. Den Logostheologen des 2. Jahrhunderts darf man sie in ihrer Endgestalt nicht anlasten; aber diese Männer stellten immerhin die Weichen. Justin (gest. um 165) wollte Christentum und Philosophie verbinden und identifizierte deswegen den aus der Philosophie bekannten Logos (Stoa und mittlerer Platonismus) mit dem Sohn. So wurde der Sohn in die Präexistenz verlagert und das personale Logosverständnis (Logos = Sohn = Person) bahnte sich an.[103] Justin schrieb: Der Logos ist »ein anderer Gott als der Gott, der die Welt erschaffen hat, – ich meine: (ein anderer) der Zahl nach, nicht dem geistigen Wesen nach.«[104]

An dieser Stelle ist ein Wort zum Prolog des Johannesevangeliums notwendig, denn dort ist von einem Logos die Rede, der schon vor seiner Fleischwerdung (Joh 1,14) bei Gott war (Joh 1,1). Doch dieser präexistente Logos ist keine Person; vielmehr ist er »das Licht« (siehe Prolog). Dieses Licht ist nach Swedenborg »das göttliche Wahre« (LH 1) und nach Lorber »der große heilige Schöpfungsgedanke« oder »die wesenhafte Idee« (GEJ 1,1,6). Außerdem wird der Logos mit Gott identifiziert (Joh 1,1), – nicht

---

102 Logos (grch.) bedeutet »Rede«, »Wort«, »Grund«, »Vernunft« u.ä. Es ist gewissermaßen das Grundwort der griechischen Philosophie und gewann durch den Johannesprolog und die Logoschristologie auch für das Christentum grundlegende Bedeutung.

103 Belege zur Identifikation des Sohnes mit dem Logos und zur damit verbundenen Präexistenzverlagerung: »Sein (= Gottes) Sohn dagegen, der allein im eigentlichen Sinne Sohn genannt wird, der Logos, der vor den Geschöpfen bei (ihm) war und der gezeugt wurde, als er am Anfang durch ihn alles schuf und ordnete, wird Christus genannt, weil er gesalbt ist« (2. Apologie 6). »Tryphon sagte: ... Du (= Justin) erklärst, dieser Christus präexistiere als Gott vor den Äonen« (Dialog mit Tryphon 48,1).

104 Justin, *Dialog mit Tryphon* 56,11.

mit dem Sohn! Und Jesus ist folglich »der einziggeborene Gott« (Joh 1,18). Der Prolog des Johannesevangeliums ist also kein Beleg für die Präexistenz des Sohnes.

Swedenborg schreibt: »Die Lehre, ein von Ewigkeit geborener Sohn sei herabgekommen und habe das Menschliche angenommen, beruht ganz und gar auf einem Irrtum« (WCR 83). Dennoch kann bei Lorber von einem »Sohn von Ewigkeit« gesprochen werden: »es kommt bald die Stunde, in der der Vater in Mir auch mit Seinem Allerinnersten vollends eins wird (Verherrlichungschristologie!) mit Mir, dem einzigen Sohne von Ewigkeit« (GEJ 4,252,4). Doch dieser Sohn ist »das Licht (= das göttliche Wahre) aus dem Feuer der Liebe des Vaters« (GEJ 4,252,1). Ein »Sohn von Ewigkeit« im Sinne einer zweiten göttlichen Person wird auch in den Lorberschriften als Irrtum verworfen (GEJ 8,27,1). Gleichwohl sind bei Swedenborg und Lorber die Schwerpunkte unterschiedlich verteilt; Swedenborg hat eher den heilsgeschichtlichen Aspekt der Trinität im Auge (sog. ökonomische Trinitätslehre), während uns die Lorberschriften eher den innergöttlichen Aspekt zeigen (sog. immanente Trinitätslehre). Heilsgeschichtlich bedeutet in diesem Zusammenhang, daß sich die Trinität erst im Verlauf der Heilsgeschichte oder Erlösung verwirklicht hat. Der innergöttliche Aspekt hingegen zeigt uns das von Ewigkeit her trinitarische Wesen Gottes. Beide Sichtweisen ergänzen sich; das ergibt sich schon daraus, daß auch die Lorberschriften die Verherrlichungschristologie kennen (siehe oben), und Swedenborg das göttliche Wesen als Liebe (Vater) und Weisheit (Sohn) beschreibt (WCR 37). Der heilsgeschichtliche Gesichtspunkt bei Swedenborg kommt in den folgenden Worten zum Ausdruck: »Die Trinität bestand nicht vor der Erschaffung der Welt, sondern wurde für die Zeit nach der Menschwerdung Gottes vorgesehen und verwirklicht, und zwar im Herrn, unserem Gott, dem Erlöser und Heiland Jesus Christus.« (WCR 170). Bei Lorber hingegen lesen wir: »Der Vater, Ich als Sohn und der Heilige Geist sind unterscheidbar eines und dasselbe von Ewigkeit.« (GEJ 6,230,2). Aus den weiteren Ausführungen geht hervor, daß der Vater die

»Liebe«, der Sohn die »Weisheit« und der Heilige Geist der »Wille« Gottes ist (GEJ 6,230,3ff.).

Im Hinblick auf die Logoslehre der Apologeten ist eine Stelle aus den Lorberschriften interessant, die an die ursprünglich stoische Unterscheidung zwischen »logos endiathetos« (= Gedanke; im Kopf enthaltenes Wort) und »logos prophorikos« (= Wort; ausgesprochener Gedanke) erinnert. In einem Traktat »Zur Frage der Dreieinigkeit« lesen wir: »Da aber der Vater schon von Ewigkeit her wußte, was Er tun wird, so war ja der Gottmensch Jesus auch schon von Ewigkeit her ›im Vater‹, manifestierte Sich aber als ›Gottmensch‹ erst dann leibhaftig, da Sich der Vater Selbst offenkundig ausgesprochen hatte!«[105] Die Idee der Menschwerdung ist also der logos endiathetos (das unausgesprochene Wort) und die Realisierung dieser Idee der logos prophorikos (das ausgesprochene Wort). Diese Begriffe wurden zuerst von Theophilus von Antiochien ins Christentum aufgenommen (um 180)[106] und finden sich seitdem bei mehreren Kirchenschriftstellern.

Obwohl also die Logosspekulationen teilweise durchaus richtig waren, überwucherte je länger je mehr der personale Grundgedanke (Logos = Sohn) das gesamte Feld der Lehrentwicklung. Tertullian (gest. nach 220) gebrauchte »Person« bereits als trinitarischen Fachausdruck Der präexistente Sohn, von dem er ganz selbstverständlich ausging[107], war ihm die zweite Person[108] und

---

105 Himmelsgaben II (1. Auflage 1936), Seite 67. Aus dem Traktat »Zur Frage der Dreieinigkeit«.

106 »Gott, der seinen Logos in seinem eigenen Innern ruhend trug (endiatheton), zeugte ihn, indem er ihn vor allen andern Dingen mit seiner Weisheit heraustreten ließ.« (An Autolycus 2,10). »Als Gott aber alles, was er beschlossen hatte, schaffen wollte, zeugte er diesen Logos als heraustretenden (prophorikon) ..., ohne daß er dabei den Logos einbüßte; vielmehr zeugte er den Logos und blieb mit seinem Logos ständig in Gemeinschaft.« (An Autolycus 2,22).

107 Beleg: »Wir glauben ..., daß nur ein Gott sei, daß es jedoch ... auch einen Sohn dieses einzigen Gottes gebe, seinen eigenen Logos (sermo), der aus ihm selbst hervorgegangen ist, durch den alle Dinge gemacht worden sind und ohne den nichts gemacht worden ist. (Wir glauben, daß) dieser (Sohn)

der Heilige Geist die dritte[109]. Ferner schrieb er: »Die enge Verbindung des Vaters im Sohne und des Sohnes im Paraklet[110] bewirkt drei Zusammenhängende (tres cohaerentes), einen aus dem anderen; diese drei sind ein (Wesen), nicht eine (Person) (qui tres unum sunt, non unus)«[111]. Tertullians Gedanken und Formeln sind für die abendländische Theologie maßgeblich geworden; im griechischen Osten hingegen war Origenes (gest. 254) die alles überragende Gestalt. Ein Hauptkennzeichen seiner Trinitätslehre ist die Betonung, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist drei gesonderte Wesenheiten, drei Hypostasen sind, und zwar von Ewigkeit her. Eine solche Dreieinigkeit können sich menschliche Gemüter »nur als eine Triarchie (Herrschaft von Dreien)« vorstellen (WCR 171). Dementsprechend sind für Origenes Vater und Sohn nur noch »der Einmütigkeit, Übereinstimmung und Selbigkeit des Willens nach«[112] eins; und es bestehen »keine Bedenken, in einem Sinne von zwei Göttern, in einem anderen Sinne von einem einzigen Gott zu sprechen«[113]. Von dieser Lehre, daß der Sohn vor der Inkarnation als eine unterschiedene Person neben dem Vater existiert habe, konnte Origenes einige Bischöfe nur mit Mühe überzeugen. Einer von ihnen war Beryll von Bostra; er lehrte, »unser Erlöser und Herr habe vor seinem Erscheinen unter den Menschen nicht als ein eigenes festumrissenes Wesen präexistiert und besitze keine eigene Gottheit, vielmehr wohne in

vom Vater in eine Jungfrau gesandt und aus ihr geboren sei ...« (Adversus Praxean 2,1).

108 Beleg: »Ja, weil ihm (dem Vater) bereits der Sohn, sein Wort als zweite Person (secunda persona), beigesellt war und als dritte der Geist im Wort, deshalb sagte er in der Mehrzahl ›Laßt uns machen‹, ›unser‹ (Gen 1,26) und ›uns‹ (Gen 3,22).« (Adversus Praxean 12,3).

109 Beleg: »Beachte, wie der Geist als dritte Person (ex tertia persona) vom Vater und vom Sohne spricht« (Adversus Praxean 11).

110 Bezeichnung für den Heiligen Geist in den johanneischen Abschiedsreden; meist mit »Tröster« oder »Beistand« übersetzt.

111 Tertullian, *Adversus Praxean* 25.

112 Origenes, *Gegen Celsus* VIII,12.

113 Origenes, *Disputation mit Heraclides* 3. In *Gegen Celsus* V,39 nennt Origenes den Sohn »der zweite Gott«.

ihm nur die Gottheit des Vaters.«[114] Doch diese Anschauungen konnten sich nicht mehr durchsetzen; die Drei-Hypostasen-Lehre des Origenes wurde zur Grundlage der weiteren Auseinandersetzungen, auf die ich hier nicht eingehen kann (Arius, das Konzil von Nizäa im Jahre 325, die nachkonstantinische Zeit mit der homöischen Reichskirche usw.). Vor dem die Trinitätsdebatten abschließenden Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 formulierten die drei großen Kappadozier[115] den Schlachtruf der Orthodoxie: »mia usia – treis hypostaseis« (ein einziges göttliches Wesen in drei Hypostasen)[116]. Diese Formel könnte man gelten lassen, wenn man die Hypostasen nicht als Personen verstehen müßte. Doch die seit dem 4. Jahrhundert herrschende Trinitätslehre bevorzugte – trotz Korrekturversuche durch Augustin[117] – gerade diesen sehr problematischen Begriff. In einem Lehrschreiben des Konzils von Konstantinopel hieß es: Der schon zu Nizäa (im Jahre 325) festgestellte Glaube »lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, so nämlich, daß *eine* Gottheit, Macht und Wesenheit des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes und ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft geglaubt wird in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen«[118]. Im bewußten Gegensatz dazu formulierte Swedenborg: »Gott ist dem Wesen (essentia) und der Person nach Einer.« (WCR 2).

---

114 Eusebius, *Kirchengeschichte* VI,33,1.

115 Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz.

116 *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, herausgegeben von Carl Andresen, Göttingen 1982, Band I, Seite 201.

117 In »De trinitate« distanzierte sich Augustin nach Möglichkeit von den drei Personen, die er nur übernahm, »damit man nicht in Sprachlosigkeit versinkt« (V 9,10). Augustin fühlte sich jedoch mit der katholischen Kirche innerlich so stark verbunden, daß er – nach Nizäa und Konstantinopel! – das Ruder nicht mehr herumreißen konnte und wollte (vgl. auch GS 1,65,2ff.).

118 zitiert nach: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, herausgegeben von Carl Andresen, Göttingen 1982, Band I, Seite 213.

Vater, Sohn und Hl. Geist in der einpersönlichen Trinitätslehre der Neuoffenbarung

Die einpersönliche Trinitätslehre der Neuoffenbarung verwischt die Unterschiede, die mit den Begriffen Vater, Sohn und Heiliger Geist vorgegeben sind (vgl. Mt 28,19), nicht, – spricht aber nicht mehr von Personen. Stattdessen sind Vater, Sohn und Heiliger Geist »die drei Wesenselemente (essentialia) des einen Gottes, die ebenso eine Einheit bilden wie Seele, Leib und Wirksamkeit beim Menschen.« (WCR 166). »Der Vater ist das Urgöttliche (Ipsum Divinum), der Sohn das Göttlich Menschliche (Divinum Humanum) und der Heilige Geist das hervorgehende Göttliche (Divinum procedens)« (OE 183)[119]. Und bei Lorber lesen wir: »Ich bin der alleinige, ewige Gott in Meiner dreieinigen Natur als Vater Meinem Göttlichen nach, als Sohn Meinem vollkommen Menschlichen nach und als Geist allem Leben, Wirken und Erkennen nach.« (HGt 1,2,10).

Das Schlüsselwort der einpersönlichen Trinitätslehre lautet »Tres in unum!« (Drei in eins; RB 2,270,8) und besagt, »daß Gott nur eine einzige Person ist, welche Person aber in Sich Selbst eigentlich sozusagen aus drei Göttern besteht.« (RB 2,270,8). Oder mit Swedenborg gesprochen: »Wer von der Gottheit die Vorstellung dreier (verschiedener) Personen hat, kann nicht (zugleich) die Vorstellung eines einzigen Gottes haben. Er mag zwar mit dem Munde Einen Gott nennen, denkt aber dennoch drei. Wer hingegen von der Gottheit die Vorstellung von drei in Einer Person (Trium in una Persona) hat, der kann die Vorstellung eines einzigen Gottes haben, einen Gott nennen und auch einen Gott denken.« (NJ 289).

Das einpersönliche Trinitätsverständnis kann sich auf johanneische Stellen (Joh 10,31; 14,9ff.) und auf das berufen, was oben zum »Bild Gottes« gesagt wurde; ebenso auf einige Stimmen aus der Anfangszeit des Christentums. Calixtus I. lehrte: »Dieser

[119] Swedenborg weiter: »Somit gibt es ein (einziges) Göttliches und dennoch eine Dreiheit (Trinum)« (OE 183).

Schöpfer des Alls, der Vater und Gott, ist einer. Er wird zwar mit dem Namen ›Sohn‹ bezeichnet und genannt, ist aber dem Wesen nach der eine Geist. Gott ist nämlich kein anderer Geist neben dem Logos oder der Logos (ein anderer Geist) neben Gott. – Dieser (Geist) also ist *eine Person (prosopon),* zwar dem Namen nach getrennt, dem Wesen nach aber nicht.«[120] Paul von Samosata war überzeugt: »Einer ist Gott der Vater und der Sohn (ist) in ihm, wie der Logos im Menschen, *eine (einzige) Person (prosopon)* ist der Gott zusammen mit dem Logos«[121]. Der Logos wird hier nicht als zweite Person, sondern im Sinne der Vorstellung vom logos endiathetos verstanden, der als Gottes Kraft in ihm bleibt und keine eigene Hypostase bildet. Auch Marcell von Ancyra (gest. 374), den das Konzil von Konstantinopel (381) endgültig verurteilte, nachdem er im Westen lange Zeit Unterstützung fand, lehrte »eine Person«[122]. Dasselbe Zeugnis des Anfangs ertönt am Ende der Tage des ersten Christentums wieder: »Wo anders könnte da der Vater sein, als nur im Sohne, und wo anders der Sohn, als nur im Vater, also nur *ein* Gott und Vater in *einer* Person?!« (GEJ 8,27,2).

Die Christologie der Neuoffenbarung steht auf dem Boden des Neuen Testamentes und frühchristlicher Zeugnisse. Wenn Kirchenvertreter dennoch immer wieder das Gegenteil behaupten, dann deswegen, weil man die Unterschiede zur »Rechtgläubigkeit« des 4. und 5. Jahrhunderts sieht; diese hält man für biblisch, folglich muß die Lehre des Neuen Jerusalems unbiblisch sein. In Wirklichkeit ist es genau umgekehrt: Die kirchliche Gotteslehre verschüttete das urchristliche Jesusverständnis so gründlich, daß erst Swedenborg im 18. Jahrhundert kraft des Herrn diesen Augiasstall ausmisten konnte.

23. August 1996

---

120 Hippolyt, *Widerlegung aller Häresien*, Buch X,27.

121 Das Zitat entnehme ich Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1968 (Nachdruck), Seite 171.

122 TRE 22 (1992) 86.

Die Entwicklung des trinitarischen Dogmas

1. Vorbemerkungen

Ich gebe einen Überblick der Entwicklung, die zur Ausformung des trinitarischen Dogmas im 4. Jahrhundert geführt hat. Auf die neutestamentlichen Grundlagen gehe ich an dieser Stelle nicht ein, sondern verweise stattdessen auf die in der Fußnote genannten Beiträge.[123] Der Überblick kann nicht nur die Zusammenfassung eines historischen Prozesses sein, sondern enthält zugleich auch eine Bewertung desselben aus der Perspektive einer an Emanuel Swedenborg orientierten Theologie. Wolf-Dieter Hauschild bemerkt zu Recht: »Wie bei kaum einem anderen Thema bedingen sich die jeweilige dogmatische Position und die historische Auffassung.«[124]

Das trinitarische Dogma lautet in einer Formulierung aus einer katholischen Dogmatik: »In Gott sind drei Personen, der Vater, der Sohn und der Hl. Geist. Jede der drei Personen besitzt numerisch dieselbe göttliche Wesenheit.[125] Diesem Dogma setzte Swedenborg bekanntlich den grundlegenden Glaubenssatz der neuen Kirche entgegen: »Gott ist dem Wesen (essentia) und der Person (persona) nach Einer.« (WCR 2). Dieser Glaubenssatz bedeutet nicht, dass Swedenborg die Trinität ablehnt (siehe WCR 164). Er besagt nur, dass er die dreipersönliche durch eine einpersönliche Trinität ersetzt.[126] Ein Unbehagen an drei Personen ist

123 Thomas Noack, Jesus Christus: Neutestamentliche Basistexte; ders., Das Zeugnis der Schrift, in: Wolfhart Pannenbergs Rekonstruktion der Entwicklung der Trinitätslehre in der alten Kirche.

124 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, Seite 5.

125 Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau, 10. Auflage 1981, Seite 64.

126 Das Fundament der neukirchlichen Theologie, die einpersönliche Trinitätslehre, ist soweit ich sehe in der Zeit nach Swedenborg nur von der Neuoffenbarung durch Jakob Lorber übernommen worden: »Wir halten dafür ...

schon bald empfunden worden. So bekannte Augustin freimütig: »›Drei Personen‹ ist gesagt worden, nicht um das (wirklich) zu sagen, sondern (nur) um nicht zu schweigen (dictum est tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur)« (De trin V,9). Um die Problematik der Personenvorstellung zu entschärfen, führte er den Begriff »relatio« (Beziehung) ein: »Wenn auch Vater und Sohn verschieden sind, so liegt doch keine Substanzverschiedenheit vor; denn die Bestimmungen Vater und Sohn betreffen nicht die Substanz, sondern die Beziehung (non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativem.).« (De trin. V 5,6). Da eine Beziehung aber nach wie vor Pole voraussetzt, zwischen denen sie besteht, konnte die »relatio« das Gefährliche der »persona« nicht überwinden, sondern nur verdecken. Das wird in der Folge ein grundsätzliches Dilemma der Trinitätslehre bleiben: Was man sich unter drei Personen vorstellt, nämlich drei Götter, das darf man nicht aussprechen; und was man dogmatisch geregelt aussprechen darf, das wiederum erzeugt keine Vorstellung.

Meine Darstellung des geschichtlichen Prozesses stützt sich im wesentlichen auf zwei Bücher: 1.) Franz Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg im Breisgau 2006 (Sigel: FD). 2.) Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, Seiten 1-51 (Sigel: WDH). Im Interesse einer flüssigeren Darstellung habe ich nicht jede Formulierung, die ich diesen Büchern entnommen habe als Zitat kenntlich gemacht. Deswegen sei einleitend auf diese gut lesbaren Darstellungen ausdrücklich hingewiesen.

---

daß Gott nur eine einzige Person ist, welche Person aber in Sich Selbst eigentlich sozusagen aus drei Göttern besteht. Tres in unum!« (RB II,270,8). »Ich bin, als nun ein Mensch im Fleische vor euch, der Sohn und bin niemals von einem andern als nur von Mir Selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchsteigener Vater von Ewigkeit. Wo anders könnte da der Vater sein als nur im Sohne, und wo anders der Sohn als nur im Vater, also nur ein Gott und Vater in einer Person?« (GEJ 8,27,2).

2. Frühe Positionen

Ernst Benz wies auf die Radikalität der swedenborgschen Kirchen- bzw. Dogmenkritik hin: »Die Geschichte der christlichen Kirche ist für Swedenborg, der darin einen Gedanken der deutschen und englischen Spiritualisten des 17. und 18. Jahrhunderts aufnimmt, gleichzusetzen mit der Geschichte ihres Verfalls. Die spiritualistischen Kritiker der Kirche, wie etwa Gottfried Arnold, Gichtel, Breckling, Dippel, unterschieden sich voneinander nur durch die Festsetzung des Zeitpunkts, mit dem der Verfall begann. Die einen halten mit Luther die Zeit der beginnenden Herrschaft des mittelalterlichen Papsttums für die eigentliche Periode des Abfalls, die anderen datieren ihn bereits auf das achte Jahrhundert, wieder andere auf Konstantin den Großen zurück. Allen diesen Vorgängern gegenüber zeichnet sich Swedenborgs Kritik durch eine besondere Radikalität aus: nach seinem prophetischen Urteil hat der Verfall des Christentums bereits in der ältesten Epoche der christlichen Kirche eingesetzt.«[127] Nach Swedenborgs Urteil wußte »die apostolische Kirche« (das heißt »die Kirche zur Zeit der Apostel« und »in den zwei oder drei darauffolgenden Jahrhunderten«, WCR 174) zwar noch »nichts von einer Personendreiheit bzw. drei Personen von Ewigkeit« (WCR 175). Er beruft sich auf das Apostolikum. Das heißt aber nicht, dass es nicht schon von Anfang an Spaltungen und Irrlehren gab (man lese nur einmal die neutestamentlichen Schriften). Swedenborg schrieb: »Die christliche Kirche wurde schon an ihrer Wiege von Spaltungen und Irrlehren angefallen und zerteilt, und im Laufe der Zeit wurde sie geradezu zerrissen und zerfleischt ... Das Schicksal der christlichen Kirche gleicht dem Los eines Schiffes mit kostbarer Ladung, das gleich nach der Ausfahrt aus dem Hafen von furchtbaren Stürmen geschüttelt wurde und bald darauf Schiffbruch erlitt und auf den Meeresgrund sank, wo seine wertvollen Waren dem Wasser und den Fischen zum Opfer fielen.« (WCR 378).

---

127 Ernst Benz, Emanuel Swedenborg: Naturforscher und Seher, Zürich 2004, Seite 473.

Da Swedenborg den Sohn von Ewigkeit ablehnt und somit die im 2. Jahrhundert einsetzende Entwicklung von den Logostheologen über Origenes bis zu den Konzilen des 4. Jahrhunderts, sind aus der Perspektive einer an Swedenborg orientierten Theologie einige frühe Positionen von Interesse, insbesondere die Bezeichnung Christi als »Gott« und der modalistische Monarchianismus. Daher weise ich auf sie hin, ohne behaupten zu wollen, dass sie völlig unbedenklich oder gar systematisch ausgereift sind. Aber meines Erachtens war hier auf einer vorphilosophischen, im einfachen Gemeindeglauben verankerten Stufe, doch noch mehr von der Ursprungswahrheit vorhanden als in der späteren, klassischen Trinitätslehre.

2.1. Christus als Gott

Bereits im Neuen Testament wird Christus als Gott bezeichnet: »Thomas antwortete und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott!« (Joh 20,28). Für den Verfasser des 1. Johannesbriefs ist Jesus Christus »der wahrhaftige Gott und das ewige Leben« (5,20). Und die Angesprochenen des Titusbriefes erwarten »die glückselige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus« (2,13). Dieser Glaube ist in der frühchristlichen Zeit auch außerhalb des Neuen Testaments belegt. Zunächst zwei heidnische Quellen: Nach Plinius dem Jüngeren sang die Gemeinde Lieder »Christo quasi deo«[128] (Brief 10,96 aus dem Jahr 112/113). Der dem Mittleren Platonismus zuzurechnende Philosoph Celsus schrieb als Kampfschrift gegen das Christentums sein Werk »Alethes logos (Wahres Wort)« von 178, aus dem wir ebenfalls entnehmen können, dass die Christen Christus als Gott ansahen. Celsus schrieb: »Aber auch einen Gott

[128] Aus dem Pliniusbrief 10,96: »Sie versicherten darüber hinaus, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe darin bestanden, daß sie sich gewöhnlich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang versammelten, Christus wie einem Gott einen Wechselgesang darbrachten und sich durch Eid nicht etwa zu irgendeinem Verbrechen verpflichteten, sondern keinen Diebstahl, Raubüberfall oder Ehebruch zu begehen, ein Versprechen nicht zu brechen, eine angemahnte Schuld nicht abzuleugnen.«

und Gottessohn beweist Niemand aus solchen Bildern und Missverständnissen noch aus so geringen Merkzeichen.«[129] »Was hat denn Jesus Edles getan wie ein Gott? Hat er die Menschen verachtet und verlacht und dessen gespottet, was über ihn kam?«[130] Und in christlichen Quellen ist dieser Glaube erst recht bezeugt: Ignatius von Antiochien (um 110/115) vertrat diese Denkweise, wenn er Christus als »unseren Gott« oder »meinen Gott« bezeichnete (Eph 18,2; Röm 6,3; vgl. Smyrn 1,1: »Ich preise Jesus Christus, den Gott«; Eph 7,2: »im Fleisch erschienener Gott«). Eine Generation später dokumentierte der Prediger des sogenannten 2. Clemensbriefes (um 140/150) die Vorstellung, man müsse »über Jesus Christus so denken wie über Gott« (1,1); dahinter stand eine geistchristologische Konzeption (siehe 14,2-4).[131] Ein formelhafter Nachklang fand sich noch um 160 bei Tatian und Meliton. Die für diese Konzeption konstitutive Präexistenzvorstellung klingt deutlich an bei Ignatius, Magn 6,1: »der [Jesus Christus] vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist«. Sie wird vom Barnabasbrief (ca. 130) in einer an jüdischer Auslegung von Gen 1,26 orientierten, der Sophia-Spekulation verwandten Weise kosmologisch interpretiert: »Gott hat zu ihm, dem Herrn der ganzen Welt, gleich nach Gründung der Welt gesprochen« (Barn 5,5).

Der Glaube an die Göttlichkeit Jesu Christi ist schon in den ältesten Schichten der Überlieferung nachweisbar. Im Kampf gegen den Arianismus wollte die junge, christliche Kirche diesen Glauben bewahren, das verdient unsere Anerkennung, auch wenn Swedenborg das Ergebnis dieses Bewahrungskampfes heftig kritisiert. Die damals noch junge Kirche legte auf die Göttlichkeit ihres Erlösers das ganze Gewicht. Sie entwickelte eine Christo-

129 Nach Origenes, Contra Celsum II,30.

130 Nach Origenes, Contra Celsum II,33.

131 Vgl. aus derselben Zeit den Beginn des 2. Petrusbriefes: »Simon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi, denen, die einen gleich kostbaren Glauben mit uns empfangen haben durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesus Christus«.

logie von oben. Mit der Krise des Dogmas in der Neuzeit wandte man sich demgegenüber dem historischen Jesus zu, weil man hoffte, auf diese Weise den wahren Jesus wiederzufinden. Sogar Jakob Lorber schrieb im 19. Jahrhundert, autorisiert durch das innere Wort des Herrn, ein Leben Jesu nieder, das sog. große Evangelium Johannis. Außerdem entwickelte man Christologien von unten. Mit der jungen, christlichen Kirche verband Swedenborg trotz aller Kritik am trinitarischen Dogma der Einsatz bei der Inkarnation des Präexistenten. Das sollten wir nicht aus den Augen verlieren, auch wenn ich im Folgenden zeigen muss, dass das Dogma des 4. Jahrhunderts eine gutgemeinte Missgeburt darstellt. Doch zuvor möchte ich noch auf den modalistischen Monarchianismus eingehen, weil Swedenborgs Konzept gewisse Gemeinsamkeiten mit diesem Entwurf aufweist.

2.2. Modalistischer Monarchianismus

Als »monarchiani« (so Tertullian, adv. prax. 10,1) wurden diejenigen bezeichnet, die man heute Modalisten nennt. Sie opponierten gegen die Logoslehre und legten ihrerseits wert auf die »monarchia« Gottes (diesen Begriff stellten christliche Theologen im 2. und 3. Jahrhundert gegen den heidnischen Polytheismus). Dieses Anliegen entfalteten sie im Zusammenhang der Inkarnationschristologie so, »daß in Jesus Christus Gott selber Mensch geworden sei, weswegen der Sohn als eine Erscheinungsform (modus) des Vaters gelten müßte.« [132] (WDH 13). Führende Vertreter in der Zeit um 190 bis 230 sind Noëtus, Praxeas und Sabellius. Alle drei wirkten in Rom, wobei die ersten beiden aus Kleinasien und der letzte vielleicht aus Lybien stammte. Der Modalismus stieß zwar auf entschiedenen Widerspruch bei Theo-

[132] Hippolyt zufolge behauptete Noëtus, »Christus sei der Vater selbst gewesen und der Vater selbst sei geboren worden, habe gelitten und sei gestorben.« (Wider Noët 1). Tertullian beschreibt die modalistische Lehre mit den Worten: »der Vater selbst sei in die Jungfrau [Maria] eingegangen, sei selbst geboren, habe selbst gelitten, kurzum: er sei selbst Jesus Christus gewesen.« (Adversus Praxean 1,1). Sabellius soll den einen Gott »hyiopator« (Sohn-Vater) genannt haben.

logen (Hippolyt, Tertullian und Novatian im Westen, Origenes und Dionysius im Osten), »entsprach aber weithin der Gemeindefrömmigkeit«. (WDH 13).

Interessanterweise stimmt Swedenborg mit dem Grundanliegen der sog. Modalisten überein, denn auch nach seiner Theologie für eine neue Kirche ist Gott selber (kein Sohn von Ewigkeit) in Jesus Christus Mensch geworden: »In den christlichen Kirchen glaubt man heutzutage, Gott der Schöpfer des Universums habe einen Sohn von Ewigkeit gezeugt und dieser sei herabgestiegen und habe das Menschliche angenommen, um die Menschen zu erlösen und selig zu machen. Aber das ist ein Irrtum und fällt von selbst in sich zusammen, sobald man nur bedenkt, dass Gott Einer ist und es mehr als märchenhaft vor der Vernunft ist, dass dieser eine Gott von Ewigkeit her einen Sohn gezeugt habe und dass Gott der Vater zusammen mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, von denen jeder für sich gesondert Gott sein soll, ein einziger Gott sei. Dieses Märchenhafte verschwindet völlig wie eine Sternschnuppe in die Luft, sobald aus dem Wort bewiesen wird, dass Jehovah Gott selbst herabgestiegen und Mensch und auch Erlöser geworden ist.« (WCR 82).

Außerdem lehrten die modalistischen Monarchianer, »der Sohn sei das Leibliche, das heißt der Mensch oder Jesus, der Vater aber sei das Geistige, das heißt Gott oder der Christus (dicentes filium carnem esse, id est hominem id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum id est Christum)« (Adv. Prax. 27,1).[133] Und

[133] Da die monarchianischen Christen dem Vorwurf des Patripassianismus (= der Vater habe am Kreuz gelitten) ausgesetzt waren, versuchten sie ihre Lehre zu präzisieren. »Sie begannen nun, die Begriffe ›Vater‹ und ›Sohn‹ deutlicher als zuvor zu unterscheiden: Wenn Jesus Christus nach kirchlicher Überzeugung Gott und Mensch zugleich ist, dann bezeichnet der Begriff ›Sohn‹ konkret das Menschliche an Jesus und der Begriff ›Vater‹ das Göttliche. Die Monarchianer konnten das auch mit Hilfe der Begriffe Pneuma (Geist) und Sarx (Fleisch) zum Ausdruck bringen: In Christus gibt es Menschliches und Göttliches, Kennzeichen des Menschlichen ist die Sarx, das Fleisch, Kennzeichen des Göttlichen aber ist das göttliche Pneuma, der Geist. Das leidensfähige Fleisch (im Sinn des ganzen Menschen),

Irenäus von Lyon behauptete: »das Unsichtbare an dem Sohne ist der Vater, und das Sichtbare des Vaters ist der Sohn.« (Adv. haer. IV,6,6). Auch in dieser Hinsicht ist die Parallele bei Swedenborg offenkundig: »Das Göttliche, das Vater heißt, und das Göttliche Menschliche, das Sohn heißt, sind eins wie Seele und Leib« (EO 613). Man kann also sagen, dass Swedenborg wohl eher den monarchianischen, in der Gemeindetheologie verankerten Strang aufnimmt, wenngleich nicht übersehen werden darf, dass er sich in WCR 378 von Noëtus und Sabellius distanziert.[134]

Dieses zwiespältige Verhältnis Swedenborgs zum Modalismus hängt meines Erachtens damit zusammen, dass man die »modi« des einen Gottes, das heißt Vater, Sohn und Geist, zu Rollen verflüchtigen kann, die der eine Gott wie ein Schauspieler bei verschiedenen Gelegenheiten spielt. Aber das ist eindeutig zu wenig! Zwar sagt Swedenborg erstaunlicherweise einmal sogar, »dass ich unter den drei Personen drei hervorgehende göttliche Attribute (Tria Attributa Divina procedentia) verstehe, nämlich Schöpfung, Erlösung und Wiedergeburt, und dass diese Attribute diejenigen eines einzigen Gottes sind« (WCR 26). Diese Aussage läßt sich leicht im Sinne eines Rollenmodalismus interpretieren: Der eine

das ist der Sohn, das göttliche Pneuma hingegen, das seit der Inkarnation in diesem Fleisch wohnt, das ist der leidensunfähige Vater.« (FD 40).

134 Siehe auch Martin Lamm: »Die Ähnlichkeiten zwischen Swedenborgs Auffassung von der Dreieinigkeit und dem sogenannten monarchianischen Modalismus des zweiten Jahrhunderts nach Christus sind von den theologischen Darstellern Swedenborgs oft erwähnt worden. In manchem stimmt sie mit Praxeas' Lehre überein, der Vater habe sich selber von einer Jungfrau gebären lassen, und habe selbst am Kreuze gelitten. Er ist also dieselbe Person wie der Sohn und wird im Hinblick auf den Leib Sohn, im Hinblick auf den Geist Vater genannt. Ähnlichkeiten finden wir auch im Sabellianismus, nach dem sich das einzige göttliche Wesen nacheinander als Vater, Sohn und Geist offenbart ... Eine vollständige Übereinstimmung zeigt Swedenborgs Dreieinigkeitsauffassung, soweit ich sehen kann, mit keiner dieser Lehren. Es scheint mir jedoch recht glaubhaft, daß er irgendwelche Kenntnis von ihnen gehabt und möglicherweise Anregungen von ihnen erhalten hat.« (Swedenborg: Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher, 1922, Seite 280).

Gott würde demnach als Schöpfer die Rolle des Vaters, als Erlöser die Rolle des Sohnes und als Wiedergebärer die Rolle des heiligen Geistes spielen. Dieses Verständnis steht aber quer zur Fleischwerdung des Logos und zu Swedenborgs eigener Verherrlichungschristologie. Swedenborg hat die Missverständlichkeit der Rede von »attributa« vermutlich selbst wahrgenommen, denn in den Vordergrund rückt schließlich der Begriff »essentialia« (Wesensschichten): »Diese drei, Vater, Sohn und heiliger Geist, sind die drei Wesensschichten (essentialia) des einen Gottes, die ebenso eine Einheit bilden wie Seele, Leib und Wirksamkeit beim Menschen.« (WCR 166).

Neben den modalistischen gab es außerdem den adoptianischen bzw. dynamistischen Monarchianismus. Ihm galt Jesus als bloßer Mensch, der jedoch von Gott als Sohn adoptiert worden ist. Ein Vertreter dieser Richtung war Theodot der Gerber, aus Byzanz, der Ende des 2. Jahrhunderts nach Rom übersiedelte. Hippolyt zufolge lehrte er: »Jesus sei ein Mensch, aus einer Jungfrau geboren nach dem Willen des Vaters, habe gelebt wie die übrigen Menschen und sei überaus gottesfürchtig gewesen; nach der Taufe am Jordan habe er [deshalb] den Christus aufgenommen, welcher auf ihn in Gestalt einer Taube von oben herabkam. Daher hätten auch die [göttlichen] Kräfte (dynameis) nicht eher in ihm gewirkt, als bis das Pneuma auf ihn herabgekommen und in ihm in Erscheinung getreten sei; dies [Pneuma] aber nennt er [Theodot] den Christus.« (Widerlegung sämtlicher Häresien 7,35,2).

3. Tertullian: Die lateinische Terminologie

Der in Karthago im heutigen Tunesien geborene Tertullian ist der erste lateinische Kirchenschriftsteller. Er sucht die Vorstellungen der werdenden Trinitätslehre zu klären und prägt dabei die Begriffe, die für die weiteren Auseinandersetzungen maßgebend geworden sind. Erstmals verwendet er »trinitas«; die Einheit Gottes bezeichnet er mit »substantia«, die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist hingegen mit »persona« (Adversus Praxean 12,6). Der Grundgedanke der späteren Trinitätslehre ist bei ihm bereits

vorhanden: »Diese drei sind Eins, nicht Einer (qui tres unum sunt, non unus), wie gesagt ist: ›Ich und der Vater sind eins‹ (Joh 10,30) - im Hinblick auf die Einheit des Wesens, nicht die Einzigkeit der Zahl (ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem).« (Adv. Prax. 25,1). »Übrigens halte ich in den drei zusammenhängenden [Personen] überall die eine Substanz fest (ceterum ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus)« (Adv. Prax. 12,7). Die Formel »una substantia, tres personae« ist so zwar noch nicht vorhanden, aber der Gedanke als solcher ist ausgesprochen. Das Ganze ist noch nicht mit dem subtilen Licht des griechischen Geistes durchleuchtet, aber, so Hans von Campenhausen: »Seine Formeln erweisen sich gerade darum als so brauchbar und bequem, weil sie in der juristisch-logischen Exaktheit ihrer Bestimmungen und Unterscheidungen doch gänzlich formal bleiben. Sie gehen den eigentlich theologischen und metaphysischen Problemen, die sich hier ergeben müssen, nirgends auf den Grund.« In diesem Sinne ist Tertullian ein kühner Vorgriff auf das erst im 4. Jahrhundert vorliegende Ergebnis der trinitarischen Streitigkeiten.

Eingangs sahen wir, dass Swedenborg in WCR 2 von »essentia« und »persona« spricht. Der Wechsel von »substantia« zu »essentia« hängt mit der im Folgenden zu schildernden Entwicklung des trinitarischen Dogmas zusammen. Die Formel der Orthodoxie wird am Ende lauten: mia usia, treis hypostaseis (ein Wesen, drei Hypostasen). Da sich im Verlauf der Streitgespräche herausstellte, dass das westliche »substantia« mit dem östlichen »hypostasis« verwechselt wurde, kam der Westen dem Osten dahingehend entgegen, dass er anstelle von »substantia« »essentia« zum Ausdruck der Einheit Gottes gebrauchte: Schon in einem Schreiben von Papst Damasus an die östlichen Bischöfe ist von der »trinitas coaeternae et unius essentiae« (die Trinität eines gleichewigen und einzigen Wesens) die Rede (FD 127). Augustin ersetzte vollends den »problematischen Begriff der Substanz durch Wesen (essentia)«, »um den Eindruck zu vermeiden, die göttlichen Eigenschaften wären bloße Akzidentien.« (WDH 49).

Auch der Osten kam dem Westen entgegen: »Weil die Bischöfe des Ostens sahen, dass der Westen Probleme mit der Rede von drei Hypostasen hatte, versuchten sie, dieselbe Lehre in andere Begriffe zu fassen und umschrieben Vater, Sohn und Geist als drei Personen (prosopa) oder behelfsmäßig als drei ›Dinge‹ (pragmata - im Sinne von Entitäten) - so in der sog. Ekthesis makrostichos, dem ›langzeiligen Bekenntnis‹ aus dem Jahr 344 (überliefert bei Athanasius, de synodis 26).« (FD 97). Aber das ist ein Vorgriff. Ich werde nun den Entwicklungsgang beschreiben, der im engeren Sinne zum trinitarischen Dogma des 4. Jahrhunderts führte.

4. Die Logoschristologie der Apologeten

Die Apologeten wollten den christlichen Glauben in der gelehrten, heidnischen Welt plausibel machen. Daher verbanden sie das Christusgeschehen, ein historisches Geschehen, mit der philosophischen Logoslehre. Durch diese Identifikation des Sohnes, der auch im Johannesevangelium als ein Teil der Geschichte geschildert wird, mit dem vorweltlichen Logos ging die Personvorstellung auf eben diesen Logos über. Das war der entscheidende Schritt, der schließlich zur dreipersönlichen Trinitätslehre und ihrer allmählich immer grobsinniger werdenden Anschauung führte. An sich ist die Verbindung des Sohnes mit dem Logos ja schon im Neuen Testament vorhanden, nämlich in dem Prolog des Johannesevangeliums (1,1-18). Dieser Text ist die neutestamentliche Legitimation der Präexistenzchristologie. Jedoch sollte nicht übersehen werden, dass dieser Logos noch nicht in dem Sinne eine Person ist, wie es der fleischgewordene (oder Person gewordene) Logos, das heißt der Jesus des anschließenden Evangeliums, ist. Die naive Verlagerung des Personbegriffs in den vorweltlichen, metaphysischen Raum hat das trinitarische Denken in unsagbare Schwierigkeiten verwickelt, aus denen es sich bis heute noch immer nicht befreien konnte.

5. Origenes: Die Lehre von den drei Hypostasen

Origenes, um 185 in Alexandrien geboren, gehört zu den Logostheologen. Sein wichtigster Beitrag zur Entwicklung des trinitari-

schen Dogmas war seine Hypostasenlehre, das heißt die antimodalistische Verwendung des Begriffes »hypostasis« zur Betonung der eigenständigen Wirklichkeit von Vater, Sohn und Geist. Daraus wurde später die Vorstellung dreier göttlicher und gleichrangiger Personen von Ewigkeit her.

Origenes sprach von der ewigen Zeugung des Sohnes: »Denn (diese) Zeugung ist ebenso ewig und immerwährend (aeterna ac sempiterna generatio) wie die Zeugung des Glanzes durch das Licht.« (De princ. I 2,4). Der Sohn war daher »niemals nicht« (De princ. IV 4,1).[135] Im Unterschied zu den früheren Logostheologen gab Origenes keinen Zeitpunkt für das Hervorbringen des Logos aus Gott an. Während die meisten Apologeten die Zeugung des Sohnes im Zusammenhang mit der Weltschöpfung gesehen hatten, lehrte Origenes, dass sie dem Vater von Ewigkeit her zugehöre. Diese Ansicht hat sich innerhalb der Kirche durchgesetzt. Nach Swedenborg ist jedoch »der Gedanke, Gott habe seinen Sohn von Ewigkeit her geboren« »widernatürlich und widervernünftig« (WCR 26; zur Begründung siehe WCR 23).

Der Sohn ist nach Origenes »der zweite Gott (ho deuteros theos)« (C. Cels. V,39); er ist »der Zahl nach vom Vater verschieden«[136] und »ein anderer in Hinsicht auf das Sein und die Substanz des Vaters«[137]. Die Vorstellung einer zweiten göttlichen Person ist hier also präfiguriert. Jedoch ist mit der origenistischen Hypostasenlehre noch der Subordinatianismus verbunden[138], das heißt die Unterordnung der Hypostase des Sohnes unter der des Vaters, so

---

135 Auch in De princ. I 2,9 heißt es von der Weisheit: »Es gibt aber keine (Zeit), zu der sie nicht war.«

136 In Ioh. X,37,246, nach Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Tübingen 1968, Seite 151.

137 De or. 15,1, nach Friedrich Loofs, a.a.O., Seite 151.

138 Hierüber herrscht jedoch keine Einigkeit. Für Adolf Martin Ritter ist »der Subordinatianismus oder Inferiorismus bei Origenes so breit belegt«, dass daran »wohl nicht zu zweifeln ist.« (HDThG I.128). Alfred Adam meint hingegen: »Über das Verhältnis des Logos zum Vater denkt Origenes nicht subordinatianisch, da er eine Substanzminderung des Logos ablehnt« (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 1, 1985, Seite 190).

dass der Tritheismus noch durch die Idee der Oberherrschaft des Vaters abgeschwächt erscheint. Beseitigt wurde der Subordinatianismus erst durch das nizänische »homousios (wesenseins)«, das sich gegen erhebliche Widerstände schließlich im 4. Jahrhundert durchsetzte.

Die Dreihypostasenlehre konnte (gegen den modalistischen Monarchianismus) die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist deutlich (aber eben auch gefährlich deutlich) zum Ausdruck bringen. Die Betonung der Dreiheit wird denn auch in der Nachfolge des Origenes zum Kennzeichen der trinitarischen Denkversuche des Ostens werden. Das große Defizit der Dreihypostasenlehre besteht jedoch darin, dass sie die Einheit Gottes nur sehr blass und wenig überzeugend darstellen kann. Im Grunde genommen bietet Origenes nur die Einheit der Gesinnung der drei Hypostasen an: Der Vater und der Sohn sind zwar »hinsichtlich der Wesenheit zwei Wirklichkeiten (dyo te hypostasei pragmata), eins jedoch hinsichtlich der Einmütigkeit, der Übereinstimmung und der Selbigkeit des Willens.« (C. Cels. VIII,12). Doch das ist zu wenig. Swedenborg urteilte: »Der Begriff der Eintracht (unanimitas), stimmt nicht mit der Einheit Gottes überein, sondern mit einer Mehrheit (von Göttern), weil er auf der Übereinstimmung mehrerer (consensus plurium) beruht, von denen jeder aus sich und für sich beistimmt.« (WCR 25). So läuft das Dreihypostasenmodell also bestenfalls auf eine einmütige »Triarchie« (Herrschaft von Dreien) hinaus (WCR 171).

Doch zunächst wurde ein anderes Problem virulent. Schon Origenes konnte den Sohn gelegentlich (mit Spr. 8,22 und Kol 1,15) als erstes Geschöpf einstufen.[139] Arius radikalisierte diese

[139] »Wenn aber der Sohn Gottes, ›der Erstgeborene aller Schöpfung‹ (Kol 1,15), erst vor kurzer Zeit, wie wir glauben, Mensch geworden ist, so ist er doch deshalb durchaus nicht ›neu‹. Denn die heiligen Schriften kennen ihn als das älteste aller geschaffenen Wesen und wissen, dass zu ihm Gott, als er den Menschen schaffen wollte, die Worte gesprochen hat: ›Lasset uns einen Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis‹ (Gen 1,26).«

Tendenz der subordinatianischen Hypostasenlehre.

6. Arius von Alexandrien

Der Presbyter Arius aus Alexandrien (um 280 - 336) gab als Irrlehrer den Anstoß zur Vollendung des trinitarischen Dogmas. Er betrachtete den Logos nur als ein Geschöpf Gottes. Als biblische Belegstelle diente Spr. 8,22, wo die Weisheit Gottes sagt: »Der Herr schuf mich als Ursprung seiner Wege für seine Werke.« Dementsprechend habe es eine Zeit gegeben, während der noch kein Logos vorhanden war. Arius sagte: »[Auch] ist der Logos Gottes nicht immer gewesen, sondern [irgendwann einmal] aus dem Nichts entstanden.«[140] »Seine Lehre bedeutete eine Zuspitzung und Radikalisierung der älteren Logostheologie, und sie verschärfte das Moment der Subordination, das dieser Theologie schon früher inhärent gewesen war, indem sie die heilsökonomische Subordination ontologisch explizierte« (FD 55). Nach Adolf Martin Ritter ist der Arianismus als ein »aus den Fugen geratener Origenismus« zu verstehen.[141]

Swedenborg erwähnt Arius vor allem in der WCR (133, 137, 159, 174, 380, 632, 636, 637, 638) und sagt, dass dieser Ketzer »die Gottheit Jesu Christi leugnete« (WCR 632). Sogar bei Jakob Lorber wird auf ihn hingewiesen: »Ein gewisser, vorher rechtschaffener Mann, namens Arius, war gar ein berüchtigter solcher falscher Prophet und Evangelist. Dieser behauptete am Ende sogar, daß er vom Geiste Gottes dazu aufgefordert worden sei, den Menschen klärlichst darzutun, daß Christus kein Gott, sondern nur ein ganz gewöhnlicher Prophet war und er (Arius selbst) es nun auch sei, so gut wie Christus!« (Himmelsgaben II, 23.2.1843, Nr. 5). Interessant ist an dieser Darstellung besonders der Schluss. Demnach

(C. Cels. V,37). Siehe auch »Geschöpf (ktisma)« als Bezeichnung für den Sohn in De princ. IV 4,1 Fr.32 (Iustinianus).

140 Hans-Georg Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328, Urkunde 4b.

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

könnte die Abwertung Christi (die Geschöpflichkeitsaussage) mit einer Aufwertung des Arius verbunden gewesen sein.

7. Das Konzil von Nizäa

Kaiser Konstantin griff in den arianischen Streit mit einer Einladung zu einer »ökumenischen«, das heißt das ganze Reich umfassenden Synode ein, die aus praktischen Gründen in der kaiserlichen Sommerresidenz im kleinasiatischen Nizäa zusammenkommen sollte und im Jahr 325 (19. Juni bis 25. August) dort auch tatsächlich zusammen kam. Von diesem berühmten 1. ökumenischen Konzil sind keine Akten erhalten[142], aber ein Glaubensbekenntnis, das eine unvergleichliche, kaum zu überschätzende Bedeutung und Geltung in den Kirchen der christlichen Welt erlangt hat. Es lautet: »Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und an einen Herrn, Jesus Christus, den Sohn Gottes, aus dem Vater gezeugt, den Einziggeborenen, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht vom Licht, wahrhaftigen Gott aus wahrhaftigem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch den alle Dinge geworden sind, sowohl die im Himmel als auch die auf Erden; der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgekommen und Fleisch geworden ist, Mensch geworden ist, gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist, aufgefahren in die Himmel, und kommen wird um Lebende und Tote zu richten; und an den Heiligen Geist.«[143]

Im Unterschied zum Apostolikum ist im ersten Teil des zweiten Artikels nun ausführlich von der Präexistenz des Sohnes die Rede (vgl. WCR 175). Darin spiegelt sich die Tatsache, dass sich die

---

142 Nach Jakob Lorber ging von dieser Synode auch ein kaiserlicher Impuls zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons aus (Anhang zum Johanneswerk, in: GEJ XI, 5. Auflage 1959, Seite 280ff.). Das ist aufgrund der fehlenden Unterlagen zwar nicht beweisbar, passt aber gut in die Absicht, die der Kaiser mit dieser Reichssynode verband. Es ging ihm nämlich um die Einheit der Kirche.

143 Zitiert nach Bernhard Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, 1986, Seite 59f.

gesamte christologische Debatte seit den Logostheologen auf den vorinkarnatorischen Logossohn konzentriert hatte. Andere Optionen spielten keine Rolle mehr.

Das sogenannte »Dogma von Nizäa« ist »auf den Wider-Spruch zum Arianismus zu beschränken, darauf, daß der Gottessohn nicht dem geschöpflichen Bereich zugehöre, sondern gleichen göttlichen Ranges wie der Vater sei.« (HDThG I,170).[144] Das »homousios«, das schließlich zum Schibboleth der Orthodxie werden sollte, war zunächst nur ein Bestandteil der Absage an den Arianismus, der seinerseits eine »krisenhafte Zuspitzung einer in der theologischen Tradition längst angelegten Tendenz« (HDThG I,150) war. Sein positiver Sinn war unklar. Schon die Übersetzung - wesensgleich oder wesenseins - zeigt die Uneindeutigkeit des »homousios«. »Ist ausgesagt, dass das Wesen (die usia) des Sohnes identisch ist mit dem Wesen (der usia) des Vaters? Radikal weitergedacht könnte das heißen, dass der Sohn identisch mit dem Vater sei - das wäre die monarchianische Lösung ... Man konnte das Adjektiv aber auch anders interpretieren, nämlich so, dass das Wesen des Sohnes dem Wesen des Vaters ganz und gar gleich sei; dann bliebe die Eigenexistenz von Vater und Sohn gewahrt, ja man könnte sogar das Wesen (die usia) des Sohnes vom Wesen (der usia) des Vaters numerisch unterscheiden, obwohl beide vollkommen gleich sind.« (FD 69).

Die treibende Kraft hinter dem Konzil von Nizäa war Kaiser Konstantin. Ihm ging es vor allem um die Einheit der Kirche. Dieses vorherrschende kaiserliche Interesse führte dazu, dass die theologischen Probleme nicht wirklich ausdiskutiert wurden. Daher blieb die eigentliche Kernfrage der Trinitätslehre weiterhin strittig: Sind Vater, Sohn und Geist nun drei verschiedene oder nur einer? Das Konzil hatte diese Frage nicht beantwortet.

---

144 Swedenborg und Lorber sehen im »Dogma von Nizäa« zwar auch einen positiven Sinn, die Einführung der Drei-Personen-Trinität (WCR 174, WCR 597, Himmelsgaben II, 27.4.1842, Nr. 18), aber ganz so weit war man im Jahr 325 noch nicht. Die auf Nizäa folgenden Debatten belegen das zur Genüge.

Vielmehr verdeckte die kaiserlich verordnete Eintracht die nach wie vor vorhandenen theologischen Gegensätze. Sie kamen jedoch in den Entwicklungen nach dem Konzil deutlich zum Vorschein und setzten den nizänischen Glauben schließlich vorübergehend sogar außer Kraft.

Wie bewertete Swedenborg das »Dogma von Nizäa«? Zwar widersprachen die versammelten Bischöfe vehement und zu Recht dem Arianismus (der Leugnung der Göttlichkeit des Erlösers), »aber indem sie den Wolf (den Arianismus) vermeiden wollten, stießen sie auf den Löwen (den Tritheismus), oder, wie es in einem Sprichwort heißt: Wer die Charybdis vermeiden will, fällt der Skylla zum Opfer.[145] Das geschah, indem sie sich einen Sohn von Ewigkeit (= den präexistenten, personhaft gedachten, göttlichen Sohn) (ein)bildeten, der herabgekommen sei und das Menschliche angenommen habe, und das in dem Glauben, dem Herrn auf diese Weise die Göttlichkeit bewahrt und wiederhergestellt zu haben. Sie wußten jedoch nicht mehr, dass Gott selbst, der Schöpfers des Universums, herabgekommen ist, um der Erlöser und so von neuem Schöpfer (der neuen Schöpfung) zu werden« (WCR 637). Was für eine Tragik! In der Absicht die Göttlichkeit des Kyrios gegenüber einer schrecklichen Irrlehre bewahren zu wollen, verdunkelte man sie für die folgenden Jahrhunderte bis heute, bis zum Siegeszug des Materialismus, des Nihilismus und des totalen Diesseitsglaubens mit seinen trügerischen Verheißungen. Swedenborg zufolge sind das alles Spätfolgen von Nizäa (WCR 4, 173). Damals ging die apostolische Kirche innerlich unter, obwohl sie äußerlich betrachtet mit der konstantinischen Wende gerade erst anfing aufzublühen.

---

145 Skylla war ein Ungeheuer, das Seeleute in der Straße von Messina verspeiste. Charybdis war ein Strudel an der Westseite der nördlichen Einfahrt in diese Straße. Daher steht die Redewendung »zwischen Skylla und Charybdis« für eine Situation, in der man sich zwischen zwei Gefahren befindet. Weicht man der einen aus, begibt man sich in die andere.

8. Die nachkonziliaren Entwicklungen

Die Zeit zwischen dem Konzil von Nizäa 325 und dem von Konstantinopel 381 fasse ich in zwei Abschnitte zusammenfassen. Zuerst betrachten wir die nachkonziliaren Entwicklungen: der Osten distanzierte sich vom nizänischen Symbolum, die theologische Spaltung des Reiches wurde offenbar (Ein-Hypostasen-Lehre im Westen gegen Drei-Hyypostasen-Lehre im Osten), und durch das homöische Reichsdogma von 359 wurde das Nizänum auch offiziell außer Kraft gesetzt. Danach betrachten wir die Sammlung der Neunizäner, das heißt die vorkonzilliaren Entwicklungen, die dem Nizänum von 325 schließlich doch noch im Konzil von Konstantinopel 381 zum Durchbruch verhalfen.

Der Osten distanzierte sich vom nizänischen Symbolum. Euseb von Cäsarea und Euseb von Nikomedien waren mit dem Ergebnis des Konzils nicht zufrieden. Aufgrund ihrer Erfahrungen mit Konstantin war den beiden Bischöfen allerdings klar, dass direkte Opposition gegen das kaiserliche Konzil sinnlos bzw. sogar gefährlich wäre. Daher waren sie bestrebt, das Symbolum auf indirektem Wege zu überwinden, indem sie nach und nach die unliebsamen nizänischen Bischöfe aus ihrem Amt vertrieben.

Markell von Ankyra durchschaute diese Taktik jedoch und holte den Streit auf die theologische Ebene zurück. Da er für seine Theologie das nizänische Glaubensbekenntnis in Anspruch nahm, war es für die östlichen Bischöfe diskreditiert. Markells Theologie war eine Neuauflage des monarchianischen Anliegens. Wie den Monarchianern Anfang des 3. Jahrhunderts ging es auch Markell ganz zentral um die Einheit Gottes bzw. um den Nachweis, dass der Schöpfergott des Alten Testaments und der Erlöser nicht zwei, sondern ein und derselbe Gott sind. Die Einzigkeit Gottes drückte er mit vielen Begriffen aus: Er nannte Gott eine »monas«, d.h. eine Einheit, er sprach von der einen göttlichen »usia« (dem einen göttlichen Wesen) und der einen göttlichen Hypostase. Er ging sogar so weit, auch von dem einen göttlichen »prosopon«, also der einen göttlichen Person zu sprechen (FD 78).

Er konnte die römische Gemeinde für seine theologische Position einnehmen. Denn in der römischen Theologie gab es ja seit über hundert Jahren die monarchianische Tendenz, die Einheit Gottes zu betonen. Zum anderen kam hier das Sprachenproblem zum Tragen. Das lateinische Äquivalent für den griechischen Begriff »hypostasis« war »substantia« Die beiden Wörter entsprechen sich etymologisch in etwa (hypo-stasis entspricht sub-stantia). Die Übersetzung ist also an sich nicht falsch, aber der Bedeutungsgehalt ändert sich bei der Übertragung ins Lateinische. Wenn in der östlichen Theologie von zwei Hypostasen die Rede war, so lief das im Lateinischen auf die Substanzverschiedenheit von Vater und Sohn hinaus. Demgegenüber hatte bereits der erste lateinische Trinitätstheologe, Tertullian, das Schlagwort der »una substantia« geprägt. Von daher fiel es Markell nicht schwer, die römische Gemeinde gegen seine Widersacher zu mobilisieren.

Die trinitätstheologische Position des Ostens ist demgegenüber als Drei-Hypostasen-Lehre und als gemäßigter Subordinatianismus zu kennzeichnen. In der 2. antiochenischen Formel der Kirchweihsynode von 341 heißt es, die Taufe erfolge auf den Namen »des Vaters, der in Wahrheit Vater ist, des Sohnes, der in Wahrheit Sohn ist, und des Heiligen Geistes, der in Wahrheit Heiliger Geist ist. Die Namen (Vater, Sohn, Geist) sind nicht einfachhin und ohne Aussagekraft gesetzt, sondern bezeichnen exakt die je eigene Hypostase eines jeden der Genannten, und außerdem die Rangordnung (griech. taxis) und Herrlichkeit (eines jeden), so dass sie der Hypostase nach drei, der Harmonie (griech. symphonia) nach eins sind.« Die Dreiheit wird betont, die Einheit hingegen kann (ähnlich wie schon bei Origenes) nur als »Harmonie« gedacht werden.

Die Bischofsversammlung von Serdica 342 sollte ein Reichskonzil werden, doch die Bischöfe des Ostens reisten schon bald wieder ab. Die verbliebenen Bischöfe des Westens stellten der Drei-Hypostasen-Lehre des Ostens die Ein-Hypostasen-Lehre entgegen. Im sog. Sedicense ist der Einfluss Markells unverkennbar. Es bedeutete eine Neuinterpretation des nizänischen Glaubens. Er

wurde fortan im Westen mit der Ein-Hypostasen-Lehre in Verbindung gebracht. Das ist die altnizänische Position.

Konstantius II. (337-361, ab 351 Alleinherrscher) konnte sich ab 353 der Durchsetzung seiner religionspolitischen Ziele widmen. Sein Interesse galt der Einheit der Kirche, seine diesbezügliche Leistung war die Einführung des homöischen Reichsdogmas von 359, das bis 381 Bestand hatte. Seit Konstantius die Religionspolitik des Reiches bestimmte, schien die Mehrheitsfraktion der östlichen Bischöfe im Ringen um die Trinitätstheologie die Oberhand zu behalten. Nun aber zeigte sich, dass der gemeinsame Widerstand gegen die Nizäner und die markellianisch eingefärbte Theologie des Westens der stärkste Zusammenhalt des Ostens gewesen war. Denn ausgerechnet jetzt, da von außen keine Bedrohung mehr zu erwarten war, zerfiel die Mehrheitsfraktion in verschiedene Parteien, die die Lehre von den drei Hypostasen und der Subordination des Logos unter dem Vater ganz unterschiedlich auslegten.

Die Forschung unterscheidet die Neoarianer oder Anhomöer, die Homöusianer und die Homöer. Worum handelt es sich hierbei? Die Anhomöer, zu nennen sind Aëtius und sein Schüler Eunomius, sagten: Das Wesen des Vaters ist das Ungezeugtsein (gr. agennesia), das Wesen des Sohnes hingegen ist das Gezeugtsein. Folglich ist das Wesen des Sohnes dem des Vaters ungleich oder unähnlich (gr. anhomoios). Daher heißt diese neoarianische Gruppe Anhomöer. Die Homöusianer, deren Wortführer Basilius von Ankyra und Georg von Laodicea wurden, zogen aus dem Gezeugtsein des Sohnes einen vollkommen anderen Schluss. Denn die Zeugung bringe immer eine Nachkommenschaft hervor, die dem Wesen des Zeugenden gleich ist, also gelte der Satz: »Der Sohn ist dem Vater dem Wesen nach gleich bzw. ähnlich (gr. homoios kat' usian)«. Man kann die Relation des Sohnes zum Vater auch mit dem Adjektiv »homoi-usios« ausdrücken, weshalb die Vertreter dieser Lehre Homöusianer genannt werden.

Der Streit drehte sich also um die Gleichheit oder Ungleichheit des Wesens. Daher sah nun Konstantius, beraten durch seine Hofbi-

schöfe, den Ausweg darin, den Gebrauch von »usia« (Wesen) zu verbieten. In der 2. sirmischen Formel von 357 heißt es dementsprechend: »Die Frage nach dem Wesen (von Vater und Sohn), das griechisch usia genannt wird, hat etliche in Aufregung versetzt, namentlich die Diskussion um das homo-usios oder das homoi-usios. Deshalb soll dieser Sachverhalt überhaupt nicht mehr erwähnt werden und niemand soll darüber predigen, und zwar aus dem Grund, weil er in den heiligen Schriften nicht behandelt wird, weil er über menschliche Erkenntnis hinausgeht und niemand die Geburt des Sohnes erklären kann ... Offensichtlich weiß nur der Vater, wie er seinen Sohn gezeugt hat, und der Sohn, wie er vom Vater gezeugt wurde.« (FD 104). Dieser Lösungsversuch, usia zu eliminieren, führte schließlich zum homöischen Reichsdogma von 359. Im Symbolum von Konstantinopel 359 heißt es nur noch: »Gezeugt wurde er als Eingeborener, als einziger allein aus dem Vater, Gott von Gott, dem Vater gleich (bzw. ähnlich), der ihn gezeugt hat, gemäß der Schrift; seine Entstehung kennt niemand als allein der Vater, der ihn zeugte«. (FD 110). Es wurde also nur noch behauptet, dass der Sohn dem Vater (irgendwie) gleich oder ähnlich (homoios) sei. Für die Trinität sollten die Begriffe usia und hypostasis nicht mehr verwendet werden.

9. Der Weg in die nizänische Formelorthodoxie

Das homöische Reichsdogma erwies sich allerdings als Episode. Im Jahr 362 durfte Athanasius aus der Verbannung (wieder einmal) in seine Bischofsstadt, nach Alexandrien zurückkehren. Damit begann eine Sammelbewegung von Gruppen um den nizänischen Glauben, die schließlich zur dauerhaften Durchsetzung desselben führen sollte. Athanasius knüpfte die Verständigung zwischen den (Alt-)Nizänern und der neuen Gruppe der dem Nizänum gegenüber aufgeschlossenen Homöer bzw. Homöusianer (Neunizäner) nur an wenige fundamentale Bedingungen: 1. Verwerfung des Arianismus und des Sabellianismus; 2. Anerkennung des Nizänums als alleiniger Bekenntnisgrundlage; 3. dazu eine ergänzende Verwerfung der Behauptung, dass der heilige Geist

ein Geschöpf sei (gegen die Pneumatomachen) und 4. Gleichwertigkeit der recht verstandenen Rede von einer Hypostase bzw. Usia und drei Hypostasen in der Trinität.

Die Sammlung der Gruppierungen, die dem Nizänum aufgeschlossen gegenüberstanden, vollendeten die »drei großen Kappadokier«: Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Bislang hatte man die Begriffe »Hypostase« (hypostasis) und »Wesen« (usia) synonym verwendet. Basilius führte demgegenüber eine begriffliche Differenzierung ein: »Wesen« sollte sich auf das beziehen, was Vater und Sohn gemeinsam ist, das Allgemeine, während »Hypostase« das Besondere von Vater und Sohn bezeichnen sollte. Damit war die neunizänische Sprachregelung gefunden, die vom 2. ökumenischen Konzil 381 in Konstantinopel übernommen und dogmatisiert wurde: ein Wesen in drei Hypostasen (mia usia, treis hypostaseis). Die Formel vereinigte das westliche und das östliche Anliegen, das Interesse an der Einheit Gottes und der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist.

Allerdings zeigen die Ausführungen des Basilius in seinen Briefen, dass hinter der Eleganz dieser Formel die dreipersönliche Gottesvorstellung und somit der Tritheismus lauerte. In seinem 38. Brief schrieb er: »Von all den Bezeichnungen haben die, die für eine Reihe (der Zahl nach) verschiedene Dinge passen, eine mehr allgemeine Bedeutung, wie z.B. das Wort Mensch. Der dieses Wort ausspricht, redet damit von der allgemeinen Natur, bezeichnet aber nicht irgendeinen Menschen, der mit diesem Namen eigens gekennzeichnet würde. So ist z.B. Petrus nicht mehr Mensch als Andreas, Johannes und Jakobus.« (38,2). »Wesen und Hypostase (usia kai hypostasis) unterscheiden sich ebenso voneinander wie das Allgemeine vom Besonderen, wie z.B. das Lebewesen von einem individuellen Menschen.« (236,6). Demnach verbirgt sich hinter »usia« die Vorstellung der Gattung und hinter »hypostasis« die eines individuellen Vertreters dieser Gattung. Wie Andreas, Johannes und Jakobus zur Gattung Mensch gehören, so Vater, Sohn und Geist zur Gattung Gott. Die Einheit Gottes entpuppt sich als »Gemeinschaft« (38,4). Dieses prinzipi-

elle Defizit der Drei-Hypostasen-Trinität wurde im Verlauf der dogmengeschichtlichen Entwicklung durch allerlei Hilfskonstruktionen allmählich immer mehr kaschiert, doch es konnte nie beseitigt werden. Ich will das nicht ausführen, sondern mich dem Abschluss der Entwicklung des trinitarischen Dogmas zuwenden, dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, das bis in die Gegenwart hinein die Christenheit eint wie kein zweites Bekenntnis.

10. Das Konzil von Konstantinopel

Das sog. 2. ökumenische Konzil von Konstantinopel 381 war eigentlich nur eine Synode der neunizänisch orientierten Bischöfe des Osten; als ökumenisch wurde es aber später zusammen mit den Kirchenversammlungen von 325, 431 und 451 rezipiert. Und das berühmte Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ging nur deshalb nicht verloren, weil es siebzig Jahre später auf dem Konzil von Chalzedon 451 neben dem Nizänum als normativer Text übernommen wurde.

Das große Glaubensbekenntnis von 381 orientiert sich im Artikel eins (vom Vater) und zwei (vom Sohn) weitgehend am nizänischen Symbolum. Der dritte, vorwiegend pneumatologische Artikel ist jedoch neu formuliert, und zwar im Hinblick auf die Pneumatomachen (= Geistbekämpfer), die die Gottheit des heiligen Geistes bestritten. Verschiedene Formulierungen umschreiben im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel die göttliche Würde des Geistes, ohne allerdings seine Homousie mit dem Vater und dem Sohn auszusagen. Das Bekenntnis von 381 lautet:

»Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn ist alles geschaffen. Für uns Menschen und zu unserm Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden. Er wurde

für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am dritten Tag auferstanden nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel. Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten. Und an die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche. Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt. Amen.«

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

Damit waren die ökonomische Trinitätslehre und der Subordinatianismus endgültig überwunden, und das Bekenntnis zum in sich selbst dreifaltigen Gott etabliert (immanente Trinitätslehre). Fortan galt das Dogma von der einen Wesenheit in drei Hypostasen oder Personen. Diesem Dogma setzte Swedenborg seine Formulierung von WCR 2 entgegen: »Gott ist dem Wesen (essentia) und der Person (persona) nach Einer.« Damit war der Grundsatz für eine vollkommene Umgestaltung der gesamten christlichen Theologie gegeben und das Werden einer neuen Kirche eingeleitet.

8. Januar 2007

Lorbers Relecture der swedenborgschen Kyriologie

1. Das Relecturemodell

Eine Relecture liegt dann vor, wenn ein erster Text von einem zweiten aufgegriffen und dabei in einen anderen Zusammenhang gestellt wird. Der erste Text wird von dem zweiten also nicht nur repetiert, sondern vor allem auch rekontextualisiert und reinterpretiert. Der erste Text ist im vorliegenden Fall derjenige Swedenborgs, und der zweite ist derjenige der Neuoffenbarung durch Lorber. Indem wir das Verhältnis zwischen Swedenborg und Lorber als Relecture charakterisieren, wollen wir der Beobachtung gerecht werden, dass Lorber die swedenborgsche Gedankenwelt zwar einerseits fast vollständig übernimmt, sie aber andererseits zu einem Bestandteil eines deutlich anderen Systems macht. Diese widersprüchliche Beobachtung lässt sich gut mit dem Relecturemodell beschreiben.[146]

Wenn ich das Wesen der Relecture mit einem Diktum Swedenborgs charakterisieren sollte, dann könnte ich kaum ein besseres wählen als das folgende: »Das Bestehen ist ein ständiges Entstehen« (HG 6482). Dieses Diktum gilt auch für Wahrheiten; auch sie bestehen nur, indem sie ständig neu entstehen. Denn jeder Mensch, jede Generation und jede Zeit müssen sich die Wahrheiten, die aus der Vergangenheit ans Gestade der Gegenwart gespült werden, neu aneignen, müssen sie als *ihre* Wahrheiten erkennen und somit in *ihrem* Gemüt neu erstehen und entstehen lassen.[147] Nicht die Wahrheit als solche ist einem ständigen Entstehen unterworfen, wohl aber ist es die in den menschlichen Gemütern angepflanzte, die dort gedachte und ständig neu

146 Erstmals hatte ich das Relecturemodell auf die Schöpfungslehre angewandt, siehe: »Die Schöpfungslehre als Beispiel einer Relecture Swedenborgs durch Lorber«, in OT 2 (2013) 66–104.

147 Vgl. Goethe: »Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.«

durchdachte Wahrheit. Mit dieser aktiven persönlichen Aneignung des Überkommenen ist immer auch eine Modifikation des Ererbten verbunden. Sie ergibt sich aus den veränderten Zeitumständen. Das ständige Entstehen verändert also das Bestehende nach und nach. Deswegen sagte ein anderer, großer Denker, der Vorsokratiker Heraklit: »Man kann nicht zweimal in denselben Fluss hinabsteigen«. Wie ich im Folgenden zeigen werde, gilt diese einfache Wahrheit auch für Offenbarungen. Obwohl es nur *eine* Wahrheit gibt, kann anscheinend auch Gott nicht zweimal dieselbe Wahrheit sagen. Den Wächtern über die in Stein gemeißelten Dogmen wird das nicht munden; alle anderen aber haben Freude an diesem Spiel der Wahrheit mit ihren eigenen Gewächsen[148].

Wenn man das Wesen dieses reinterpretierenden und modifizierenden Aufgreifens eines Vorgängertextes durch einen nachfolgenden Geist verstanden hat, dann wird man auch die Schrittfolge und Gliederung, die im Folgenden zur Anwendung kommt, verstehen und nachvollziehen können. Zuerst sind die Grundzüge der Kyriologie des Basistextes, die Grundzüge der swedenborgschen Kyriologie, zusammenzufassen. Anschließend ist Lorber als Swedenborgianer darzustellen, das heißt Lorber, insofern er das swedenborgsche Gedankengut übernommen hat. Das ist die swedenborgsche Rezeptionsschicht in dieser Neuoffenbarung. Wer allerdings aufgrund dieser Schicht glaubt, Lorber sei nur ein Swedenborgianer, nur eine Neuauflage des Altmeisters aus dem 18. Jahrhundert, der wird schnell und gründlich enttäuscht werden. Das zeigt der dritte Schritt, der die Einschmelzung des swedenborgschen Systems in den Gesamtzusammenhang der lorberschen Fassung des neuen Jerusalems thematisiert. Die Relecture ist eben kein mechanischer, sondern ein kreativer Aneignungsprozess.

---

148 Swedenborg erblickte in den Pflanzen ein irdisches Abbild für die Wahrheiten, insofern sie etwas Organisches sind, das wächst und sich nach einem bestimmten Bauplan über die Zeiten hinweg verändert.

Abschließend noch eine Bemerkung zu dem von mir verwendeten, aber bisher ungebräuchlichen Begriff *Kyriologie*. Er ist von dem im Neuen Testament auf Jesus Christus bezogenen griechischen Wort *Kyrios* abgeleitet, das in den deutschen Übersetzungen mit Herr wiedergegeben wird. *Kyriologie* bedeutet daher *die Lehre vom Herrn*. Mit der Verwendung dieses Begriffs möchte ich die etablierte, aber aus neukirchlicher Sicht problematische Unterscheidung von Trinitätslehre und Christologie überwinden. Denn diese Unterscheidung ist bereits der sprachliche Niederschlag einer dogmengeschichtlichen Fehlentwicklung. Man hätte sich nämlich mit der christologischen Frage nie so beschäftigen müssen, wie es geschehen ist, wenn nicht zuvor die trinitarische Frage so gelöst worden wäre, wie sie gelöst wurde. Die Trinitätslehre behandelt die Frage, wie Vater, Sohn und Heiliger Geist *ein* Gott sein können; und die Christologie die Frage, wie die göttliche und die menschliche Natur Christi *eine* Person sein können. Nun ist aber nach Swedenborg das Menschliche oder – formulieren wir es an dieser Stelle mit der dogmengeschichtlichen Tradition – »die menschliche Natur« gleichbedeutend mit dem Sohn (siehe WCR 92). Christologie verschmilzt also mit Trinitätslehre und Trinitätslehre mit Christologie zu einer neuen Einheit. Und um diese sprachlich als solche kenntlich zu machen, wollen wir für das ganzheitliche Nachdenken über den Kyrios Jesus Christus einen dieses Ganze umfassenden Begriff einführen, eben den der Kyriologie. Den Freunden der Theologie des neuen Jerusalems sollte er leicht eingängig sein, denn er ist eigentlich nur die griechische Variante der lateinischen Wortwahl, die Swedenborg selbst verwendete, beispielsweise im Titel seines Werkes »Die Lehre des Neuen Jerusalems vom Herrn«.

2. Grundzüge der swedenborgschen Kyriologie

2.1. Der allgemeine Gottesbegriff

In Bezug auf den allgemeinen oder philosophischen Gottesbegriff unterscheidet Swedenborg das Sein und das Wesen Gottes, *Esse*

und *Essentia*.[149] Grundlegend sind seine Ausführungen in der »Wahren Christlichen Religion«, dort vor allem die Abschnitte 18 bis 24 und 36 bis 47. Im Hinblick auf meine Auseinandersetzung mit der Neuoffenbarung durch Lorber will ich an dieser Stelle nur zwei Dinge hervorheben. Erstens: Die Essentia Dei, das heißt die Essenz, die Seinsqualität oder eben das Wesen Gottes ist Liebe-und-Weisheit, somit eine Dualität, die in Gott aber noch vollkommen *eins* ist. Zweitens: Liebe und Weisheit sind Substanz und Form (GLW 40). Als solche sind Liebe und Weisheit nicht gleichmäßig im Raum verteilt, etwa wie ein sehr feines Gas, sondern sie erscheinen zunächst als ein energetisches Zentrum, das Swedenborg geistige Sonne nennt; von diesem Zentrum strömen Liebe und Weisheit dann als Wärme und Licht allbelebend in alle Räume der Unendlichkeit aus. Die geistige Sonne ist somit der sichtbare Repräsentant des an sich unsichtbaren oder schlechterdings transzendenten Gottes. Sie ist nicht Gott selbst, wohl aber das erste Hervorgehende aus dem unergründlichen Ursein Gottes (GLW 93), weswegen sie zu Recht seit den ältesten Zeiten ein Gottessymbol ist. Wir halten zusammenfassend fest: Im Göttlichen ist schon vor der Fleischwerdung des Logos eine Dualität unterscheidbar, und es hat ein Zentrum.

2.2. Die Neufassung der Trinitätslehre

Nun zum besonderen oder christlichen Gottesbegriff. Swedenborg ist zu einer grundlegenden Neufassung der Trinitätslehre und Christologie vorgestoßen. Sie bringt erstmals die Heilige Schrift konsequent gegenüber dem katholischen Dogma zur Geltung. Das wird gleich am ersten und wichtigsten Grundsatz der neukirchli-

[149] Wir werden später sehen, dass Swedenborg im trinitätstheologischen Zusammenhang den Begriff *essentialia* verwendet. Somit haben wir eine Dreiheit bestehend aus *Esse*, *Essentia* und *Essentialia*. Das sind Ableitungen vom Verb sein (esse). Im Hintergrund steht die Herkunft des Gottesnamens JHWH vom hebräischen Verb sein (siehe WCR 19 und Exodus 3,14). Dass Gott das Sein ist, kommt allerdings auch in der Philosophie vor. Für Thomas von Aquin ist Gott das »ipsum esse (das Sein selbst), der »ipse actus essendi in se subsistens (der reine in sich bestehende Akt des Seins)«.

chen Kyriologie deutlich: Gott ist dem Wesen (essenia) *und* der Person (persona) nach Einer, und dieser *eine* Gott ist Jesus Christus (WCR 2).[150] Die Einheit Gottes kann also angesichts des Christusereignisses nur dann gewahrt werden, wenn Gott auch der Person nach Einer ist, obwohl doch seit dem Auftreten Jesu auf der Weltbühne allem Anschein nach wenigstens zwei Personen im Spiel sind, nämlich der Vater und sein Sohn. Die Brisanz des Grundsatzes der neukirchlichen Theologie besteht darin, dass er in genauer terminologischer Übereinstimmung mit der traditionellen trinitätstheologischen Sprache formuliert ist, und gerade so dem altkirchlichen Dogma frontal widerspricht. Denn die Formel der nizäno-konstantinopolitanischen Orthodoxie[151] lautet griechisch *mia ousia, treis hypostaseis* oder lateinisch *una substantia, tres personae*, wobei *substantia* später durch *essentia* ersetzt wurde.[152] Die nizäno-konstantinopolitanische Formel verwendet demnach ebenfalls die Begriffe Wesen und Person, spricht aber von einem Wesen und drei Personen. Für die neukirchliche Trinitätslehre ist demgegenüber im Unterschied zur altkirchlichen

150 Diesen Grundsatz der neukirchlichen Theologie formuliert Swedenborg an mehreren Stellen in seinem Werk, siehe LG 35, LH 54, GLW 146, DV 262, EO 67, 537, KD 116 usw.

151 Der Begriff nizäno-konstantinopolitanische Orthodoxie meint die Rechtgläubigkeit (= Orthodoxie) auf der Grundlage der Kirchenversammlungen von Nizäa im Jahre 325 und Konstantinopel im Jahre 381. Diese beiden Versammlungen gelten als die ersten beiden ökumenischen Konzile.

152 Die lateinische Terminologie stammt vom Tertullian. Er bezeichnete Vater, Sohn und Geist als *personae* und ihr gemeinsames Gottsein als *substantia*. Die für den Westen später maßgebliche Formel *una substantia, tres personae* hat er so zwar nirgends gebraucht, aber sinngemäß umschrieben. Augustin hat *substantia* durch *essentia* ersetzt. Dazu Roland Kany: »Der Begriff *substantia* erscheint Augustinus nicht wirklich geeignet, Gottes Wesen zu bezeichnen, weil er als Gegenbegriff zu den Akzidentien Veränderbarkeit impliziere, die es in Gott nicht gibt. Darum werde das Wort *substantia* mißbräuchlicherweise auf Gott angewandt, passender sei *essentia*, denn dieses Wort stamme von *esse*, und das Sein komme Gott im eigentlichen Sinne zu. Anderswo vermerkt Augustinus allerdings mit Unbehagen, daß *essentia* ein verhältnismäßig neuer Terminus der lateinischen Sprache sei.« (*Augustins Trinitätsdenken*, 2007, Seite 199).

auch der Personbegriff ein Begriff zur Aussage der Einheit Gottes. Gott kann nur Einer sein, wenn er auch als Person nur Einer ist. Das ist die Grundüberzeugung der neukirchlichen Kyriologie.

Damit zieht Swedenborg die Konsequenz aus der Tatsache, dass »Person« für das neuzeitliche Denken stets mit Subjektivität, Bewusstsein und Wille verbunden ist und somit eine eigenständige, selbstbewusste Instanz bezeichnet.[153] Mehrere Personen desselben göttlichen Wesens kann sich das neuzeitliche Denken daher kaum anders als in Gestalt von drei Repräsentaten derselben Gattung Gott vorstellen.[154] Daher muss man, wenn man glaubhaft sagen will, dass das Christentum eine monotheistische Religion sei, auch sagen, dass es nur *eine* göttliche Person kenne und anbete, nämlich den Kyrios Jesus Christus.

Obwohl Swedenborg also »die Lehre einer Dreiheit von Personen« (KD 30) ablehnt, hat er dennoch eine Trinitätslehre, die nun aber auf der Vorstellung einer »Dreiheit der (einen) Person« (KD 33) beruht.[155] Die drei Elemente der Dreiheit der einen Person bezeichnet er als »essentialia«, was man mit Wesensschichten übersetzen kann: »Diese drei, Vater, Sohn und Heiliger Geist, sind die drei Wesensschichten (essentialia) des einen Gottes.« (WCR 166).[156] Konkret denkt er dabei an Seele, Leib und Wirk-

---

153 Vgl. Wilfried Härle, *Dogmatik*, 2007, Seite 389. Ebenso Swedenborg in *De Athanasii Symbolo* 168: »... Person schließt etwas Getrenntes und von einer anderen Person Verschiedenes in sich«.

154 Anscheinend hatte aber auch schon das antike Denken mit der trinitätstheologischen Verwendung von *persona* Probleme. Augustin lässt zwar die drei Personen als Formel stehen, »damit man nicht in Sprachlosigkeit versinkt« (De trinitate V 9,10), will aber das schon ihm kaum noch durchdringbare Dunkel der Trinität durch die Einführung von *relatio* verständlicher machen.

155 Swedenborg ersetzt also die »trinitas personarum« durch die »trinitas personae« (KD 33).

156 Swedenborgs Trinitätslehre ist nicht *modalistisch*. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind nicht nur drei *Rollen*, die der eine Gott bei der Schöpfung, bei der Erlösung und bei der Wiedergeburt spielt. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind vielmehr drei *Wesensschichten* (essentialia). Allerdings kann Swedenborg auch von drei *Attributen* sprechen, indem er »unter den drei

samkeit (WCR 167). Ein weiteres terminologisches System zur Bezeichnung der drei Wesenselemente des Herrn ist das folgende: »Die Trinität der (einen) Person besteht darin, dass das Göttliche des Herrn der Vater, das Göttlich-Menschliche der Sohn und das Göttlich-Hervorgehende der Heilige Geist ist.« (LH 57). Hier werden uns also nicht Seele, Leib und Wirksamkeit angeboten, sondern das Göttliche, das Göttlich-Menschliche und das Göttlich-Hervorgehende. Im Hinblick auf Lorber ist noch ein drittes System zu nennen, das Vater und Sohn mit dem Guten und Wahren bzw. Liebe und Weisheit in Verbindung bringt: »Beim Göttlichen des Herrn unterscheidet man das göttliche Gute und das göttliche Wahre, wobei das göttliche Gute des Herrn Vater und das göttliche Wahre Sohn genannt wird« (HG 3704). Doch unabhängig davon, welches terminologische System aus welchem Grund in einem bestimmten Zusammenhang gerade zur Anwendung kommt, immer liegt die Vorstellung zu Grunde, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist *ineinander* angeordnet sind. Während man sich auf der Grundlage des alten Glaubens drei übereinander oder nebeneinander angeordnete Personen vorstellen musste[157], stellen wir uns auf der Grundlage des neuen Glaubens nun drei ineinander angeordnete Wesensschichten einer einzigen Person vor. Drei in einer Person – tria (essentialia) in una persona – ist sonach die Formel des neuen Glaubens:

> »Wer von der Gottheit die Vorstellung dreier Personen hat, kann nicht die Vorstellung eines einzigen Gottes haben; auch

Personen drei göttliche, hervorgehende Attribute (tria Attributa Divina procedentia) versteht, nämlich Schöpfung, Erlösung und Wiedergeburt« (WCR 26). Und das tönt dann doch modalistisch. Allerdings wird man, wenn man das Ganze der Theologie Swedenborgs vor Augen hat, von Schichtungen im Kyrios ausgehen müssen.

157 Man kann sich die bisherigen Vorstellungsmöglichkeiten anhand der Ikonographie der Trinität klar machen. Das klassische Beispiel für die übereinander angeordneten Personen ist die Komposition des sog. Gnadenstuhls. Die Komposition der nebeneinander angeordneten Personen hat sich ausgehend von der Illustration des 110. Psalms entwickelt. Dort heißt es: »Spruch des Herrn an meinen Herrn: Setze dich zu meiner Rechten ...«.

> wenn er mit dem Mund sagt, Gott sei einer, so denkt er sich doch drei. Wer aber von der Gottheit die Vorstellung dreier (ergänze: essentialia) in einer Person (trium in una Persona) hat, der kann die Vorstellung *eines* Gottes haben, kann *einen* Gott aussprechen und einen Gott denken.« (HG 10821). »Wer von der Gottheit die Vorstellung Dreier in einer Person (Trium in una Persona) hat, kann die Vorstellung *eines* Gottes haben.« (NJ 289). »Der dreifaltige oder dreieinige Gott ist nicht der eine Gott, wenn er dreifaltig oder dreieinig in drei Personen ist, er ist nur dann der eine Gott, wenn das Dreifaltige oder Dreieinige in einer einzigen Person gedacht wird.« (EO 490).

Da Jesus von JHWH nicht nur inspiriert war, sondern JHWH in Jesus wirklich inkarniert und somit wesenhaft anwesend war, stellt sich die Frage, wie diese Inkarnation innerhalb des anthropologischen Schemas Swedenborgs zu denken ist. Nach ihm besteht der Mensch bekanntlich aus Seele (anima), Gemüt oder Mentalbereich (mens) und Leib (corpus). Oben sagte ich schon, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist mit Seele, Leib und Wirksamkeit in Verbindung gebracht werden (WCR 166f.). Außerdem ist die Seele »das Innerste und Höchste des Menschen« (WCR 8). Daher ist die Annahme naheliegend, dass JHWH in Jesus die Stelle der menschlichen Seele eingenommen hat; und tatsächlich behauptet Swedenborg das:

> Die »Seele« Jesu war »das Göttliche des Vaters (Ipsum Divinum Patris)« (LH 29). »Die Seele des Herrn war JHWH« (HH 86). »Könnte überhaupt noch deutlicher gesagt werden, dass der Herr Seele und Leben aus Jehovah Gott hatte und – da das Göttliche nicht geteilt werden kann – dass das Göttliche des Vaters selbst seine Seele und sein Leben bildete?« (WCR 82). »Die Seele des Herrn war das Leben selbst oder das Sein selbst, das JHWH genannt wird« (HG 2025).[158]

Dass die Seele Jesu JHWH sei, ergibt sich für Swedenborg aus der

[158] Man beachte den Sonderstatus, den die Seele Jesu dadurch erhält. Sie ist demnach nicht, wie die Seele aller anderen Menschen, nur als »Aufnahmegefäß des Herrn« (WCR 712, SK 8) denkbar. Sie ist JHWH selbst und somit göttlich.

Annahme, dass die Seele eines Menschen »aus dem Vater« sei (HG 1815, WCR 92). Daraus folgt zwar zunächst nur, dass die Seele Jesu aus JHWH als seinem Vater (siehe LK 1,32.35) stamme, nicht aber, dass sie JHWH selbst sei, in Verbindung aber mit der Vorstellung, dass »das Göttliche nicht geteilt werden kann« (WCR 82), folgt daraus, dass die Seele Jesu nicht nur göttlich, sondern Gott selbst sei. Die Seele Jesu unterschied sich somit grundlegend von der Seele aller anderen Menschen. Denn normalerweise ist die Seele nur »das innerste oder erste der Aufnahmeorgane im Menschen (intimum seu primum receptaculorum in homine)« (SK 8). Jesu Seele war demgegenüber nicht nur ein Empfänger des Lebens, sondern das Leben selbst (WCR 25).

Da in Jesus kein anderer als JHWH selbst »leibhaftig«[159] anwesend war, kennt Swedenborg keinen von Ewigkeit her geborenen und in Jesus inkarnierten Sohn. Auch in diesem Punkt grenzt er sich von der bisherigen Theologie ab: »Dass ein von Ewigkeit geborener Sohn herabgestiegen sei und das Menschliche angenommen habe, beruht ganz und gar auf einem Irrtum« (WCR 83). Der Sohn ist vielmehr »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte« (WCR 92), das heißt der durch Maria geborene Mensch Jesus in seiner materiellen Leiblichkeit. Zwar muss auch Swedenborg eine Interpretation für den Logos des Johannesevangeliums, der schon »im Anfang« »bei Gott« war, womit dem christlichen Denken die Vorstellung einer uranfänglichen Dualität vorgegeben ist, anbieten, aber er sieht in diesem Logos eben nicht eine zweite, dem *theos* des Prologs gegenüberstehende Person, sondern die göttliche Weisheit (WCR 39). Nur ausnahmsweise und dann in einem uneigentlichen oder unpersönlichen Sinne kann Swedenborg von einem »Sohn Gottes von Ewigkeit her« (HH 86) sprechen; gemeint ist dann aber nicht eine Person, sondern das göttliche

[159] In Christus »wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2,9). Obwohl sich Swedenborg nur selten auf die neutestamentlichen Briefe beruft, ist ihm diese Stelle aus dem Kolosserbrief sehr wichtig. Siehe: EO 294, EL 82, KD 44, 120, WCR 101, 109, 111, 137, 188, 294, 379.

Wahre, insofern es der »Sohn« des göttlichen Guten ist.[160]

Wenn es keinen von Ewigkeit her geborenen Sohn gibt, dann folgt daraus ferner, dass die Trinität erst im Zuge der Heilsgeschichte entstanden ist. Swedenborgs Trinitätslehre ist daher, theologisch gesprochen, eine ö*konomische*, das heißt eine sich im Zuge der Verwirklichung des Heilsplans herausbildende.[161] Sie ist nicht eine *immanente*, das heißt eine schon von Ewigkeit her bestehende Wesenstrinität. Swedenborgs Ablehnung der immanenten und seine Positionierung auf Seiten der ökonomischen Trinitätslehre geht klar aus der folgenden Stelle hervor: »Diese Trinität bestand nicht vor der Erschaffung der Welt, sondern wurde für die Zeit nach der Menschwerdung Gottes vorgesehen und verwirklicht, und zwar im Herrn, unserem Gott, dem Erlöser und Heiland Jesus Christus.« (WCR 170). Das Christusgeschehen ist demnach nicht ein Offenbarungsgeschehen, welches das von Ewigkeit her trinitarische Wesen Gottes nun auch in der Zeit offenbar macht, sondern es ist ein Schöpfungsgeschehen, durch das sich Gott selbst eine neue Dimension seines In-Erscheinung-Tretens schafft, nämlich den Kyrios Jesus Christus.[162]

---

160 Siehe Swedenborg: »Der Sohn Gottes von Ewigkeit her war das Göttlich-Wahre im Himmel« (HH 86). »Unter dem Sohn Gottes von Ewigkeit her ist das Göttlich-Hervorgehende zu verstehen, welches das Göttlich-Wahre, aus dem der Himmel besteht, heißt« (Ath 149). Das Hervorgehen ist auf das Hervorgehen des Göttlich-Wahren aus dem Göttlich-Guten zu beziehen. Dafür spricht die bei Swedenborg mehrfach belegte Formel »Divinum Verum procedens ex Divino Bono« (das aus dem Göttlich-Guten hervorgehende Göttlich-Wahre) (HG 10040).

161 Ökonomisch bedeutet in der theologischen Sprache nicht wirtschaftlich, sondern ist von dem neutestamentlichen Gebrauch von *oikonomia* abgeleitet, dass dort die Heilsveranstaltung, die Heilsordnung oder den Heilsplan Gottes bezeichnen kann (Eph 1,10; 3,9).

162 Dass das Christusgeschehen ein Schöpfungsgeschehen ist, zeigt der Prolog des Johannesevangeliums an, indem dort der Logos auftaucht, der als Schöpfungsmittler vorgestellt wird und über die alttestamentliche, personifizierte Weisheit auf das Sprechen Gottes in Genesis 1 zurückweist. Außerdem sind die ersten Worte des Prologs »am Anfang« »eine klare Anspielung auf Genesis 1,1 ... Es wird also vom Gott Israels und von seiner Schöpfung

2.3. Die Neufassung der Christologie

Das Schöpfungsgeschehen in und an der Person Jesu bezeichnete Swedenborg als Verherrlichung (glorificatio). Mit dieser Wortwahl lehnte er sich an das Johannesevangelium an, wo der Sohn immer wieder von seiner Verherrlichung spricht. Da das griechische *doxa* über die Septuaginta[163] auf das hebräische *kabod* zurückweist, das dem Bibelkundigen in der Verbindung kabod JHWHs (Herrlichkeit JHWHs) bekannt ist, meint das johanneische Verb *doxazein* (verherrlichen) den Vorgang der Aufnahme Jesu in die Herrlichkeit JHWHs, sein Eingehen in die Wesenssphäre des Göttlichen oder kurz seine Vergöttlichung. So jedenfalls deutete Swedenborg dieses Verb: »Wenn vom Herrn die Rede ist, dann meint Verherrlichung die Vereinigung seines Menschlichen mit dem Göttlichen, und verherrlichen meint göttlich machen« (NJ 300). Aus dem Menschen Jesus von Nazareth wurde der Kyrios oder Adonai[164] Jesus Christus.

Diese Erkenntnis ist ein theologiegeschichtlicher Durchbruch, denn erstmals wird durch sie eine Entwicklung in der Person Jesu sichtbar. Die bisherige, *statische* Zweinaturenchristologie wird zugunsten einer *dynamischen*, prozesshaften Verherrlichungs-

---

die Rede sein.« (Jean Zumstein, Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, 1999, Seite 89).

163 Die Septuaginta ist die seit dem 3. Jahrhundert vor Christus entstandene griechische Übersetzung der hebräischen Bibel. Sie ist als Brücke zwischen der hebräischen Sprachwelt und der griechischen Textgestalt des Neuen Testaments von außerordentlicher Bedeutung.

164 Kyrios ist in der Septuaginta – das ist die Bibel der griechisch-sprechenden Christen der ersten Stunde – die Übersetzung für den Gottesnamen JHWH. Wenn Jesus also in den Schriften des Neuen Bundes als Kyrios bezeichnet wird, dann bedeutet das: Er, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist für uns Christen JHWH selbst, allerdings nun in einer verherrlichten, das heißt göttlich gemachten Persona humana. In WCR 81 beobachtet auch Swedenborg, dass »der Jehovah des Alten Testaments im Neuen Testament stets ›der Herr‹ heißt«. Und Adonai (= mein Herr) ist eine hebräische Umschreibung für JHWH. Da Juden den Gottesnamen JHWH aus Ehrfurcht vor dessen Heiligkeit nicht aussprechen, wird stattdessen Adonai gelesen.

christologie überwunden.[165] Jesus, der Geborene des lebendigen Gottes, musste erst zu dem werden, der er seit Ostern ist: der Kyrios, das heißt der schaubare Gott, »in dem der unschaubare wohnt wie die Seele im Leib« (WCR 787). Nach der bisherigen statischen Christologie war Jesus von der Krippe bis zum Kreuz wahrer Gott und wahrer Mensch. Eine sich in ihm vollziehende Entwicklung wurde nicht erkannt und nicht gelehrt; im Gegenteil: Jesus war schon bei seiner Geburt wahrer Gott und wahrer Mensch, er war es am Kreuz, am Ostermorgen, und er bleibt es in alle Ewigkeit. Eine Brücke zwischen den beiden Welten des Göttlichen und des Menschlichen konnte somit auch der Erlöser nicht bauen; ja in ihm ist die dauerhafte Trennung der beiden Naturen geradezu für alle Ewigkeiten festgeschrieben. Denn die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, seien zwar in der Person Jesu vereint, aber innerhalb dieses gemeinsamen Raumes bleiben sie eben doch – wie es das Dogma von Chalcedon formulierte[166] – »unvermischt« und »unveränderlich« nebeneinander stehen. Dieser Grundanschauung der Zweinaturenlehre hat Swedenborg vehement widersprochen:

> »Das Menschliche des Herrn ist göttlich. Es ist nicht so, wie man innerhalb der Kirche glaubt, dass es nicht göttlich ist.« (HG 78). »Dass sie aber das Göttliche und das Menschliche des Herrn in zwei Naturen (in binas naturas) unterschieden und sagten, der Herr sei Gott aus der Natur des Vaters und Mensch aus der Natur der Mutter, kam daher, weil sie nicht wußten,

---

165 Die anthropologische Prolongation der Verherrlichungschristologie ist die Lehre von der Wiedergeburt (siehe NJ 185). Wiedergeburt meint in der neukirchlichen Theologie nicht das Sakrament der Taufe (und natürlich auch nicht Reinkarnation), sondern einen lebenslagen, inneren Wandlungsprozess. Die Verherrlichungschristologie erweist sich somit als die Grundsteinlegung des spirituellen oder mystischen Christentums.

166 Das Konzil von Chalcedon im Jahre 451 nach Christus legte den Grundstein für die Zweinaturenlehre. Die zwei Naturen in Jesus Christus werden einerseits, um ihre Unterscheidbarkeit zu wahren, als unvermischt und unverändert, und andererseits, um die Einheit der Person des Erlöser zu wahren, als ungeteilt und ungetrennt bezeichnet. Die Vorstellung ist also die von entmischtem Öl und Wasser in einer gemeinsamen Flasche.

> dass der Herr, als er sein Menschliches völlig verherrlichte, das Menschliche aus der Mutter ablegte und das Menschliche aus dem Vater anzog« (HG 4738)[167].

Swedenborg musste daher nicht nur die trinitarische Formel durch eine neue ersetzen, sondern auch die christologische. In Bezug auf den auferstandenen und in die Sphäre des Göttlichen[168] aufgenommenen Herrn, in Bezug also auf den Kyrios Jesus Christus gilt nicht mehr das chalcedonensische *vere deus, vere homo* (wahrer Gott, wahrer Mensch), sondern das neukirchliche *Divinum Humanum* (das Göttlich-Menschliche), worunter Swedenborg »das verherrlichte Menschliche des Herrn« (HG 5256) bzw. »das Menschliche aus dem Vater« (OE 205) versteht.

Der Herr verherrlichte sein Menschliches durch Versuchungen (WCR 599), das heißt durch »geistige Kämpfe« (EO 215). Die Verherrlichung oder, wie Swedenborg auch sagt, die Vereinigung seines Menschlichen mit dem Göttlichen seines Vaters erfolgte durch die Siege in diesen inneren Kämpfen (LH 33). In den Evangelien ist von den Versuchungen allerdings kaum die Rede, Swedenborg kann nur auf die erste in der Wüste und auf die letzte im Garten Gethsemane bzw. dann am Kreuz hinweisen (HG 1690). Aber aus dem Alten Testament geht hervor, wenn man es im inneren, auf Christus bezogenen Sinn liest, »dass das Leben des Herrn von der frühen Kindheit bis zur letzten Stunde seines Lebens in der Welt eine ständige Versuchung und ein ständiger Sieg war« (HG 1690). Das Leiden am Kreuz ist aus dem Blickwinkel der dynamischen Christologie nicht der Akt der Erlösung gewesen, sondern die letzte und äußerste Versuchung

---

167 Vgl. auch: »Als der Herr sein Menschliches verherrlichte, da zog er das Menschliche aus der Mutter (humanum ex matre) aus und zog das Menschliche aus dem Vater (Humanum ex Patre) an« (HG 10830).

168 Die Sphäre des Göttlichen erscheint im Himmel als Sonne. Seit seiner Himmelfahrt ist der Kyrios in dieser Sonne anwesend, ja man muss sogar sagen: Der Kyrios *ist* hinsichtlich seines Divinum Humanun diese Sonne (HG 9594). Er kann sich freilich auch außerhalb derselben den Engeln des Himmels zeigen und dann in einer ihnen ähnlichen Person (HH 121, GLW 97).

und somit das letzte und äußerste Mittel zur Vereinigung des Menschlichen des Sohnes mit dem Göttlichen seines Vaters (WCR 126). Vor diesem abschließenden Ereignis war zwischen dem Sohn und seinem Vater noch immer eine gewisse Trennung vorhanden, die folglich das Jesusbild in den Evangelien bestimmt. Dort begegnet uns der vorösterliche, irdische Jesus, der sich noch auf dem Weg nach Golgatha und somit auf dem Weg zu seiner Verherrlichung befindet, der also noch nicht der Kyrios ist. Daher ist Vorsicht geboten bei dem Versuch, aus den Evangelien eine Kyriologie abzuleiten, die nicht nur den irdischen Jesus beschreiben will, sondern den erhöhten Kyrios der Christenheit. Die Situation des irdischen Jesus zeichnet sich durch zwei Zustände aus, denjenigen der Entäußerung (exinanitio), Erniedrigung (humiliatio) oder Anbetung (adoratio) auf der einen Seite und denjenigen der Verherrlichung (glorificatio) oder Vereinigung (unitio) auf der anderen Seite.[169] Nur im ersten Zustand sprach Jesus mit JHWH wie mit einem anderen, betete zu seinem Vater im Himmel und konnte im tiefster Not am Kreuz sogar ausrufen: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34). Wer diese beiden Zustände nicht unterscheidet und den Fortschritt Jesu hin zur vollständigen Vereinigung mit dem Urgöttlichen in ihm nicht erkennt, der erliegt schnell der Zweinaturenchristologie, die jedoch mehr den irdischen als den ewigen Jesus beschreibt und somit den Werdegang mit dem Ergebnis verwechselt.

3. Die swedenborgsche Rezeptionsschicht

Lorber ist nun als Swedenborgianer darzustellen. Dass er mehr als nur ein solcher ist, das wird im nächsten Abschnitt zu zeigen sein. Hier jedoch reduzieren wir ihn auf die swedenborgschen Inhalte in seinen Schriften; hier soll er als ein Anhänger Swedenborgs in Erscheinung treten, der – wie es sich für einen solchen gehört – nur und ausschließlich die Gedanken seines Meisters

169 Vgl. WCR 104, HG 2000 (status adorationis), LH 35.

nacherzählt. Die swedenborgsche Rezeptionsschicht in der Neuoffenbarung durch Lorber wird in Bezug auf die Gliederung in größtmöglicher Parallelität zu meinen Ausführungen über die Grundzüge der swedenborgschen Kyriologie entfaltet, um auch auf diese Weise die Übereinstimmung zwischen Swedenborg und Lorber sichtbar zu machen. Allerdings werde ich schon in diesem Abschnitt hier und da auf kleinere Unterschiede hinweisen müssen, besonders wenn die ausgewählten Zitate dies nahelegen.

3.1. Der allgemeine Gottesbegriff

Beginnen wir wieder mit dem allgemeinen Gottesbegriff. Sein (esse) und Wesen (essentia) scheinen mir bei Lorber zwar nicht so klar definiert und unterschieden verwendet zu werden wie bei Swedenborg in der WCR, dennoch zeigen uns auch Lorbers Schriften an zahlreichen Stellen das Wesen Gottes in der für Swedenborg typischen Dualität von Liebe und Weisheit. Die beiden folgenden Stellen kommen sprachlich und gedanklich relativ nahe an entsprechende Formulierungen Swedenborgs heran:

> Gott ist »der ewige Inbegriff aller Formen«, »weil Er das Leben und Licht oder *die Liebe und Weisheit Selbst* und als die ewige, unzertrennliche Verbindung der beiden die Urform aller Formen oder *das Urwesen aller Wesen* oder demnach das ewige Wort Selbst ist!« (HGt 1,64,14). »In Gott aber befinden sich ... unterscheidbar zwei *Wesenhaftigkeiten*, obschon sie sein *Urgrundsein* und sonach sein unteilbares eine *Ursein* ausmachen. Die eine unterscheidbare Wesenhaftigkeit ist die Liebe als die ewige Lebensflamme in Gott, und die andere unterscheidbare Wesenhaftigkeit aber ist als Folge der allerhellsten Lebensflamme das Licht oder die *Weisheit* in Gott.« (GEJ 7,198,14–15).[170]

Die Zweiheit von Liebe und Weisheit ist bei Lorber, wie gesagt, an

[170] Weitere Stellen zur Unterscheidung von Liebe und Weisheit in Gott: »Ich (Gott)[TN] bin von Ewigkeit die Liebe und die Weisheit Selbst.« (HGt 1,2,10). Gott »ist die ewige Liebe und Weisheit Selbst« (HGt 2,16,4). »Dieser allein wahre Gott ist pur Liebe und aus der Liebe heraus erst die vollste Weisheit und durch diese Weisheit allmächtig.« (GEJ 5,37,3).

zahlreichen Stellen vorhanden und kann als swedenborgsche Rezeptionsschicht angesehen werden. Im übrigen kann man sehen, dass Sein und Wesen nicht so deutlich unterschieden, sondern eher synonym verwendet werden, denn die »zwei Wesenhaftigkeiten« machen Gottes »Urgrundsein« und »sein unteilbares eine Ursein« aus. Interessant ist dennoch die Aussage, dass Liebe und Weisheit die »zwei Wesenhaftigkeiten« Gottes sind, denn im lateinischen Original der WCR konnte Lorber die Formulierung finden: »Quod Amor et Sapientia sint duo essentialia ... prima antiquitas vidit (Dass Liebe und Weisheit die zwei Wesenhaftigkeiten sind ... hat das erste Altertum gesehen)« (WCR 37). Die »zwei Wesenhaftigkeiten« Lorbers könnten seine deutsche Wiedergabe der »duo essentialia« Swedenborgs sein. Inhaltlich stehen sich beide Aussagen ohnehin sehr nahe; und hinzu kommt, dass sich eine lateinische Ausgabe der *Vera Christiana Religio* nachweislich in Lorbers Besitz befand.[171] Zu beachten ist ferner die Verwendung von »unterscheidbar«. In Immanuel Tafels Ausgabe der GLW von 1833, die also zeitlich so gelegen ist, dass Lorber sie gelesen haben könnte, stand:

> »Daß das Göttliche Sein und das Göttliche Dasein in Gott *unterscheidbar Eines* sind, sehe man oben ...; und weil das Göttliche Sein die Göttliche Liebe ist, und das Göttliche Dasein die Göttliche Weisheit, darum sind diese gleichmäßig unterscheidbar Eines. Unterscheidbar Eines nennen wir sie, weil Liebe und Weisheit zwei verschiedene [Potenzen] sind, jedoch so vereint, daß die Liebe der Weisheit, und die Weisheit der Liebe zugehört ...« (GLW 34).

Liebe und Weisheit sind also »zwei verschiedene [Potenzen]«, jedoch »vereint« und deswegen »unterscheidbar Eines«. Genau das sagt auch Lorber, indem er von »unterscheibar zwei Wesenhaftigkeiten« spricht, die aber Gottes »unteilbares *eine* Ursein« ausmachen. Das ist ein typisches Beispiel für eine swedenborgsche

---

[171] Siehe den Brief des Grazer Apothekers Leopold Cantily vom 5. Oktober 1867, abgedruckt in: *Briefe Jakob Lorbers*, 1931, Seite 112.

Scholle auf den Wogen der lorberschen Neuoffenbarung.[172]

Der Gottesgeist der Liebe und Weisheit wohnt auch nach Lorber in einer Sonne (GS 1,16,4), die dort allerdings nicht geistige Sonne, sondern »Gnadensonne« (GS 2,13,12; GEJ 6,88,3)[173] genannt wird. Die Wortverbindung »geistige Sonne« gibt es bei Lorber zwar ebenfalls, sie meint dort aber »das Inwendigste der (natürlichen)[TN] Sonne« (GS 1,1,13). Höchste Übereinstimmung besteht bei der Unterscheidung zwischen Gott und seiner Sonne. Nach Swedenborg ist die Sonne »das erste Hervorgehende der göttlichen Liebe und Weisheit« (GLW1833 154); und nach Lorber ist sie »das Auswirkende Seiner Liebe und Weisheit« (GEJ 6,88,3).

> »Da sieh einmal empor und betrachte diese von hier aus gar nieder stehende Sonne. In dieser Sonne bin Ich ureigentümlich vollkommen zu Hause. Diese Sonne befindet sich im ewigen unverrückten Zentrum Meines göttlichen Seins. Die Strahlen, die aus dieser Sonne ausgehen, erfüllen in ihrer Art die ganze Unendlichkeit und sind in sich selbst nichts anderes als Mein Liebewille und die aus demselben ewig gleichfort ausgehende Weisheit. Diese Strahlen sind demnach allenthalben vollkommen lebendig und sind allenthalben vollkommen gleich Meiner Wesenheit.« (GS 1,60,1). Gott »wohnt in einem unzugängli-

172 Zur Thematik des swedenborgschen Übersetzungsdeutsch in den Werken der Neuoffenbarung durch Lorber siehe: Th. Noack, *Jakob Lorber: Der Sonderfall der Rezeptionsgeschichte Swedenborgs*, in: OT 3 (2012) 153–196. Die genaue Parallele zu Swedenborgs »distincte unum« fand ich bei Lorber in einem trinitätstheologischen Zusammenhang: »Der Vater, Ich als Sohn und der Heilige Geist sind *unterscheidbar eines* und dasselbe von Ewigkeit.« (GEJ 6,230,2).

173 Zum Verständnis der Begriffsbildung »Gnadensonne« sei angemerkt, was Gnade nach Lorber meint: »Die Liebe an und für sich ist blind und finster ... Darum gebe Ich aller Liebe zu Mir nach dem Grade ihrer Größe auch alsogleich den gerechten Anteil des Lichtes hinzu, und das ist ein Geschenk und heißt die Gnade« (HGt 1,4,7). Gnade bedeutet also Licht, insofern es ein Geschenk ist. Daher ist in der Neuoffenbarung durch Lorber mehrfach vom »Licht der Gnade« (HGt 1,6,6) bzw. »Gnadenlicht« (HGt 2,271,10; GEJ 2,133,11) die Rede. Schon Swedenborg hatte Barmherzigkeit (misericordia) mit dem Himmlischen der Liebe und Gnade (gratia) mit dem Geistigen der Weisheit und somit des Lichtes in Verbindung gebracht (HG 598).

chen Lichte, das in der Welt der Geister die Gnadensonne genannt wird. Diese Gnadensonne aber ist nicht Gott Selbst, sondern sie ist nur das Auswirkende Seiner Liebe und Weisheit.« (GEJ 6,88,3). »Ich Selbst bin im Grunde des Grundes in dieser Sonne, und die Sonne bin Ich Selbst, aber dennoch ist ein Unterschied zwischen Mir und dieser Sonne. Ich bin der Grund, und diese Sonne ist gleich einer Ausstrahlung Meines Geistes, der von hier und also aus Mir alle Unendlichkeit in ungeschwächter Kraft durchströmt und allenthalben Meine ewige Ordnung schafft.« (RB 2,283,13).

3.2. Die Neufassung der Trinitätslehre

Nun zum besonderen oder im engeren Sinne christlichen Gottesbegriff. Die einpersönliche Trinitätslehre, die das Fundament oder die Grundwahrheit des neuen Jerusalems ist, finden wir auch bei Lorber und sogar in bewusster Rückbindung an Swedenborg. Denn an zwei Stellen tauchen dort Personen auf, von denen gesagt wird, dass sie ihre Kenntnis dieser neuen Lehre aus den Werken Swedenborgs bezogen haben:

In dem Werk *Jenseits der Schwelle* heißt es von einem Sterbenden: Er glaubte fest, »daß Jesus der eigentliche Jehova ist, denn er lernte solches aus Swedenborgs Werken«[174]. Und ein anderer jenseitiger Geist, der aus der Geschichte bekannte Robert Blum, hoffte vom Herrn zu erfahren, »ob an deiner ... durch einen gewissen Swedenborg im 18. Jahrhundert sogar mathematisch erwiesen sein sollenden Gottheit etwas daran sei« (RB 1,17,12).

Abgesehen von diesen beiden eher marginalen Nennungen Swedenborgs in einem trinitätstheologischen Zusammenhang steht dessen Kernaussage, dass Gott auch der Person nach Einer ist und dass somit der Gott des neuen Christentums nur und ausschließlich der Kyrios Jesus Christus ist, auch bei Lorber eindeutig im Mittelpunkt.

»Hat der Herr auf der Erde nicht gelehrt, daß Er und der Vater vollkommen Eins sind? Hat Er nicht gesagt: ›Wer Mich sieht,

[174] Jakob Lorber, *Jenseits der Schwelle*, 1990, Seite 28.

> der sieht auch den Vater‹? (Joh 14,9)[TN] Hat Er nicht auch gesagt: ›Glaubet ihr[175], daß Ich im Vater und der Vater in Mir ist?‹ (Joh 14,11)[TN] Sehet, solches alles hätte euch ja doch gar leicht auf den Gedanken bringen können, daß der Herr nur Einer ist und also auch nur eine Person; aber nicht ein Dreigott, wie ihr Ihn euch vorgestellt habt.« (GS 1,51,15). »Also ist auch Gott, als Wesen persönlich nur Einer, nun hier in der Person des Herrn vollkommen gegenwärtig und befindet Sich in der ganzen Unendlichkeit sonst nirgendwo.« (GEJ 7,164,17). Somit ist Jesus Christus »der alleinige Gott und Herr Himmels und der Erde.« (GS 1,51,19), »der wahrhaftige, allereigentlichste, wesenhafte Gott als Mensch« (GS 2,13,3) oder eben »der einzige Gott!« (GEJ 8,26,7).

Um sich die Einheit der einen Person bei gleichzeitiger Anerkennung von scheinbar drei Personen denken zu können, bietet auch die Neuoffenbarung durch Lorber das Konzept eines Ineinanders an. Dabei stoßen wir sogar auf eine Formel, die Swedenborgs »idea trium in una Persona« (Idee dreier in einer Person) (HG 10821, NJ 289) erstaunlich nahe kommt, aber dann doch etwas anders gelagert ist. Im Jenseitswerk *Robert Blum* sagt Jesus: »Wir halten dafür ... daß Gott nur eine einzige Person ist, welche Person aber in Sich Selbst eigentlich sozusagen aus drei Göttern besteht. Tres in unum!« (RB 2,270,8). Dieses »Tres in unum« könnte ein Echo der »idea trium in una Persona« sein, zumal in dem Jenseitswerk *Robert Blum* Swedenborgs Trinitätslehre erwähnt wurde. Allerdings ist aus Swedenborgs Neutrum Plural »Tria (essentialia)« (WCR 166) bei Lorber der personale Plural »Tres« geworden; und aus »in una Persona« ist »in unum (Deum?)« geworden. Lorbers Formel lautet also: Drei Götter oder Personen in dem einen Gottwesen. Das klingt erstaunlich altkirchlich. Allerdings zeigt die anschließende Veranschaulichung, dass das Gemeinte dann doch die neukirchliche Ineinandervorstellung ist (siehe RB 2,270,9). Sie kommt auch in der folgenden Stelle aus

---

[175] Statt »ihr« steht im Neuen Testament »mir«. Hier liegt ein Hörfehler Lorbers vor. Zu den Hörfehlern Lorbers siehe Thomas Noack, *Das Innere Wort zitiert ...*, in: OT 1 (2012) 38–64.

dem *Großen Evangelium* zum Ausdruck:

> »So aber der Mensch als vollkommenes Ebenmaß Gottes mit seinem Geiste, seiner Seele und seinem Leibe nur *ein* Mensch ist und nicht drei, so wird doch etwa Gott als der vollkommenste Urgeist, umgeben mit einer ebenso vollkommenen Seele und nun auch vor unseren Augen sichtbar mit einem Leibe, auch nur *ein* Gott und ewig nie ein Dreigott, etwa gar noch in drei gesonderten Personen, sein!« (GEJ 4,88,7; siehe auch GEJ 8,24,6ff.).

Drei Personen werden abgelehnt; die Dreiheit ist ineinander zu denken als Geist, Seele und Leib; Gott ist kein »Dreigott«, sondern *eine* Person. Interessant ist bei diesem Vergleich der göttlichen Trinität mit dem ebenfalls trinitarisch strukturierten Menschen aber ein markanter Unterschied zwischen Swedenborg und Lorber. Während Swedenborg die drei Wesensschichten (essentialia) des einen Gottes mit »Seele (anima), Leib (corpus) und Wirksamkeit (operatio) beim Menschen« (WCR 166) vergleicht, schlägt Lorber die Dreiheit von Geist, Seele und Leib vor. Hier kommt etwas zum Vorschein, was im dritten Schritt unserer Untersuchung eingehender zu durchdenken ist.

Vorerst entscheidend ist aber, dass auch nach Lorber in Jesus JHWH selbst anwesend war und der Begriff des Sohnes in seiner Anwendung auf den irdischen Jesus, in seiner Anwendung also auf den Jesus des zehnbändigen Großen Evangeliums, auf die Leiblichkeit des von Gott Gezeugten und Maria Geborenen zu beziehen ist. Die Gegenwart JHWHs in der Person Jesu kommt schon in dem Namen zum Ausdruck, den Gott seit dem Christusereignis hat: »Jesus-Jehova-Zeboth« (GEJ 1,2,13). Außerdem entnehmen wir der Neuoffenbarung das Folgende:

> »In Mir aber betritt der Geist Gottes nun zum ersten Male diese Erde! Das ist derselbe Geist, von dem alle die Urväter und alle die alten Weisen und alle die Propheten oft und oft in ihren reinen Gesichten geweissagt haben.« (GEJ 2,109,7). »Der Gottmensch Jesus war wesenhaft der Vater Selbst oder die Sich mit

> menschlichem Fleische bekleidende Ewige Liebe und Weisheit Selbst – oder die Fülle der Gottheit leibhaftig.«[176] »Jesus ist der wahrhaftige, allereigentlichste, wesenhafte Gott als Mensch, aus dem erst alle Gottheit, welche die Unendlichkeit erfüllt, als der Geist Seiner unendlichen Macht, Kraft und Gewalt gleich den Strahlen aus der Sonne hervorgeht. – Jesus ist demnach der Inbegriff der gänzlichen Fülle der Gottheit oder: In Jesu wohnt die Gottheit in Ihrer allerunendlichsten Fülle wahrhaft körperlich wesenhaft« (GS 2,13,3).[177]

Da sonach in Jesus JHWH selbst den Boden unserer Erde betreten hat, kann auch nach Lorber der neutestamentliche Sohn nicht im Sinne einer zweiten, schon vor der Inkarnation vorhandenen, bis dato aber mehr oder weniger verborgenen Person verstanden werden. Dieser Sohn, der unbeabsichtigt das monotheistische Gottesbild so gründlich verwirrt hat, ist vielmehr der irdische Jesus bzw. sein Leib, insofern er von JHWH gezeugt und von Maria geboren wurde. Das ist auch der Neuoffenbarung mit aller wünschenswerten Deutlichkeit entnehmbar:

> »Ich (Jesus Christus)[TN] bin, als nun ein Mensch im Fleische vor euch, der Sohn und bin niemals von einem andern als nur von Mir Selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchsteigener Vater von Ewigkeit.« (GEJ 8,27,2). Und Johannes sagte über den Herrn: »Als den Sohn ... erkenne ich nur Seinen Leib insoweit, als er ein Mittel zum Zwecke ist« (GEJ 4,88,5).[178]

Die drei göttlichen Wesensschichten können in großer Nähe zu Swedenborg bezeichnet werden:

---

176 HiG 2, 27. April 1842, Abschnitt 8, Seite 67.

177 Zu beachten sind die Anspielungen auf Kolosser 2,9; jene Stelle aus der neutestamentlichen Briefliteratur, die schon für Swedenborg eine Schlüsselstelle zum Verständnis der Person Jesu war.

178 Siehe auch die folgenden Belegstellen: Der »Leib« Christi ist der »Sohn Gottes« (GEJ 10,195,3). »Dein heiliger Leib ist Dein Sohn, und Du, Vater, bist in Dir vor uns armen Sündern und Würmern dieser Erde!« (GEJ 6,200,2).

> »Dieses aber sage Ich jetzt: daß Ich bin der alleinige, ewige Gott in Meiner dreieinigen Natur als Vater Meinem Göttlichen nach, als Sohn Meinem vollkommen Menschlichen nach und als Geist allem Leben, Wirken und Erkennen nach.« (HGt 1,2,10).

Wir beschließen unsere Herauslösung der swedenborgschen Trinitätslehre aus den Werken Lorbers mit dem Hinweis, dass die einpersönliche Dreieinigkeit auch bei Lorber die Korrektur »der zu Nizäa ausgeheckten[179] dreipersönlichen Dreieinigkeit« (GS 1,65,2) ist. Diese »ganz entsetzliche Kirchenversammlung«[180] ist der theologische Sündenfall der Kirche, der bis heute das Verständnis der einpersönlichen Trinität behindert oder sogar vollständig blockiert: »Daß ihr aber solches (die neue Trinitätslehre)[TN] nicht verstehet ... daran schuldet lediglich euer materiell-heidnisches Drei-Göttertum, das da zu Nizäa ausgeheckt wurde und später noch stets mehr, sogar bis zur Plastik, vermaterialisiert ward, so daß ihr euch nun mehr oder weniger nicht davon zu trennen vermöget.«[181]

3.3. Die Neufassung der Christologie

Ist auch Swedenborgs Neufassung der Christologie bei Lorber nachweisbar? Die erste Beobachtung ist terminologischer Natur.

---

179 Siehe auch »aushecken« in GEJ 7,184,6: »Dieser (Gegenprophet oder Gegengesalbte)[TN] wird auch aushecken die drei Götter und sie anbeten lassen. Ich (Jesus Christus)[TN] werde als ein Erlöser der Welt wohl auch darunter sein, aber geteilt in drei Personen. Man wird wohl noch einen Gott im Munde führen, aber dabei dennoch drei Personen anbeten, von denen eine jede für sich auch ein vollkommener Gott sein wird und wird eigens angebetet werden müssen.« Interessant im Hinblick auf die Erforschung der Swedenborglektüre Lorbers ist die sprachliche Nähe zu der 1831 erschienenen WCR in der Übersetzung von Ludwig Hofaker: »Dreiheit von Personen ... ist ausgehekt worden von der Nicänischen Kirchenversammlung« (WCR 174).

180 HiG 2, 23. Februar 1843, Abschnitt 2, Seite 173.

181 HiG 2, 27. April 1842, Abschnitt 18, Seite 68. Zur Vermaterialisierung des Drei-Göttertums siehe: Th. Noack, *Bildliche Darstellung des christlichen Gottes*.

In den Schriften Lorbers steht im Anschluss an die Lutherbibel[182] »verklären«; das Verb »verherrlichen« ist dort zwar belegt, aber anscheinend nicht im Zusammenhang der Verherrlichungschristologie.[183] Interessant an dieser Beobachtung ist, dass in diesem Fall nicht das swedenborgsche Übersetzungsdeutsch des frühen 19. Jahrhunderts von Lorber übernommen worden ist, sondern das Bibeldeutsch Luthers. Daraus erwächst noch einmal die Frage: Inwieweit hat Lorber das swedenborgsche Verherrlichungskonzept zur Kenntnis genommen?

Von Verklärung ist bei Lorber angesichts der Geschehnisse auf dem Berg Tabor und Golgatha die Rede. Im Neuen Testament wird für das erste das Verb metamorphoo[184] (umgestalten) verwendet, das Swedenborg mit transformare (umgestalten) übersetzt (WCR 222). Für das Geschehen auf Golgatha verwendete Swedenborg hingegen im Anschluss an das Johannesevangelium das Verb glorificare (verherrlichen). Der Sache nach hängen jedoch auch für Swedenborg beide Geschehnisse eng zusammen (WCR 104, LH 35). Luther hat in beiden Fällen das Verb verklären gewählt, und das spiegelt sich auch bei Lorber. Hier die Belegstellen für die Verklärung auf Tabor und auf Golgatha:

> Die Verklärung auf dem Berg Tabor: »... da wurde denn auch Ich derart verklärt, daß darob Mein Angesicht leuchtete gleich wie die Sonne und Meine Kleider so lichtweiß wurden wie ein von der Sonne beleuchteter frischgefallener Schnee.« (GEJ 5,234,9).
>
> Die Verklärung auf Golgatha bzw. am Kreuz: »Die Zeit ist nur noch eine kurze, in der Ich unter den Menschen in dieser Welt Mich also wie jetzt befinden und wirken werde; dann werde Ich auf eine für diese Welt höchst unangenehme und traurige

182 Diese Aussage ist natürlich auf eine Lutherbibel des frühen 19. Jahrhunderts zu beziehen.

183 Diese Aussage basiert allerdings nicht auf eine vollständige Heranziehung aller Textstellen, in denen eine Form des Verbs verherrlichen bei Lorber vorkommt. Ich kann mich nur auf eine Stichprobe stützen.

184 Daher stammt das im Deutschen gebräuchliche Fremdwort Metamorphose.

> Weise verklärt werden« (GEJ 10,167,4). »Da sahen sich die Juden an und fragten sich untereinander, was das sein solle; denn sie wußten nicht, daß Ich nur von dem Geiste redete, den die empfangen sollten, die an Mich glauben. Denn – wie Ich schon mehrmals erklärt habe – der Heilige Geist konnte vor Meiner Verklärung nicht dasein, außer in Mir allein. (Joh 7,39)« (GEJ 6,170,5). »Weder Jehova in Mir, noch Ich Seele als Dessen ewiger Sohn, sondern allein dieser Leib als des Menschen Sohn wird getötet werden in Jerusalem, aber am dritten Tage als völlig verklärt auferstehen und dann für ewig eins sein mit Dem, der in Mir ist und Mir alles offenbart, was Ich als Menschensohn zu tun und zu reden habe« (GEJ 5,246,17).[185]

Gleichzeitig ist die Verklärung oder Verherrlichung aber auch nach Lorber ein Geschehen, welches das ganze Leben Jesu umgreift, denn Christus musste sich – wie es in den Schrifttexterklärungen heißt – die »Herrlichkeit Gottes« »durch Seine Taten« (= durch sein Leben) zu eigen machen:

> »Christus war nur ein Mensch und mußte Sich als erstes Grundvorbild die vollkommene Herrlichkeit Gottes erst durch Seine Taten vollkommen zu eigen machen.« (Schrifttexterklärungen 17,4). »Dieser kaum dreißigjährige Sohn des Zimmermanns Joseph dem Außen nach, trat demnach Sein Lehramt vollkommen als Mensch und durchaus nicht als Gott an. Die Gottheit trat in Ihm nur bei Gelegenheiten in dem Maße wirkend auf, als Er als Mensch durch Seine Taten dieselbe in Sich flott machte; aber ohne Taten tauchte die Gottheit nicht auf.« (Schrifttexterklärungen 8,9).[186]

---

185 Siehe auch GEJ 5,276,10; 7,50,5; 10,42,9.

186 Man darf Jesus »nicht abgeschlossen als den alleinigen Gott ansehen; sondern man muß sich Ihn als einen Menschen darstellen, in dem die alleinige ewige Gottheit Sich gerade also untätig scheinend einkerkerte, wie da in eines jeden Menschen Wesen der Geist eingekerkert ist. Was aber ein jeder Mensch nach göttlicher Ordnung tun muß, um seinen Geist frei zu machen in sich, das mußte auch der Mensch Jesus ganz vollernstlich tun, um das Gottwesen in Ihm frei zu machen, auf daß Er eins würde mit Ihm.« (JJ 299,4–7).

Aus den beiden oben zitierten Stellen aus den Schrifttexterklärungen geht auch schon hervor, was unter Verklärung bzw. Verherrlichung inhaltlich zu verstehen ist. Denn uns muss ja die Frage interessieren, ob hinter der Begrifflichkeit auch eine dem Konzept Swedenborgs vergleichbare Vorstellung steht. Christus wird als Mensch gesehen, der sich »durch seine Taten« die »Herrlichkeit Gottes« aneignen bzw. die Gottheit in sich flott machen musste. Das ist mit Swedenborg Konzept der Vergöttlichung Jesu vergleichbar. Auch in der folgenden Stelle taucht der Begriff Herrlichkeit auf. Durch den Kreuzestod ging Jesus auch in seiner Leiblichkeit »in den Vaters Herrlichkeit« ein. Verherrlichung wird hier verstanden als Eingehen in des Vaters Herrlichkeit. Außerdem erfahren wir, dass Jesus sich »durch viele Mühe und Übung« »die Würde eines Gottes« erwerben musste. Sein Weg wird als ein Weg der Einswerdung mit dem Geiste Gottes beschrieben.

> »Wo Ich (Jesus Christus)[TN] nun rede und wirke, da redet und wirkt auch nur Mein Geist, der da ist Gott als der Vater in Ewigkeit, und nicht diese Meine leibliche Person, die erst aufgelöst werden muß, um vollends in des Vaters Herrlichkeit einzugehen.« (GEJ 8,200,13). »Dieser Geist ist wohl Gott, doch Ich als purer Menschensohn[187] nicht; denn wie schon gesagt, so habe Ich als solcher auch, jedem Menschen gleich, durch viele Mühe und Übung erst Mir die Würde eines Gottes erwerben müssen und konnte Mich als solcher erst einen mit dem Geiste Gottes. Nun bin Ich wohl eins mit Ihm im Geiste, aber im Leibe noch nicht; doch Ich werde auch da völlig eins werden, aber erst nach einem großen Leiden und gänzlicher und tiefst demütigender Selbstverleugnung Meiner Seele.« (GEJ 6,90,12).

Hier tauchen nun zwar nicht die Begriffe Verklärung oder Ver-

[187] Der Menschensohn meint bei Lorber hier und an vielen anderen Stellen offenbar den Menschen Jesus, bestehend aus Leib und Seele (siehe auch GEJ 1,21,3; GEJ 1,186,9; GEJ 1,24,13; GEJ 5,169,10). Swedenborg verstand unter dem Menschensohn »den Herrn in Bezug auf das Wort (Dominum quoad Verbum)« (LH 28).

herrlichung auf, aber der Kreuzestod, der andernorts mit der Verklärung in Verbindung gebracht wird, wird hier als Einswerdung auch des Leibes mit dem Geiste Gottes in Jesus beschrieben. Der Weg Jesu als Vereinigung mit dem göttlichen Geist geht auch aus der folgenden Stelle hervor:

> »Mit diesen Worten verließ Ich die Gesellschaft und ging auf dem Berge fürbaß, um allein zu sein, und um Meinen ewigen Vatergeist inniger zu *vereinen* mit Meinem ganzen Wesen« (GEJ 3,120,13). Mathael: »Trägt Er hier auf Erden nicht, gleichwie wir alle, Fleisch und Blut, aus dem Seine Seele wie die unsrige sich entwickelt hat, um fähig zu sein, in den *Vollverband* mit dem ewigen, grundgöttlichen Geiste zu treten? Nur der Geist in Ihm ist Gott, alles andere ist Mensch, wie wir da Menschen sind. So Er betet, so heißt das mit anderen Worten: Er läßt Seinen Menschen ganz *durchdringen* von Seinem urewigsten Grundgeiste Gott ...« (GEJ 3,121,3f).

Dass die Verherrlichung durch Versuchungen geschah, geht insbesondere aus der Jugend Jesu hervor.

> »Also mußte die Seele Jesu auch die größten Versuchungen, Sich Selbst verleugnend, bestehen, um ihrem Gottgeiste die Bande abzunehmen, Sich damit zu stärken für die endloseste Freiheit des Geistes aller Geister, und also völlig Eins zu werden mit Ihm.« (JJ 299,18). »Aus dem aber läßt sich leicht ersehen, wie Jesus als Mensch die achtzehn Jahre unter beständigen harten Versuchungen und Bekämpfungen derselben zubrachte.« (JJ 300,18).

Man kann daher sagen, dass auch bei Lorber ein Konzept zu finden ist, das der statischen Zweinaturenchristologie entgegensteht. Vielmehr sehen wir Jesus auf dem Weg der Verklärung, auf dem Weg des Eingehens in die Herrlichkeit seines Vaters, also auf dem Weg der Vergöttlichung, dessen Höhepunkt am Kreuz erreicht wurde. Lorber kennt also der Sache nach Verherrlichung als Vergöttlichung.

Das Ergebnis der Verherrlichung nannte Swedenborg das Göttlich-Menschliche. Dieser Begriff ist einmal auch bei Lorber nachweisbar. Allerdings wird er bei Lorber an dieser einen Stelle nicht im

Kontext der Verklärung genannt. Man kann ihn nur mit Swedenborgs Christologie im Hinterkopf in den christologischen Kontext einordnen.

> »Dieses Wesen aber ist das Göttlich-Menschliche, oder es ist der dir undenkbare Gott in Seiner Wesenheit ein vollkommener Mensch, der da auf einer Welt, ›Erde‹ genannt, Selbst das Fleisch angenommen hat und ward ein Mensch vollkommen also, wie alle von Ihm geschaffenen Menschen es sind.« (GS 2,60,16).

Die Verherrlichung brachte den Kyrios hervor, worunter »JHWH in seinem Menschlichen«[188] zu verstehen ist; dieser Gott ist zugleich »der schaubare Gott«, »in dem der unschaubare wohnt wie die Seele im Leib« (WCR 787), und als solcher ist er der edelste Grundstein des neuen Jerusalems bzw. der neuen Kirche. Es ist beglückend, dass dieser absolut grundlegende Gedanke auch bei Lorber zu finden ist.

> »Und das ist eben die zweite Schöpfung, die Ich schon von Ewigkeit her vorgesehen habe, ohne die nie ein Mensch dieser oder auch einer andern Erde vollkommen selig hätte werden können; denn vor dieser Meiner Darniederkunft war Ich ewighin ein unschaubarer Gott, wie es auch im Moses heißt, daß niemand Gott sehen kann und leben. Von nun an aber bin Ich für jedermann ein *schaubarer Gott*, und jeder, der Mich sieht, lebt und wird ewig leben.« (GEJ 6,239,4). »Dieser Mein Leib ist sonach die verherrlichte Gestalt des Vaters der Menschen und Engel wegen, damit Ich ihnen ein begreiflicher und *schaubarer Gott* bin« (GEJ 8,27,3). »... von nun an bin Ich allen Menschen und Engeln ein *schaubarer Gott* geworden ...« (GEJ 8,57,14).

4. Die lorbersche Relecture

Nachdem gezeigt worden ist, dass die Neuoffenbarung durch Lorber die Grundzüge der swedenborgschen Kyriologie übernommen hat, ist nun darzulegen, durch welche Konzepte Lorber über Swe-

---

188 WCR 81, Coronis 50.

denborg hinausgeht. Es sind diese Konzepte, die zu dem Schluss führen, dass Lorber Swedenborg zwar rezipiert, aber eben auch rekontextualisiert und somit reinterpretiert hat. Sobald man dieses Vorgehen erkannt hat, stellt sich die weitergehende Frage nach dem geistigen bzw. gedanklichen Hintergrund, der die Rekontextualisierung Swedenborgs durch Lorber steuert. Dazu sollen im letzten Abschnitt einige Überlegungen angestellt werden.

4.1. Immamente Wesenstrinität

Im Unterschied zu Swedenborg, der eine ökonomische Trinität gelehrt hatte (WCR 170), machte Lorber die immanente Trinität wieder stark. Dabei sind zwei Begriffspaare für Vater und Sohn zu unterscheiden. Nach dem ersten ist die Gottheit der Vater und die Liebe der Sohn. Nach dem zweiten ist die Liebe der Vater und die Weisheit der Sohn. Das wollen wir uns näher anschauen.

Gleich im ersten Werk, das Lorber niederschrieb, gemeint ist die »Haushaltung Gottes«, werden Urdifferenzierungen in Gott lange *vor* seiner Menschenwerdung in Jesus Christus offenbart. Die im hier zu behandelnden Zusammenhang wichtigste ist die von Gottheit und Liebe. Die Gottheit wird mit den folgenden Worten, die den Charakter einer Begriffsbestimmung haben, eingeführt:

> »Die *Gottheit* war von Ewigkeit her die alle Unendlichkeit der Unendlichkeit durchdringende *Kraft* und war und ist und wird sein ewig die *Unendlichkeit* Selbst.« (HGt 1,5,2).

Unmittelbar anschließend wird die Liebe eingeführt; sie mit diesen Worten:

> »In der Mitte Ihrer Tiefe war Ich von Ewigkeit die *Liebe* und das *Leben* Selbst in Ihr« (HGt 1,5,2).

Und noch ein paar Kapitel später werden Gottheit und Liebe zu einer schon im Uranfang vorhandenen, das heißt zu einer immanenten Trinität vereint:

> Die Gottheit sprach zur Liebe: »... außer Mir (= der Gottheit) kann niemand etwas gutmachen denn Ich allein, da niemand gut ist denn Ich, der heilige *Vater*; denn das sei Mein Name fürder ewiglich. Und Du, Meine *Liebe*, bist Mein *Sohn*; und die

> Heiligkeit als das mächtig allwirkende Band der Kraft zwischen Uns und zwischen allem, was von Uns ausgegangen ist, sei der *heilige Geist*« (HGt 1,9,26).

Die immanente Trinität besteht also aus der Gottheit als dem Vater, aus der Liebe als dem Sohn und aus dem beide verbindenden Band der Heiligkeit als dem Heiligen Geist. Der Heilige Geist als »Band«, das erinnert an die theologische Tradition, nach der er das Band der Liebe (= vinculum charitatis) zwischen Vater und Sohn sei.[189] Außerdem sei darauf hingewiesen, dass das Gespräch zwischen der Gottheit und der Liebe, das in der »Haushaltung Gottes« oft stattfindet, den Eindruck hinterlässt, dass es sich bei der Gottheit und der Liebe um zwei Personen handelt.

Im 2. Band der Haushaltung Gottes tritt der »hohe Abedam« auf. Er ist eine der Gestalten der »ältesten Kirche« – bei Lorber heißt sie »Urkirche«[190] –, von denen Swedenborg sagt: »In der ältesten Kirche, mit welcher der Herr von Angesicht zu Angesicht (ore ad os) sprach, erschien er wie ein Mensch, wovon vieles berichtet werden kann, aber es ist noch nicht an der Zeit.« (HG 49). Dieser hohe Abedam eröffnet uns als Präfiguration Christi einen etwas anderen Blick auf die Trinität, indem er sagt:

> »Siehe, die Liebe ist Mein eigenst innerstes Urgrundwesen! Aus diesem Wesen gehet erst die eigentliche *Gottheit* oder die

---

189 Wilfried Härle, Dogmatik, 2007, Seite 403. Diese Tradition wird oft auf Augustin zurückgeführt, jedoch hat er selbst »nie ausdrücklich den Heiligen Geist als *vinculum amoris*, *vinculum caritatis* oder *vinculum dilectionis* bezeichnet« (Roland Kany, Augustins Trinitätsdenken, 2007, Seite 130). Der Sache nach kommt Augustin dieser Lehre aber nahe. »Am nächsten kommt der Vorstellung wohl eine Stelle aus *De trinitate* VI. Dort wird der Heilige Geist als *unitas amborum* bezeichnet, als derjenige, durch den die beiden anderen (Vater und Sohn) verbunden werden (*coniungitur*), wobei die beiden ›die Einheit des Geistes im Band des Friedens wahren‹ (*servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*)« (Kany, 130). Augustin wird bei Lorber vergleichsweise gut beurteilt; er habe sogar »die Bekanntschaft mit dem innern lebendigen Worte gemacht« (GS 1,65,3).

190 Siehe HGt 1,169,8; GS 2,7,6; GS 2,13,5; Schrifttexterklärungen 17,13; GEJ 4,142,3.

> durch alle Unendlichkeit ewig wirkende Kraft hervor, welche da ist Mein unendlicher *Geist aller Heiligkeit*.« (HGt 2,94,17).[191]

Hier ist nun die Liebe das Übergeordnete, und die Gottheit geht als Heiliger Geist aus dem Liebewesen Gottes hervor. Die Liebe hat sich hier bereits – das Christusgeschehen vorwegnehmend – die Gottheit »untertan gemacht«[192]. Aus den Worten des hohen Abedams kann man entnehmen, dass – im Zuge des erlösenden Wirken Gottes – die Liebe in den Rang des Vaters, das heißt des Ursprungs aller Gottkräfte, aufsteigt. Das jedenfalls ist das Bild, das uns aus dem zweiten Begriffspaar entgegenscheint; danach ist die Liebe der Vater und die Weisheit der Sohn.

> »Ich bin von Ewigkeit die Liebe und die Weisheit Selbst.« (HGt 1,2,10). »Gott ist die Liebe und der Sohn ist Dessen Weisheit.« (GEJ 1,21,1). » ... in Ihm (= Christus) erst ward Vater und Sohn wieder Eins oder – was dasselbe ist – die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit.« (Schrifttexterklärungen 17,4). » – Was und wer ist denn der Vater? Sehet und vernehmet: Die ewige Liebe in Gott ist der Vater! – Was und wer ist denn der Sohn? Was aus dem Feuer der Liebe hervorgeht, das Licht, welches da ist die Weisheit in Gott! Wie aber Liebe und Weisheit eines ist, so sind auch Vater und Sohn eins!« (GEJ 2,32,6). »Ebenalso (wie das Licht aus der Wärme entspringt)[TN] entsteht aus der Liebe, die gleich dem Vater und im Grunde des Grundes der Vater Selbst ist, das Licht der göttlichen Weisheit, das da gleich ist dem Sohne oder der eigentliche Sohn Selbst, Der aber nicht Zwei, sondern völlig Eins ist mit Dem, Das da ›Vater‹ heißt, gleichwie da Licht und Wärme oder Wärme und Licht eines sind, indem die Wärme fortwährend das Licht und das Licht fortwährend die Wärme erzeugt.« (GEJ 1,4,13).

---

191 Damit zu vergleichen ist das folgende Wort: »Jesus ist der wahrhaftige, allereigentlichste, wesenhafte Gott als Mensch, aus dem erst alle Gottheit, welche die Unendlichkeit erfüllt, als der Geist Seiner unendlichen Macht, Kraft und Gewalt gleich den Strahlen aus der Sonne hervorgeht.« (GS 2,13,3).

192 Siehe HGt 1,4,13; HGt 1,5,21; HGt 2,165,17; JJ Vorrede 1. Zu beachten ist auch Joh 7,39 (= GEJ 6,170,5), wonach der Heilige Geist erst durch die Verherrlichung des Menschgewordenen hervorbrechen konnte.

Die *Zweiheit* von Liebe und Weisheit oder Wärme und Licht – zwei uns von Swedenborg her vertraute Begriffspaare – kann bei Lorber zu einer *Dreiheit* erweitert und so zu einem Vollbild der Trinität werden. In den Himmelsgaben heißt es: »Wie aber da Flamme, Licht und Wärme eines sind, also ist auch Vater, Sohn und Geist eines!« (HiG 2, 29.8.1842, 4). Dieses Bild erinnert an das aus der Theologiegeschichte bekannte von Sonne, Licht und Wärme, das zuerst bei Rufin von Aquileia in seiner »Expositio in symbolum apostolorum« 4 auftaucht.[193] Dort steht die Sonne – bei Lorber ist es die Flamme – für den Vater, das Licht für den Sohn und die Wärme für den Heiligen Geist. Da bei Lorber aber die *Zweiheit* von Liebe und Weisheit bei weitem häufiger genannt wird als die *Dreiheit* von Flamme, Licht und Wärme, ist die Abhängigkeit von Swedenborg, bei dem ebenfalls die *Zweiheit* von Liebe und Weisheit oder »die Ehe des Guten und Wahren« das Erscheinungsbild dominiert, offensichtlich.

Da Lorber sonach eine »von Ewigkeit« bestehende Trinität kennt, ist es nicht verwunderlich, dass bei ihm der von Swedenborg eigentlich abgelehnte, von Ewigkeit her geborene Sohn (WCR 83) wieder auftaucht. Die Seele Jesu, die »das Licht (= die Weisheit)[TN] aus dem Feuer der Liebe des Vaters« ist (GEJ 4,252,1), ist gleichbedeutend mit »dem einzigen Sohne von Ewigkeit« (GEJ 4,252,4)[194]. Aber bei näherem Hinsehen existiert der Widerspruch mehr in der Sprache als in der Sache. Denn auch Swedenborg konnte die von Ewigkeit her bestehende Wesensdualität von Liebe

---

193 Vgl. auch Ephraem den Syrer, dessen Anschauung Jürgen Tubach so zusammenfasst: »Obgleich die Sonne (oder das Feuer) eine Einheit bildet, strahlt sie Licht und Wärme aus, die untrennbar mit ihr verbunden sind. Während die Sonne am Himmel ihre Bahn zieht, ist ihr Licht und ihre Wärme für die Menschen spürbar und erfahrbar. Genauso verhält es sich bei der Trinität. Der Strahl der väterlichen Sonne trat in Maria ein und nahm menschliche Gestalt an. Die Wärme, die er bei den Gläubigen zurückließ, vergleicht Ephraem mit dem Heiligen Geist.« (*Im Schatten des Sonnengottes*, 1986, Seite 101).

194 Siehe auch GEJ 5,246,17, wonach die Seele Jesu als »ewiger Sohn« Jehovas bezeichnet wird.

und Weisheit mit den Begriffen Vater und Sohn in Verbindung bringen: »Das Göttlich-Wahre ist der Sohn und das Göttlich-Gute der Vater ... (denn)[TN] das Wahre kann nicht anderswoher sein und dasein (esse et existere) als aus dem Guten« (HG 2803). Wichtig ist bei alledem nur, dass man sich die Trinität nach dem Christusereignis in der einen und einzigen Person Jesu Christi denkt und anschaulich vorstellt, – und dazu werden wir sowohl durch Swedenborg als auch durch Lorber angeleitet.

Man kann ferner darauf hinweisen, dass die immanente Trinität im Verhältnis zu dem, was der Logos, als er im Fleische war, schuf, nur eine potentielle Trinität war gegenüber der aktuellen Trinität, die er im Zuge seiner Verherrlichung verwirklichte. Zu dieser Ansicht veranlasst mich die folgende Stelle bei Lorber: »Da aber der Vater schon von Ewigkeit her wußte, was Er tun wird, so war ja der Gottmensch Jesus auch schon von Ewigkeit her ›im Vater‹, manifestierte Sich aber als ›Gottmensch‹ erst dann leibhaftig, da Sich der Vater Selbst offenkundig ausgesprochen hatte!«[195] Im Christusgeschehen offenbarte sich also nicht eine schon von Ewigkeit her voll ausgebildete personale Trinität; das Christusgeschehen war kein Offenbarungs-, sondern ein Schöpfungsgeschehen, das den schaubaren Gott hervorbrachte.

---

195 Himmelsgaben, Band 2, Seite 67, Abschnitt 10. Diese Stelle erinnert an die ursprünglich stoische Unterscheidung zwischen »logos endiathetos« (= Gedanke; im Kopf enthaltenes Wort) und »logos prophorikos« (= Wort; ausgesprochener Gedanke). Diese Unterscheidung wurde zuerst von Theophilus von Antiochien ins Christentum aufgenommen (um 180), indem er schrieb: »Gott, der seinen Logos in seinem eigenen Innern ruhend trug (endiatheton), zeugte ihn, indem er ihn vor allen andern Dingen mit seiner Weisheit heraustreten ließ.« (An Autolycus 2,10). »Als Gott aber alles, was er beschlossen hatte, schaffen wollte, zeugte er diesen Logos als heraustretenden (prophorikon) ..., ohne daß er dabei den Logos einbüßte; vielmehr zeugte er den Logos und blieb mit seinem Logos ständig in Gemeinschaft.« (An Autolycus 2,22). Von da an findet sich diese Vorstellung bei mehreren Kirchenschriftstellern.

4.2. Das Gottheitszentrum

Die Idee eines Zentrums Gottes ist bei Swedenborg bereits vorhanden in Gestalt der geistigen Sonne, von der Wärme und Licht ausstrahlen. Diese Idee begegnet uns bei Swedenborg jedoch nur in schöpfungstheologischen Zusammenhängen (siehe GLW 83–172, WCR 75), wozu auch ihr Vorkommen in der Lehre von der geistigen Welt zu zählen ist (siehe HH 116–125). In Bezug auf die Menschwerdung Gottes begegnet uns diese Idee bei Swedenborg nicht; das ist erst bei Lorber der Fall und hat weitreichende Konsequenzen[196].

Swedenborgs »geistige Sonne« heißt bei Lorber »Gnadensonne«[197]. Der Begriff »geistige Sonne« kommt bei Lorber zwar ebenfalls vor, meint dort aber nur »das Inwendigste der (naturmäßigen) Sonne« (GS 1,1,13). Lorbers Gnadensonne ist dagegen wie Swedenborgs geistige Sonne konzipiert, indem sie das nach außen hin sichtbare Strahlungszentrum des göttlichen Wesens ist. In dieser Sonne ist Gott »ureigentümlich vollkommen zu Hause«, denn sie befindet sich »im ewigen unverrückten Zentrum« seines göttlichen Seins (GS 1,60,1); gleichwohl ist sie »nicht Gott Selbst«, sondern »nur das Auswirkende Seiner Liebe und Weisheit« (GEJ 6,88,3), womit Swedenborgs Äußerung in GLW 109 zu vergleichen ist, wonach die Sonne der geistigen Welt »das erste Hervorgehende der göttlichen Liebe und Weisheit des Herrn« ist. In der begrifflichen Differenzierung zwischen geistiger Sonne und Gnadensonne spiegelt sich der Umstand, dass das Universum zwischen Swedenborgs Tod und dem Beginn der Schreibtätigkeit Lorbers im Bewusstsein der Menschheit namentlich durch die Arbeiten von

---

196 Die Auswirkungen des lorberschen Gottesbildes auf das davon abhängige theologische System der Neuoffenbarung kann ich hier nicht darstellen. Der offensichtlichste Zusammenhang besteht aber zum lorberschen Menschenbild, indem dort die Dreiheit von Geist, Seele und Leib das Pendant der Verhältnisse in der Person Jesu ist.

197 Siehe GS 1,45,24; 2,2,4; 2,13,12; GEJ 6,27,12; 6,88,3. Zum Verständnis dieser Bezeichnung sollte man auch wissen, dass Gnade für Lorber das Geschenk des Lichtes ist (HGt 1,4,7).

Friedrich Wilhelm Herschel sehr viel größer geworden ist.[198]

Deutlicher eigenständige Wege geht die Neuoffenbarung durch Lorber, wo sie die uranfängliche Entzündung der Gottessonne schildert. Mit diesen Ausführungen im 5. Kapitel der »Haushaltung Gottes« beginnt die Protologie dieser Offenbarung, die Lehre von den *ersten* Dingen, zu der auch die Urgeisterlehre gehört und die der gegenüber Swedenborg selbständigste Teil dieser Offenbarung ist. Außerdem wird hier durch die Unterscheidung von Gottheit und Liebe die lorbersche Erlösungslehre grundgelegt.[199]

> »Die Gottheit war von Ewigkeit her die alle Unendlichkeit der Unendlichkeit durchdringende Kraft und war und ist und wird sein ewig die Unendlichkeit Selbst. In der Mitte Ihrer Tiefe war Ich von Ewigkeit die Liebe und das Leben Selbst in Ihr; aber siehe, Ich war blind wie ein Embryo im Mutterleibe! Die Gottheit aber gefiel Sich in der Liebe und drängte Sich ganz zu Ihrer Liebe. Und der Liebe ward es immer heißer und heißer in Ihrer Mitte, und es drängten sich Massen und Massen der Gottheit dahin, und alle Mächte und Kräfte stürmten auf Dieselbe los. Und siehe, da entstand ein großes Rauschen, Brausen und Toben, und siehe, die Liebe ward geängstigt und gedrückt von allen Seiten, so daß die Liebe bis ins Innerste erbebte! Und die Liebe gewahrte es, und das Rauschen ward zum Tone, der Ton aber ward in der Liebe zum Worte, und das Wort sprach: »Es werde Licht!« Und da loderte im Herzen die

198 Ich habe diese Zusammenhänge ausführlicher in »Die Schöpfungslehre als Beispiel einer Relecture Swedenborgs durch Lorber« dargestellt, in: OT 2 (2013) 66–104.

199 Das wird schon in der »Haushaltung Gottes« in dem Kampf (oder Konflikt) zwischen der erbarmenden Liebe und der ergrimmten Gottheit sichtbar (HGt 1,9,9) und dann auch in der Kundgabe »Der sehr Schwache« vom 6. Dezember 1840. Dort ist von der Trennung der Liebe von der Gottheit (= der Kraft) zum Zwecke der Erlösung die Rede. Durch das Erlösungswirken hat sich die Liebe die Gottheit »untertan gemacht« (HGt 1,4,13; JJ Vorrede 1), so dass diese Kraft fortan als Heiliger Geist aus Jesus hervorgeht (GS 2,13,3; HGt 2,94,17; GEJ 8,27,4).

Flamme der entzündeten Liebe auf, und es ward Licht in allen Räumen der Unendlichkeit!« (HGt 1,5,2-3).[200]

Diese geheimnisvollen Enthüllungen können interpretiert werden als die uranfängliche Entzündung und somit Entstehung der Gottessonne. Die Liebe befindet sich in der Mitte der Gottheitstiefe, also bereits im Zentrum, aber noch »blind wie ein Embryo im Mutterleibe«, unerboren, noch nicht in die Sphäre des Lichtes hineingeboren. Die Gottheit wird nun von ihrer Liebe angezogen, drängt sich als die unendliche Kraft, die sie ist, zu ihr, so dass es der Liebe »immer heißer und heißer« wird. Diese Bedrängnis entlädt sich in der Entzündung der Liebe und somit in der Entfaltung ihrer Pracht in den Kreisen des Lichts. Das ist die Geburt der Ursonne und der Anfang alles Seienden. Wenn Swedenborg von der geistigen Sonne spricht, dann ist ihr Dasein immer schon vorausgesetzt; ihre Entstehung hat er nie thematisiert. Lorber geht hier über Swedenborg hinaus, indem er in den protologischen Raum vorstößt.

Das Gotteszentrum wird innerhalb der »Haushaltung Gottes« noch einmal grundlegend und deutlich mit den folgenden Worten beschrieben:

---

200 Vgl. auch die folgenden verwandten Aussagen: »Was ihr des Raumes Unendlichkeit benennet, ist der Geist Meines Willens ... Dieser Geist aber hat einen Mittelpunkt wesenhaft gestaltlich, in dem alle Macht dieses unendlichen Geistes vereinigt ist zu einem Wirken, und dieses Machtzentrum des unendlichen Gottgeistwesens ist die Liebe« (HGt 2,139,20). »Denket euch die ganze Unendlichkeit oder einen Raum, in dem sich ein Mittelpunkt befindet, von welchem nach allen Seiten endlose Strahlen auslaufen, deren Anfang zwar der Mittelpunkt, aber deren Ende ewig nirgends mehr anzutreffen ist! In diesem Zentrum ist alle lebende Kraft der ganzen Unendlichkeit vereinigt und geht von diesem Zentrum wieder in die ganze Unendlichkeit aus.« (Die Fliege 7). Auch Mathaels Auslegung des Anfangs der Schöpfungsgeschichte nimmt auf diese Urgeschehnisse Bezug (GEJ 3,28,1-9); siehe dort besonders: »Aber das Zentrum ward heißer und heißer, je mehr des äußern Selbstbewußtseins Massen auf dasselbe zu drücken begannen.« (GEJ 3,28,7).

> »Was ihr des Raumes Unendlichkeit benennet, ist der Geist Meines Willens ... Dieser Geist aber hat einen Mittelpunkt wesenhaft gestaltlich, in dem alle Macht dieses unendlichen Geistes vereinigt ist zu einem Wirken, und dieses Machtzentrum des unendlichen Gottgeisteswesens ist die Liebe als das Leben eben dieses Geistes« (HGt 2,139,20).

Dass dieser »Mittelpunkt« des unendlichen Gottgeistes »wesenhaft gestaltlich« ist, bedeutet, dass er der Urmensch oder der archetypische Mensch ist, nach dem der geschaffene Mensch als *imago dei* gebildet ist. Denn ein Kapitel vor dem soeben zitierten 139. des zweiten Bandes der »Haushaltung Gottes« lesen wir:

> »Die gestaltliche Wesenheit aber ist eine und dieselbe, nach der ihr alle seid gemacht, geschaffen worden zu Meinen wesenhaften Ebenbildern.« (HGt 2,138,26).

> Außerdem wird das Menschsein Gottes bzw. – wie wir nun genauer sagen müssen – des Gotteszentrums auch an anderen Stellen unmissverständlich offenbart: »So es aber geschrieben steht, daß Gott den Menschen nach Seinem Ebenmaße geschaffen hat, was sollte dann Gott anderes sein ... als eben auch ein, aber ganz natürlich vollkommenster Mensch?« (GEJ 2,144,4). »Aber Ich zeigte dir dann auch, wie Gott Selbst ein Mensch ist, und wie aus diesem einzigen Grunde auch du und alle dir ähnlichen Wesen Menschen sind.« (GEJ 1,155,5). »Gott Selbst ist der höchste und allervollkommenste, ewigste Urmensch aus Sich Selbst« (GEJ 4,56,1). »bevor alle Engel und Menschen waren, war Ich (der Herr)[TN] von Ewigkeit her wohl der erste Mensch« (GEJ 2,39,3).

Schon Swedenborg sagte, dass Gott »der eigentliche Mensch« (GLW 11) sei, aber er hat diese Idee nicht mit dem göttlichen Wesenszentrum bzw. in seiner Terminologie mit der geistigen Sonne in Verbindung gebracht. Allerdings kann man diese Zusammenhänge durchaus aus seinen Äußerungen erschließen. Denn der Mensch ist ja eigentlich nur die Gestalt oder Form der Liebe und Weisheit (GLW 179); und Liebe und Weisheit sind das Wesen Gottes (WCR 37), das als geistige Sonne zur Erscheinung kommt (GLW 83). Demnach muss also das innerste Wesen der

geistigen Sonne der archetypische Gottmensch bzw. nach dem Christusereignis der Kyrios sein.

4.3. Die Seele Jesu

Bei Lorber begegnet uns das Gotteszentrum bzw. die Gottessonne auch im Zusammenhang der Menschwerdung Gottes. Nach Swedenborg befindet sich der Herr zwar nach seiner Menschwerdung und Verherrlichung in der Mitte der geistigen Sonne (WCR 641), aber nie sagt er, dass es die geistige Sonne war, die in Jesus Mensch geworden war und dessen Wesensmitte ausmachte. Nach Swedenborg wurde zwar die göttliche Weisheit Fleisch (LH 1) – so interpretiert er den Logos des Johannesevangeliums –, die ein Bestandteil des göttlichen Wesens ist, das als Sonne zur Erscheinung kommt, aber den Schluss, den Lorber aus diesen Vorgaben gezogen hat, den hat Swedenborg nie gezogen. Lorbers These, dass Jesus »das vermenschlichte göttliche Zentrum« (GS 1,27,11) war, ist demnach aus swedenborgscher Sicht zwar nicht abwegig, aber doch eine Überraschung. Bei Lorber heißt es:

> »Ich, der unendliche, ewige Gott« nahm »für das *Hauptlebenszentrum* Meines göttlichen Seins Fleisch an, um Mich euch, Meinen Kindern, als schau- und fühlbarer Vater zu präsentieren« (GEJ 4,255,4). Ein jenseitiger Geist berichtet: »Gott oder das allumfassende Kraft- und Machtprinzip habe Sich Selbst in Seinem *Zentrum* ergriffen, habe im selben einen Kulminationspunkt aller Seiner unendlichen Kraft und Macht gebildet, und sei dann als eben solcher Kulminationspunkt aller göttlichen Wesenheit in menschlicher Form, und zwar in der Person eines gewissen Jesus Christus, auf dem Planeten Erde aufgetreten …« (GS 1,27,4). »Ich bin nur der ewige *Mittelpunkt* Meiner Selbst; von diesem aus aber erfülle Ich dennoch ewig fort unverändert den unendlichen Raum. Ich bin überall der ewige Ich; aber hier bei euch bin Ich nun in Meiner ewigen *Seinsmitte*, von der aus die ganze Unendlichkeit ewig fort und fort und unverändert gleich und gleich erhalten wird in ihrer endlosesten, ewigen Ausdehnung. Von Ewigkeit wohnte Ich in Meiner unzugänglichen *Mitte* und in Meinem unzugänglichen Lichte aus Mir Selbst. Aber Mir hat es der Menschen dieser

> Erde wegen wohlgefallen, aus Meiner unzugänglichen Mitte und aus Meinem unzugänglichen Lichte derart herauszutreten, daß Ich nun in ebenderselben Mitte und in ebendemselben Lichte, das auch den höchsten Engeln von Ewigkeit völlig unzugänglich war, Mich auf diese Erde begab und nun euch Menschen sogar von allen Seiten her wohl zugänglich bin und ihr Mein Licht wohl ertragen könnet.« (GEJ 4,122,6-8). Deswegen konnte Jesus während seiner Erdenlebenszeit sagen: »Ich, wie ihr Mich nun als Gottmenschen unter euch sehet, bin mit Meiner ganzen *Urzentralwesenheit* sicher vollkommen und ungeteilt unter euch hier in diesem Speisesaale auf dem Ölberg und befinde Mich darum als ein wahrster Gott und Mensch zugleich nirgends anderswo, weder auf dieser Erde und noch weniger auf einer andern; aber durch die von Mir ausgehende Kraft, die da ist der Heilige Geist, erfülle Ich wirkend dennoch alle Himmel und den irdisch materiellen und endlosen Raum. Ich sehe da alles vom Größten bis zum Kleinsten, kenne alles, weiß um alles, verordne alles und schaffe, leite und regiere alles.« (GEJ 8,27,4).[201]

Die Inkarnation des Gotteszentrums bringt Lorber mit der Stelle aus dem Kolosserbrief in Verbindung, wonach in Christus »die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« gewohnt habe (2,9).[202] Diese Stelle hatte schon Swedenborg als christologische Kernaussage sehr geschätzt. Dass die »Fülle der Gottheit« in Jesus Mensch geworden ist, bedeutet, dass die »Ewige Liebe und Weisheit« – swedenborgisch verstanden das göttliche Wesen bzw. die göttliche Sonne – in Jesus anwesend war.[203] Die in Jesus körperlich gegenwärtige »Fülle der Gottheit« ist die Gottessonne:

---

201 Gott bezeichnet das allerhöchste Wesen »in seiner Unendlichkeit«, Jesus aber ist der Name für »das vollkommene, mächtige, wesenhafte Zentrum Gottes«. Mit anderen Worten: »Jesus ist der wahrhaftige, allereigentlichste, wesenhafte Gott als Mensch, aus dem erst alle Gottheit, welche die Unendlichkeit erfüllt, als der Geist Seiner unendlichen Macht, Kraft und Gewalt gleich den Strahlen aus der Sonne hervorgeht.« (GS 2,13,3).

202 Siehe Saturn 10,14; JJ 92,8; GEJ 4,88,5; GEJ 6,58,16; GEJ 9,51,11.

203 Siehe Himmelsgaben, Band 2, 27. April 1842, Abschnitt 8; Himmelsgaben, Band 2, 9. April 1842 b, Abschnitt 4.

»›Gott‹ oder die ›Liebe‹ ist in Sich das Urfeuer und das Urlicht und ist alsonach auch das eigentliche Feuer und Licht in dem Gottmenschen Christus Jesus. Durch dieses Lichtes endlose Fülle wohnt die ›Fülle der Gottheit‹ in Ihm, Christus, körperlich, d.h. wirklich, und nicht nur durch die Überstrahlung, wie etwa die Sonne in einem Spiegel. Denn in Christus ist die *(Gottheits-)Sonne* Selbst und nicht etwa bloß ihr Abbild!«[204] »Er (= Jesus)[TN] ist Seinem Geiste nach die wirkliche *Sonne*, wir und alle Geister aber sind nur lebendige Abbilder von dieser Urgrundsonne Gott.« (GEJ 3,121,5).

Während in Jesus »die Fülle der Gottheit« anwesend war, ist in jedem anderen Menschen nur ein »Fünklein«[205] des göttlichen Geistes der Kern der menschlichen Persönlichkeit. Fülle und Fünklein bezeichnen sonach den Unterschied zwischen dem Gottmenschen Jesus und allen anderen Menschen.

Da Lorber das Gotteszentrum Mensch werden lässt und ein anderes anthropologisches Schema hat als Swedenborg, muss er nicht wie dieser die Seele Jesu mit JHWH identifizieren; er kann sagen, dass das Gotteszentrum die Stelle des Geistes, das heißt des Fünkleins im Herzen der Seele eingenommen habe. Zu den anthropologischen Schemata bei Swedenborg und Lorber ist kurz das Folgende zu sagen: Beide haben ein dreiteiliges (trichotomisches) Menschenbild[206]. Dasjenige Lorbers ist aber anders

---

204 Himmelsgaben, Band 2, 21. Dezember 1847, Abschnitt 7. Zum Bild von Sonne und Spiegel siehe auch GEJ 4,228,4; GEJ 5,106,10; GS 1,60. Während der Geist im Menschen nur ein Abbild der Sonne ist, war der Geist in Jesus die Sonne selbst.

205 Zum »Fünklein« bei Lorber: »Bei der Ausgeburt des Leibes aus dem Mutterleibe wird der ewige Lebenskeim als ein Fünklein des reinsten Gottesgeistes in das Herz der Seele gelegt« (GEJ 2,217,5). »Nur ein Fünklein im Zentrum der Seele ist das, was man Geist Gottes und das eigentliche Leben nennt.« (GEJ 3,42,6).

206 Obwohl sich aus der trinitarischen Struktur Gottes und der Lehre von Menschen als Imago Dei eine trichotomische Struktur auch des Menschen nahelegt, lehnt die katholische Kirche den Trichotomismus ab und lehrt, dass der Mensch nur aus zwei Wesensbestandteilen besteht, nämlich Leib und Seele. Der Dichotomismus wurde vom 8. ökumenischen Konzil 870

angelegt als dasjenige Swedenborgs. Nach Swedenborg besteht der Mensch aus Seele (anima), Gemüt (mens) und Leib (corpus)[207]. Im trinitätstheologischen Zusammenhang verwendet Swedenborg allerdings eine andere Dreierreihe, nämlich Seele (anima), Leib (corpus) und Wirksamkeit (operatio) (WCR 166).[208] Nach Lorber besteht der Mensch aber aus Geist, Seele und Leib[209]. Für uns wichtig ist die Stellung der Seele in diesen Reihen. Nach Swedenborg ist sie »das Innerste und Höchste« (WCR 8), während sie nach Lorber ein Mittelding »zwischen Geist und Leib« ist[210]. Oberhalb der Seele gibt es im Menschen nach Lorber noch den »göttlichen Geist« (HGt 1,35,19). Deswegen konnte das Gotteszentrum dessen Stelle bei seiner Inkarnation in Jesus einnehmen.

> Jesus: »... du bist, was du bist, ein Mensch mit einem zwar wohl sterblichen Leib, in dem aber dennoch eine unsterbliche Seele mit einem noch unsterblicheren Geist aus Gott wohnt; und Ich bin auch ein Mensch, in dem ebenfalls eine göttlich unsterbliche Seele und der *Geist Gottes* wohnt *in Seiner Fülle*, so

zum Glaubenssatz erhoben (DH 657–658). Nach der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele durch protestantische Theologen wie etwa Paul Althaus und Eberhard Jüngel ist in der evangelischen Kirche sogar nur ein flaches, eindimensionales Menschenbild übrig geblieben.

207 Swedenborg: »Der Mensch besteht aus Dreierlei, das der Ordnung nach bei ihm aufeinander folgt: Seele, Gemüt und Leib. Sein Innerstes ist die Seele, sein Mittleres das Gemüt, und sein Letztes ist der Körper.« (EL 101). Ebenso EL 158.

208 Deswegen kann man durchaus diskutieren, ob Swedenborg wirklich einen Trichtomismus lehrt oder nicht doch einen Dichotomismus. Denn die Wirksamkeit (operatio) wird man ja wohl kaum als einen substanziellen Wesensbestandteil ansehen können. Und dementsprechend lesen wir in EW 159: »Seele und Leib konstituieren einen Menschen«. Das Gemüt bleibt hier unerwähnt. Swedenborgs Trichotomismus ist also ein schwacher Trichotomismus mit der Tendenz zum Dichotomismus.

209 Himmelsgaben, 23. Mai 1847, Nr. 5, in: Band 2, 1936, Seite 328; GEJ 8,24,6ff.

210 »Die Seele ist der eigentliche Mensch zwischen Geist und Leib« (Himmelsgaben, 23. Mai 1847, Nr. 5, in: Band 2, 1936, Seite 328). Die Rolle des »Mittleren (medium)« hat im swedenborgschen System das Gemüt (mens) inne (EL 101, 158).

> weit, als es für diese Erde notwendig ist, und das ist der Vater im Himmel, dessen Sohn Ich bin und dessen Kinder auch ihr seid.« (GEJ 3,100,3).

Wenn die Seele Jesu nach Lorber im Unterschied zu Swedenborg nicht JHWH selbst war, war sie dann wenigstens göttlicher Herkunft oder ging sie aus der gefallenen, materiellen Schöpfung hervor?[211] Die Aussagen der Neuoffenbarung zu dieser Frage sind nicht eindeutig, denn selbst ausgewiesene Lorberkenner sind zu unterschiedlichen Antworten gekommen. Die einen schreiben Jesus *nur* eine »Naturseele« zu, das heißt eine aus dem Gericht der Materie aufgestiegene Seele; die anderen gehen von zwei Seelen aus, »die auch schon Leibseele und Geistseele genannt wurden«[212]. Eine Stimme aus dem ersten Lager ist Walter Lutz, er schrieb: »*Seele* und *Leib* Jesu waren wie bei jedem anderen Menschen aus der mit Satan gefallenen Materie aufgestiegen und bildeten den naturmäßigen Menschen oder ›Menschensohn‹. In dieser Hinsicht war zwischen Jesus und uns kein Unterschied ... Ein endlos großer Unterschied zwischen Jesus und uns bestand jedoch hinsichtlich des *Geistes*.«[213] Eine Stimme aus dem anderen Lager ist Franz Deml: »In größter Vereinfachung läßt sich also sagen: Jesu Geist, das ist der Vater in ihm; Jesu Seele (aber nur die höhere, die *Geistseele*), das ist der Gottessohn; Jesu Leib (und

---

211 Die materielle Schöpfung ist nach Lorber aus dem Fall Luzifers hervorgegangen. Siehe Thomas Noack, »Die Schöpfungslehre als Beispiel einer Relecture Swedenborgs durch Lorber«, in: OT 2 (2013) 66–104.

212 Gerd Kujoth in seinem Aufsatz »Die Menschwerdung Gottes«.

213 Walter Lutz, *Die Grundfragen des Lebens in der Schau des Offenbarungswerkes Jakob Lorbers*, 1969, Seite 38. Dieser Auffassung ist auch Wilfried Schlätz: Das ungeschaffene Gotteszentrum hat sich »sowohl mit einem geschaffenen menschlichen Alltags-Ichbewusstsein (= geschaffener Menschengeist), als auch mit einer geschaffenen *Naturseele* und letztlich auch mit einem geschaffenen Materieleib umkleidet« (Zur Kritik an Erbsünde und Erlösung).

niedere *Vitalseele*) bilden den Menschensohn.«[214]

Ausdrücklich von einer göttlichen Seele Jesu ist in der »Jugend Jesu« die Rede: Das »Zunehmen der Weisheit und Gnade der Seele Jesu vor Gott und den Menschen«[215] erfolgte in dem Maße, »als Sich der Gottgeist nach und nach stets mehr und mehr einte mit Seiner freilich göttlichen Seele, welche da war der eigentliche Sohn.« (JJ 299,19).[216] Für die Annahme einer göttlichen Seele bei Jesus sprechen außerdem die folgenden Stellen. Jesus sagte: »Meine Seele ist das Licht (= die Weisheit)[TN] aus dem Feuer der Liebe des Vaters« (GEJ 4,252,1).[217] »Licht« ist gleichbedeutend mit Weisheit; und die Seele Jesu war der ewige Sohn JHWHs (GEJ 5,246,17). Deswegen kann auch gesagt werden: Der eingeborene Sohn – das ist die Seele Jesu – sei »die göttliche Weisheit« (GEJ 1,21,4). Die Unterscheidung von Vater und Sohn, so wie Lorber sie hier vornimmt – Vater gleich Liebe oder Geist, Sohn gleich Weisheit oder Seele – erinnert an Swedenborg, der zwar nicht die Unterscheidung von Geist und Seele im lorberschen Sinne kennt, aber Jesus vor seiner Verherrlichung mit dem Göttlich-Wahren – das ist die göttliche Weisheit – identifizierte, dem der Vater als das Göttlich-Gute – das ist die göttliche Liebe – gegenüberstand.[218]

---

214 Franz Deml, *Das ewige Evangelium des Geistzeitalters in einer Gesamtschau*, Band 1, 1980, Seite 81. Ebenso hat sich Gerd Kujoth in seinem Aufsatz »Die Menschwerdung Gottes« geäußert.

215 Lorber nimmt hier Bezug auf Lukas 2,52: »Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen.«

216 An einer anderen Stelle wird uns die Seele Jesu als »die höchste Seele und die vollendetste Seele aller Seelen« (EM 70,8) vorgestellt. Diese Aussage kann für sich genommen freilich auch auf eine Naturseele bezogen werden.

217 Zur Lichtstruktur der Seele vgl. GEJ 7,66,5. Außerdem kann gesagt werden: Die Seele ist »der in die lebendige Substanz umgewandelte Gedanke des Geistes« (GEJ 8,25,10).

218 Diese Zusammenhänge werden in den »Himmlischen Geheimnissen« enthüllt. Dort lesen wir zum Beispiel: »Der Herr heißt im Wort ›Jehovah‹ in Bezug auf das Göttlich-Gute (Divinum Bonum), denn das Göttlich-Gute ist das eigentliche oder Urgöttliche (Ipsum Divinum); und ›Sohn Gottes‹ heißt er in Bezug auf das Göttlich-Wahre (Divinum Verum). Denn das Göttlich-Wahre geht aus dem Göttlich-Guten hervor wie ein Sohn vom Vater, und es

Andererseits heißt es aber mit Bezug auf die Seele Jesu bei Lorber auch: »Seine Seele war gleich wie die eines jeden Menschen und war mit um so mehr Schwächen behaftet, weil der allmächtigste Gottgeist Sich Selbst in die gewaltigsten Bande legen mußte, um in Seiner Seele gehalten werden zu können.« (JJ 299,17). Hier ist von Schwächen in der Seele Jesu die Rede, was mit einer rein göttlichen Seele nicht vereinbar ist. Zum Verständnis dieses widersprüchlichen Befundes muss man sich wohl daran erinnern, dass die Seele nach Lorber etwas Zusammengesetztes ist (EM 52,5; GEJ 4,90,6). Der Geist ist unteilbar, die Seele nicht. Sie besteht aus »zahllosen substanziellen Intelligenzpartikeln« (EM 53,1) oder »Lichtatomen« (GEJ 7,66,5). Daher ist die Annahme naheliegend, dass im Falle Jesu zur göttlichen Kernseele weitere Seelenschichten hinzukamen. Diese konnten aus der Naturseelenentwicklung oder aus der Mutter Maria stammen. Im Hinblick auf Swedenborg ist die zweite Möglichkeit die interessantere. Lorber weist ausdrücklich darauf hin, dass die Kinder auch Seelenanteile von ihren Eltern aufnehmen (EM 50,7; EM 53,4); und bei Jesus konnte das wegen der Jungfrauengeburt nur die Mutter sein. Diese Interpretation hätte insofern eine Parallele bei Swedenborg als er darauf hinweist, dass Jesus »Erbböses von der Mutter« (HG 1573) hatte, das die Angriffsfläche für die Versuchungen bildete[219], denen Jesus ausgesetzt war.

5. Charakteristika der lorberschen Relecture Swedenborgs

Eingangs sind wir davon ausgegangen, dass eine Relecture dann vorliegt, wenn ein erster Text von einem zweiten aufgegriffen

wird auch gesagt, dass es geboren werde ... Der Herr machte, als er in der Welt war, sein Menschliches zum Göttlich-Wahren und nannte damals das Göttlich-Gute oder Jehovah seinen Vater ..., aber nachdem sich der Herr vollständig verherrlicht hatte ... da machte er auch sein Menschliches zum Göttlich-Guten, das heißt zu Jehovah ...« (HG 7499). Das Göttlich-Wahre ist in der swedenborgschen Terminologie gleichbedeutend mit der göttlichen Weisheit.

219 Siehe HG 1444: »Niemand kann einer Versuchung unterzogen werden, wenn ihm nicht Böses anhaftet.«

wird oder eine erste Gedankenwelt in eine zweite integriert und rekontextualisiert, das heißt in einen anderen Zusammenhang eingebettet wird. Dabei kommt es immer auch zu Veränderungen, die keineswegs marginal sind, denn der erste Text ist im zweiten Bestandteil eines anderen Systems. Daher wollen wir uns abschließend die Frage stellen: Wie sind diese Veränderungen zusammenfassend zu beschreiben?

5.1. Die Rekatholisierung Swedenborgs

Swedenborg war ein Bibeltheologe, und als solcher stand er in der evangelischen Tradition. Die Bezeugungsinstanzen des christlichen Glaubens sind nicht Schrift *und* Tradition, sondern allein die Schrift (sola scriptura)[220]; den Konzilen als Ausdruck der Sacra Traditio stand Swedenborg genauso kritisch gegenüber wie Luther.[221] Swedenborg war also der *evangelische* Neuoffenbarer. Das schloss nicht aus, dass er sich auch gegenüber der evangelischen Kirche kritisch verhielt. Das bekannteste Beispiel ist seine Ablehnung der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Im kyriologischen Zusammenhang ist aber wichtiger, dass Swedenborg wirklich zu den Quellen (ad fontes) des evangelischen Glaubens durchgedrungen ist, indem er die Kyriologie allein aus der Schrift neu begründet und so den katholischen Rest in der evangelischen Theologie überwunden hat. Der katholische Rest,

---

220 Nach dem Sola-Scriptura- oder Schriftprinzip ist die Theologie allein auf die Heilige Schrift zu gründen, nicht – wie es die katholische Kirche behauptet – auf Schrift *und* Tradition, wobei unter Tradition zum Beispiel die Konzilsentscheidungen zu verstehen sind. In der katholischen Kirche steht die Auslegung der Schrift bis heute unter dem Primat des kirchlichen Lehramtes. Die Heilige Schrift kann somit ihr kirchen- und dogmenkritisches Potential gar nicht entfalten. Leider haben auch die Kirchen der Reformationszeit katholische Restbestände namentlich in der Trinitätslehre und der Christologie übernommen und interpretieren die Schrift daher auf der Grundlage der katholischen Tradition, die inzwischen sogar zu einer »ökumenischen« Tradition geworden ist.

221 Vgl. Luthers Satz »Auch Konzile können irren« mit Swedenborgs Aussagen in WCR 176, 634 und natürlich auch mit seiner Bewertung des Konzils von Nizäa.

das sind die altkirchlichen Konzile, insbesondere das von Nizäa im Jahre 325 nach Christus.[222] Swedenborgs Reformation blieb also nicht im Mittelalter stecken, sondern drang bis zu den antiken oder altkirchlichen Wurzeln vor. Swedenborg ist somit der Vollender der Reformation; der Sieg des Sola-Scriptura-Prinzips über die katholische Tradition.

Bei seiner Reinigung der Theologie schied Swedenborg wichtige Traditionselemente aus, beispielsweise den Sohn von Ewigkeit und somit die immanente Trinität, aber auch die creatio ex nihilo, die urgeschaffenen Engel, die Satisfaktionslehre, das Ende der Welt usw. Interessant ist nun, dass Lorber viele dieser ausgeschiedenen Elemente wieder aufnahm, zu Bestandteilen seines Systems machte, ohne dabei allerdings die swedenborgschen Grundanliegen zu missachten oder gar aufzuheben. Das ist ein spannender Vorgang!

Ich bin geneigt, ihn als Rekatholisierung Swedenborgs durch den im katholischen Kaisertum Österreich wirkenden Lorber zu verstehen. Der »Schreibknecht Gottes« scheint mir der *katholische* Neuoffenbarer zu sein. Das Innere Wort als der Stellvertreter Christi fordert den absoluten Glaubensgehorsam, die vollständige Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der Neuoffenbarung. Der Papst in Rom wird durch den Papst in Graz ersetzt. Das Innere Wort legt nicht die Bibel aus; es ersetzt die Evangelien durch das Große Evangelium. So hat sich das katholische Lehramt schon immer über das Wort gestellt. Auch inhaltlich scheint in dieser Neuoffenbarung die katholische Kirche bei weitem mehr im Mittelpunkt zu stehen als die evangelische. Das Innere Wort diktiert dem Schreibknecht ein Werk über den katholischen Bischof Martin; in dem Jenseitswerk »Die geistige Sonne« begegnen wir in der Sphäre des Markus dem ganzen katholischen

[222] Ich empfinde es als bedeutsam, dass auch Schleiermacher, der Vater des Neuprotestantismus, beanstandete, dass die Trinitätslehre »bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat«; und er fügte hinzu: »so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehn« (Der christliche Glaube, § 172).

Frömmigkeitswesen. Das Innere Wort ist mehr am Schicksal der katholische Kirche als an dem der evangelischen interessiert[223]; manche Stellen namentlich in den Himmelsgaben erwecken den Eindruck, dass von den Protestanten als von den anderen gesprochen wird[224].

Bei Lorber ist »der ewige Sohn Gottes« (GEJ 6,2,14)[225], den Swedenborg – etwas zu vorschnell? – ad acta gelegt hatte, wieder vorhanden; allerdings bleibt Lorber bei der einpersönlichen Trinitätslehre und wahrt somit das swedenborgsche Anliegen. Doch ergänzt wird Swedenborgs ökonomische Trinität wieder durch die immanente. Weitere Beispiele dieses Vorgehens sind die Satisfaktionslehre[226] und die Urengellehre. In der »Haushaltung Gottes« ist vom Kampf der Liebe (= des Sohnes) und der Gottheit (= des Vaters) »zur *Sühnung* Ihrer (= der Gottheit) unbestechbaren Heiligkeit« die Rede (HGt 1,9,9). Und wenig später spricht die Liebe zur Gottheit ganz im satisfaktorischen Sinne:

> »Großer, allmächtiger Gott aller Macht, aller Kraft und aller Heiligkeit! Ziehe zurück Deinen großen *Zorn*, und lösche aus das Feuer Deines alles zerstörenden *Grimmes*, und höre in der Ruhe Deiner Heiligkeit die Worte Deiner ewigen Liebe, welche das alleinige Leben ist in Dir, ewig wie Du und mächtig und

---

223 Bezeichnenderweise findet sich in dem Buch von Kurt Eggenstein »Der Prophet Jakob Lorber verkündet bevorstehende Katastrophen und das wahre Christentum« ein Kapitel über »das bevorstehende Ende der katholischen Kirche«, aber keines über die Endzeit der evangelischen Kirche.

224 So heißt es in einer Kundgabe vom 23. Juni 1844: »Frage nicht, sondern schreibe! Denn siehe, du hast es vor dir und magst es ja so gut wie förmlich abschreiben, wie für die Protestanten gesorgt wird in dieser Zeit! – Schelling, Steffens, Gustav A. und dergleichen mehrere sind dazu schon höhererseits gebildet!« Der Blick auf die Protestanten erfolgt von einem katholischen Standpunkt aus. Oder in einer Kundgabe vom 15. August 1840: »Wahrlich sage Ich euch, es wird nicht leicht jemand zu Meinem lebendigen Worte gelangen in irgendeiner Sekte, als nur in der römischen Kirche.«

225 Siehe auch HGt 1,13,16; RB 1,126,1; GEJ 10,137,10.

226 Die wirkungsgeschichtlich bedeutendste Darlegung dieser Lehre formulierte Anselm von Canterbury (1033–1109) in seinem Werk »Cur deus homo«.

> stark wie Du aus Ihr und Sie aus Dir, und wolle nicht vernichten das Leben in Ihr und Dich durch Sie, sondern lasse *Gnade für Recht* ergehen, und lasse *genugtun* die Liebe Dir, und fordere *Sühnung* für Deine verletzte und gekränkte Heiligkeit, und Deiner Liebe wird kein *Opfer* zu groß sein, das Du von Ihr fordern möchtest zur ewigen Sühnung Deiner Heiligkeit!« (HGt 1,9,18)[227].

Obwohl also Lorber zur Erklärung der Erlösung wieder die Vorstellung einer Genugtuung (satisfactio) einführt, ist das Kreuz auch für ihn der Ort der Verklärung (= Verherrlichung) des Menschensohnes. Auch die Erzengel führt Lorber wieder ein, namentlich nennt er Michael, Raphael, Gabriel (JJ 6,16), Zuriel (GEJ 4,140,2), Uriel (GEJ 4,140,2) und natürlich Luzifer, den »verlorenen Sohn« unter den Urengeln. Gleichwohl entstammen auch für Lorber alle Engel (= Himmelsbewohner) aus dem menschlichen Geschlecht[228]. Die Kyriologie ist somit nur ein Beispiel der Rekatholisierung Swedenborgs durch Lorber, die darin besteht, dass Themen der alten Theologie wieder eingeführt werden, allerdings bei gleichzeitiger Berücksichtigung der swedenborgschen Erkenntnisfortschritte.

5.2. Natur und Geschichte als Gegenstand der Offenbarung

Eine zweite Besonderheit der Offenbarung durch Lorber ist die Hinwendung zur Natur und zur Geschichte. Das belegen allein schon die Titel der einzelnen Werke. Wenn man die Jenseitswerke einmal ausklammert, denn dieses Thema hat Lorber ja mit

---

227 Zum Verhältnis von Gottheit und Liebe im Kontext der Erlösung siehe auch die Kundgabe »Der ›Sehr Schwache‹« vom 6. Dezember 1840 im 3. Band der Himmelsgaben. Zur Lehre von der stellvertretenden Genugtuung (Satisfactio vicaria) bei Lorber siehe auch GEJ 3,226,7: »Denn dieser Mein Leib ist der *Stellvertreter* eurer Seelen; auf daß eure Seelen leben, muß er das Leben lassen, und das von ihm gelassene Leben wird ewig zugute kommen euren Seelen.« Swedenborgs Zurückweisung der Satisfaktionslehre kommt besonders deutlich in WCR 132 zum Ausdruck. In LH 18 kommt zudem der Begriff Genugtuung (satisfactio) vor.

228 Siehe GEJ 6,190,3; 7,56,8; 8,128,2.

Swedenborg gemeinsam, dann fällt auf, dass sich praktisch alle übrigen als naturkundlich oder historisch charakterisieren lassen,[229] und selbst in den Werken über die geistige Welt stehen natürliche Persönlichkeiten im Mittelpunkt, der Bischof Martin und der Politiker Robert Blum. Man kann diesen Sachverhalt auch mit einem swedenborgschen Begriff beschreiben: Lorbers Offenbarung gehört sehr viel mehr als diejenige Swedenborgs dem natürlichen Grad an.

In der Kyriologie sahen wir, dass Lorber das Gotteszentrum, das bei Swedenborg in Gestalt der geistigen Sonne schon vorhanden war, aber eben nur als Gotteszentrum in der geistigen Welt, nun auch in Jesus Christus zum Gotteszentrum in der natürlichen Welt machte. Die Gnadensonne erstrahlte durch Jesus Christus auch in der natürlichen Welt. Für diese Ausweitung swedenborgscher Konzepte und Themen auf den natürlichen Bereich gibt es weitere Beispiele: Swedenborg hat die Vorstellung eines größten Menschen (Maximus Homo) entwickelt; er hat sie aber nur auf die geistige Welt oder genauer gesagt den Himmel bezogen (HH 94). Obwohl er sagt: »Die ganze natürliche Welt entspricht der geistigen Welt« (HH 89), folgert er aus diesem Grundsatz nirgends, dass demnach auch das natürliche Universum ein großer Schöpfungsmensch sein müsse. Die Ausweitung dieser swedenborgschen Idee auf den *gesamten* Schöpfungsraum finden wir erst bei Lorber, dort allerdings verbunden mit der – nota bene katholischen – Idee des Falls eines Teils der Engel.[230] Ein weiteres

---

229 Als historisch sind die »Haushaltung Gottes«, die »Jugend Jesu« und das »Große Evangelium Johannis« zu bezeichnen; als naturwissenschaftlich »die natürliche Sonne«, »Erde und Mond«, »der Saturn«, »die Fliege«, »der Großglockner«, »die Heilkraft des Sonnenlichts« usw.

230 Im Jahr 1215 erklärte das 4. Laterankonzil: »Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, sie wurden aber selbst durch sich böse.« (DH 800). Ähnlich äußerte sich schon Leo I. in seinem Brief an Bischof Turribius von Astorga vom 21. Juli 447 (siehe DH 286). Die gefallenen Engel wurden jedoch nach Lorber nicht in die Hölle geworfen, sondern in die Materie gebannt. Auch dies ist ein

Beispiel entnehme ich der Theologie der Endzeit (= Eschatologie). Swedenborg hat die theologische und jenseitige Seite des apokalyptischen Geschehens enthüllt. Nicht der materielle Kosmos geht unter, sondern der geistige. Das Kirchentum bisheriger Prägung geht unter; der alte Glaube bricht in den Gemütern der zum Licht erwachten Menschen zusammen; kein Stein des bis in die Gegenwart hinein konservierten mittelalterlichen Glaubens wird auf dem anderen bleiben.[231] Das Jüngste Gericht fand 1757 in der geistigen Welt statt[232], und die Wiederkunft Christi in den Wolken des Himmels bestand in der Enthüllung des geistigen Sinnes der Heiligen Schrift.[233] Bei Lorber werden die Auswirkungen dieser geistigen Umwälzungen auf die natürliche Welt thematisiert, an denen Swedenborg nur am Rande interessiert war. So wird Lorber weit mehr als Swedenborg zu einem Endzeitpropheten nach dem Geschmack der weltuntergangslüsternen Masse und ein Kurt Eggenstein konnte nicht ohne Grund ein Buch schreiben mit dem Titel »Der Prophet Jakob Lorber verkündet bevorstehende Katastrophen und das wahre Christentum«.

Offenbarungen sind immer auch Spiegelbilder ihrer Zeit. Friedemann Stengel hat in seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 2009 Swedenborg als Rationalisten charakterisiert. Wir haben oben gesagt, dass Swedenborg der Vollender der Reformation war, aber vielleicht war er auch der Vollender der Aufklärung, der »Aufklärung bis zum Himmel« betrieb, – so lautet der Buchtitel der oben erwähnten Habilitationsschrift. Lorber war demgegenüber sicher nicht mehr ein Rationalist. In seinen Werken spiegeln sich ganz andere Zeitströmungen. Während Swedenborg im 18. Jahrhundert noch an dem theologischen Jesus

Beispiel der Rekatholisierung Swedenborgs bei gleichzeitiger Beachtung der von ihm gezogenen Grenzlinien (siehe HH 311).

231 Ich beziehe mich hier auf Swedenborgs Auslegungen der Endzeitrede Jesu in Matthäus 24; außerdem auf Swedenborgs Enthüllung der Apokalypse des Johannes.

232 Siehe JG 28 bis 32 und 45.

233 Siehe zum Beispiel EO 24.

interessiert war und eine rationale Läuterung des trinitarischen Dogmas anstrebte, schlug Lorbers Herz für den historischen Jesus; in der Blütezeit der Leben-Jesu-Forschung schrieb er kraft des inneren Wortes ein eigenes Leben Jesu, das zehnbändige »Große Evangelium Johannis«. Auch die historische Bibelkritik, die so richtig erst nach Swedenborg in Schwung kam, ist in der Offenbarung durch Lorber bereits ein fester Bestandteil. [234] Während der Schreibtätigkeit Lorbers tauchten ferner auch schon der Materialismus, der Frühkapitalismus[235] und das Maschinen- oder Industriezeitalter[236] auf. All das prägte diese Offenbarung und machte sie zu einem Fanal vor den großen Kriegen des 20. Jahrhunderts und der sich immer deutlicher abzeichnenden großen Menschheitskrise, die letztlich nur durch ein Umdenken in Richtung auf eine neue Spiritualität zu überwinden sein wird.

Die Hinwendung zum Katholizismus, zur Natur und zur Geschichte, die uns hier bei der Auswertung der Reinterpretationen

---

234 Die historischen Entstehungsverhältnisse der Evangelien werden enthüllt; das sind theologisch gesprochen Antworten auf die Einleitungsfragen der Bibelwissenschaft. Auch die Widersprüche innerhalb der Evangelien werden historisch-kritisch aufgeklärt.

235 In der »Geistigen Sonne« beispielsweise erschaut der Leser das jenseitige Bild »eines selbstsüchtigen Hauptindustrieritters, der sich zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, alles aufzuspeisen, was ihn nur immer zinsertäglich umgibt« (GS 1,18,7).

236 Während Swedenborg als junger Mann noch mit naiver Begeisterung mechanische Wunderwerke entwickelte, stand Lorber der neuen Maschinenwelt schon kritischer gegenüber: »In solchen (großen und prachtvollen) Städten werden aus übertriebener Gewinnsucht auch allerlei Fabriken im größten Maßstabe errichtet werden, und es werden in ihnen an Stelle der Menschenhände Feuer und Wasser arbeiten im Verbande von tausenderlei kunstvollen, aus Erz angefertigten Maschinen.« (GEJ 8,186,5). »Aber es wird kommen am Ende eine Zeit, in der die Menschen zu einer großen Klugheit und Geschicklichkeit in allen Dingen gelangen werden und erbauen werden allerlei Maschinen, die alle menschlichen Arbeiten verrichten werden wie lebende, vernünftige Menschen und Tiere; dadurch aber werden viele Menschenhände arbeitslos, und die Magen der armen, arbeitslosen Menschen werden voll Hungers werden. Es wird sich dann steigern der Menschen Elend bis zu einer unglaublichen Höhe.« (GEJ 5,108,1).

Swedenborgs durch Lorber aufgefallen war, verbindet die lorbersche Gefühlsreligion des empfindsamen Herzens mit der Romantik. Unser Thema war zwar die Relecture, aber es leitet zur Erforschung der geistesgeschichtlichen Verwurzelung Lorbers in seiner Zeit über. Welche Einflüsse hat er aufgenommen? Und inwiefern haben sie sich in der Neuoffenbarung niedergeschlagen? Ich weise an dieser Stelle nur darauf hin, dass in den Werkens Lorbers einige Namen genannt werden, beispielsweise Justinus Kerner, Joseph Ennemoser und Carl August von Eschenmayer.[237] Alle drei beschäftigten sich mit dem tierischen Magnetismus, der in der Neuoffenbarung deutliche Spuren hinterlassen hat. Schelling wird erwähnt; Eschenmayer war ein Schüler Schellings und setzte sich mit dessen Identitätsphilosophie auseinander, – auch Gedanken dieser Art findet man bei Lorber. Das Aufgreifen dieser und weiterer Spuren dürfte sich lohnen.

5.3. Städtebauliche Entwicklungen im neuen Jerusalem

Lehren oder theologische Systeme kann man nach Swedenborg mit Städten vergleichen.[238] Die Theologie der neuen Kirche heißt deswegen auch die Lehre des neuen Jerusalems.[239] Aber auch die Lehre der Neuoffenbarung durch Lorber bringt sich mit der Gottesstadt aus den Himmeln in Verbindung.[240] Wenn man den Anspruch Swedenborgs und denselben Anspruch Lorbers, die Erfüllung des eschatologischen Endbildes der Johannesoffenba-

---

237 Himmelsgaben 3, 24. Februar 1854, Nr. 26 und Himmelsgaben 1, 2. Februar 1841, Nr. 13.

238 Swedenborg sagt an zahlreichen Stellen seines umfangreichen Werkes, dass Städte geistig verstanden Lehren sind, siehe beispielsweise HG 402.

239 Der Titel der WCR lautet »Wahre Christliche Religion enthaltend die ganze Theologie der neuen Kirche ...«. Andere Werke bezeichnen dieselbe Sache, indem sie den Städtenamen Jerusalem verwenden: »Vom neuen Jerusalem und seiner himmlischen Lehre«, »Kurze Darstellung der Lehre der neuen Kirche, die in der Apokalypse unter dem neuen Jerusalem zu verstehen ist«, »Die Lehre des neuen Jerusalems vom Herrn« usw. Allein schon die Titel mehrerer Werke Swedenborgs unterstreichen den engen Zusammenhang zwischen Theologie, Lehre und Stadt.

240 Siehe HGt 1,12,4; GEJ 6,13,5; 7,54,5; 9,90,2.

rung zu sein[241], gelten lässt, dann stellt sich einem die Frage: Warum wird dieselbe Stadt im 18. Jahrhundert so und im 19. Jahrhundert so beschrieben? Geht man durch die Straßenzüge oder Gedankengänge der beiden Städte, die dieselbe Stadt sein sollen, dann entdeckt man beachtliche Gemeinsamkeiten, aber man hat dennoch auch den Eindruck, dass der Reisende des 19. Jahrhunderts nicht mehr dieselbe Stadt zu Gesicht bekam, die der Reisende des 18. Jahrhunderts beschrieben hatte. Befanden sich also Swedenborg und Lorber wirklich in derselben Stadt?

Meine Antwort auf diese Frage ist das Relecturemodell. Lorber übernahm die Gedanken Swedenborgs nicht einfach nur, vielmehr reinterpretierte und rekontextualisierte er sie. Oder, »städtebaulich« gesprochen: Städte, die bewohnt werden, befinden sich in einem ständigen Wandel. Man kann ihn mit städtebaulichen Konzepten steuern, aber nicht stoppen. Alles Lebendige verändert sich; und Städte, obwohl aus Steinen (= Wahrheiten) gebaut, sind keineswegs tote, sondern die lebendigen Strukturen des Geistes. Deswegen verändern sich auch Lehren; und deswegen sollte man sich weder Swedenborg noch Lorber gegenüber als Denkmalpfleger verhalten, der die Vergangenheit konservieren will, sondern als ein für die Stadtentwicklung Verantwortlicher. Denn Lehren sind eben keine Denkmäler, sondern bewohnbare Städte. Und solche Strukturen verändern sich ständig. Lorber ist ein interessantes Beispiel für die städtebaulichen Veränderungen im neuen Jerusalem zwischen 1772 und 1840. Aber auch das Innere Wort ist nicht das letzte Wort! Solange Menschen und Engel Bürger des neuen Jerusalems werden wollen, wird an dieser Stadt weitergebaut werden, denn: »Das Bestehen ist ein ständiges Entstehen«.

25. Februar 2013

---

241 Im 21. Kapitel der Johannesoffenbarung heißt es: »Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, aus dem Himmel von Gott herabkommen, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut.« Die neuzeitlichen Offenbarungen durch Swedenborg *und* Lorber präsentieren sich als die Realisierung dieses eschatologischen Bildes.

Mein Herr und mein Gott (Joh 20,28)

Der nahe Verwandte aus Graz

Die Lehren der Neuoffenbarung durch Jakob Lorber (1800-1864) ähneln in vielerlei Hinsicht denen Swedenborgs. Die unübersehbaren und bedeutsamen Gemeinsamkeiten sollten allerdings nicht zu einer vorschnellen und totalen Harmonisierung der beiden Offenbarungen führen; Lorber wäre dann ja nur eine Kopie Swedenborgs. Vielmehr muss auch das je eigene Profil herausgearbeitet werden. Wenngleich also eine differenzierende Betrachtungsweise erforderlich ist, bleibt Jakob Lorber dennoch der nahe Verwandte aus Graz. Von einem neukirchlichen Standpunkt aus muss man sagen: Zentrale Ideen des schwedischen Theologen wurden im deutschen Sprachraum vor allem durch Jakob Lorber verbreitet. Seine Neuoffenbarung war und ist das bedeutsamste Feld der religiösen Wirkungsgeschichte Swedenborgs, der bei den von ihm eigentlich intendierten Adressaten, den Kirchen, höchstens ausnahmsweise, hier und da einmal Gehör fand. Daher ist die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Großoffenbarungen von grundlegender Bedeutung für die weitere Entwicklung der Kirche des neuen Jerusalems.

Jesus Christus bei Swedenborg und Lorber

Mit ihrer Gotteslehre verläßt die neue Kirche den gemeinsamen Boden der bisherigen, christlichen Kirchen. Dieser gemeinsame Boden sind die Dogmen des 4. und 5. Jahrhunderts. Damals wurde entschieden, daß der eine Gott aus drei Personen (Trinitätslehre) und der eine Christus aus zwei Naturen, einer göttlichen und einer menschlichen (Christologie), besteht. Diese Gotteslehre ist die letzte und eigentliche Ursache des Zerfalls der Kirche und der Vorherrschaft des Materialismus: »Die vom Herrn durch die Apostel gegründete Kirche ist gegenwärtig so sehr an ihr Ende gelangt, daß kaum noch einige Überreste vorhanden sind. *Dazu*

ist es gekommen, weil man die göttliche Dreieinheit in drei Personen zerteilt hat, von denen eine jede Gott und Herr sein soll.« (WCR 4). Doch die Kirchen können sich von den alten Dogmen nicht trennen. Selbst der Protestantismus, der doch die Bibel zur alleinigen Glaubensgrundlage machen wollte, kann es nicht. Es gehört zur Tragik der kritischen Theologie unserer Zeit, daß sie das eigentlich Kritikwürdige nicht erkennt. Erst Swedenborg hat die altkirchlichen Konzile tatsächlich überwunden und den entscheidenden Schritt zurück zu den Quellen (ad fontes!) vollzogen. Er erbrachte den Nachweis, daß Jesus Christus der eine Gott und folglich »im Herrn die Göttliche Trinität verbunden ist« (WCR 108).[242] Das ist das Fundament der Nova Ecclesia spiritualis (der neuen Geistkirche). Swedenborg und Lorber stehen beide gleichermaßen auf diesem neuen Boden, was - nach dem Gesagten - alles andere als selbstverständlich ist. Die Gemeinsamkeiten in der Gotteslehre sind Gemeinsamkeiten gegen den Rest der christlichen Glaubenswelt.[243]

---

242 Diesen Nachweis bezeichnete Swedenborg sogar als den »Hauptgegenstand« der »wahren christlichen Religion« (WCR 108), also seiner Theologie. Das fand einen Nachhall in den Lorberschriften. In dem kleinen Werk »Jenseits der Schwelle« heißt es von einem Sterbenden: Er glaubte fest, »daß Jesus der eigentliche Jehova ist, *denn er lernte solches aus Swedenborgs Werken*« (Sterbeszenen Seite 28). Und ein anderer jenseitiger Geist, der aus der Geschichte bekannte Robert Blum, hofft vom Herrn zu erfahren, »ob an deiner ... durch einen gewissen Swedenborg im 18. Jahrhundert sogar mathematisch erwiesen sein sollenden Gottheit etwas daran sei« (RB I,17,12).

243 Die Reformation des 16. Jahrhunderts konnte »die sehr unrein gewordene Lehre« (GEJ VI,176,10) nicht von Grund auf reformieren (= umgestalten). Man trieb den Teufel (= die kirchliche Herrschsucht in Gestalt des Papsttums) durch den Drachen (= die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, vgl. Swedenborgs Auslegung des Drachens in der »enthüllten Offenbarung«) aus. Den eigentlichen Grund aber der Verwüstung der christlichen Glaubenslehre, nämlich die Lehrentscheidungen des vierten und fünften Jahrhunderts, übernahm man unerkannt in die eigenen Bekenntnisschriften. Doch gab Martin Luther dem Volk immerhin den Buchstaben des Wortes zurück, aus dessen Geist Emanuel Swedenborg die Reformation der christlichen Kirche vollenden konnte.

Die wesentlichste Erkenntnis Swedenborgs, daß nämlich Jesus Christus selbst der eine Gott ist, der Herr von Ewigkeit, der die menschliche Natur angenommen und verherrlicht hat (vgl. WCR 2), diese Erkenntnis ist auch im Lorberwerk überaus deutlich enthalten.

> LORBER: »Jesus Christus ist der alleinige Gott und Herr aller Himmel und aller Welten!« (GS I,74,14). »Jesus ist der wahrhaftige, allereigentlichste, wesenhafte Gott als Mensch« (GS II,13,3). »Ich Christus bin der einzige Gott!« (GEJ VIII,26,6).

Es gehört zur tragischen Geschichte des Christentums, daß diese Wahrheit schon bald wieder im Dunkel menschlicher Unwissenheit verschwand. Die Dogmengeschichte ist für Swedenborg eine Geschichte des Abfalls, der damit begann, daß das Geheimnis der Person Christi nicht mehr verstanden wurde. Die apostolische Kirche, das ist die Kirche der ersten Jahrhunderte,[244] glaubte noch nicht an einen Sohn von Ewigkeit, sondern verstand unter dem Sohn schlicht den von der Jungfrau Maria Geborenen. Diesen entscheidenden Unterschied zwischen dem Apostolikum, also dem Glaubensbekenntnis der Urchristenheit, und den späteren, philosophisch beeinflußten Glaubensbekenntnissen, zu denen auch das Nicänum[245] gehört, sah Swedenborg ganz deutlich: »Die

---

244 Nach Swedenborg durchlief die christliche Kirche »zwei Epochen, die erste von der Zeit des Herrn bis zum Konzil von Nicäa, die zweite von da an bis auf den heutigen Tag.« (WCR 760). »Die Kirche vor der Kirchenversammlung von Nicäa wird als Apostolische Kirche bezeichnet.« (WCR 636). »Wir haben unter der Apostolischen Kirche nicht nur die Kirche zur Zeit der Apostel, sondern auch in den zwei oder drei darauffolgenden Jahrhunderten zu verstehen.« (WCR 174).

245 Das Nicänum: »Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und an einen Herrn, Jesus Christus, den Sohn Gottes, aus dem Vater gezeugt, den Einziggeborenen, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht vom Licht, wahrhaftigen Gott aus wahrhaftigem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch den alle Dinge geworden sind, sowohl die im Himmel als auch die auf Erden; der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgekommen und Fleisch geworden ist, Mensch geworden ist, gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist, aufgefah-

Apostolische Kirche wußte nicht das Geringste von einer Personendreiheit, beziehungsweise drei Personen *von Ewigkeit her*. Das geht deutlich aus ihrem Glaubensbekenntnis, dem sogenannten Apostolikum, hervor, worin es heißt: ›Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden; und an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria; und an den Heiligen Geist.‹ *Hier geschieht keine Erwähnung irgendeines Sohnes von Ewigkeit her, sondern des vom Heiligen Geist empfangenen und von der Jungfrau Maria geborenen Sohnes.*« (WCR 175).[246] Daher beruht die Lehre, »ein von Ewigkeit her geborener Sohn sei herabgekommen und habe das Menschliche angenommen, ... ganz und gar auf einem Irrtum« (WCR 83). Der Sohn Gottes ist zunächst nicht mehr aber auch nicht weniger als »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte« (WCR 92-94). Dieser Gedanke ist auch in den Lorberwerken mehr als einmal ausgesprochen:

> LORBER: »Ich bin, als nun *ein Mensch im Fleische* vor euch, der Sohn und bin niemals von einem andern als nur von Mir selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchsteigener Vater von Ewigkeit« (GEJ VIII,27,2). Johannes über den Herrn: »Als

ren in die Himmel, und kommen wird, um Lebende und Tote zu richten; und an den Heiligen Geist.« Das ganze Interesse dieses Glaubensbekenntnisses ist auf den Sohn gerichtet, der inzwischen, also seit den Tagen der Urchristenheit, zum Problem geworden ist, was die zahlreichen Attribute deutlich belegen. Die Präexistenzchristologie ist im Unterschied zum Apostolikum vorhanden.

246 Ähnlich äußert sich Swedenborg auch in WCR 636: »Die Kirche vor der Kirchenversammlung von Nicäa wird als Apostolische Kirche bezeichnet ... Aus ihrem, dem sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnis geht hervor, daß diese Kirche nicht drei göttliche Personen und folglich auch nicht einen Sohn Gottes von Ewigkeit anerkannte, sondern nur einen in der Zeit geborenen Sohn Gottes.«

> den Sohn ... erkenne ich nur Seinen *Leib* insoweit, als er ein Mittel zum Zwecke ist« (GEJ IV,88,5).[247]

Der Sohn ist demnach keine zweite göttliche Person von Ewigkeit, sondern »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte«. Erst mit den Apologeten des 2. Jahrhunderts, die von Hause aus Philosophen waren, setzte eine Entwicklung ein, die mit dem Nicänum im Jahre 325 ihren Höhepunkt erreichte und einen Sohn von Ewigkeit her etablierte. Diese Vorstellung wurde auf dem zweiten ökumenischen Konzil im Jahre 381 auch auf den heiligen Geist ausgedehnt. Damit war die dreipersönliche Trinitätslehre geboren, die zwar niemand so nennen wollte, die sich aber dennoch in den Gemütern der Menschen einnistete. Der Schlachtruf der Orthodoxen (= Rechtgläubigen) lautete fortan: »Ein Wesen in drei Personen«[248]. Davon hat sich Swedenborg bewußt abgewandt, indem er formulierte: »Gott ist dem *Wesen (Essentia)* und der *Person* nach Einer. In Ihm besteht eine Göttliche Dreieinheit, und der Herr, unser Gott und Heiland *Jesus Christus ist dieser Eine Gott*.« (WCR 2b). Die Parallele bei Lorber ist unübersehbar:

> LORBER: Der »Herr« »ist« »*Einer*« »und also auch nur eine *Person*«. *Jesus Christus* »*ist der alleinige Gott* und Herr Himmels und der Erde.« (GS I,51,15+19).

---

247 Der »Leib« Christi ist der »Sohn Gottes« (GEJ X,195,3). »Dein heiliger Leib ist Dein Sohn, und Du, Vater, bist in Dir vor uns armen Sündern und Würmern dieser Erde!« (GEJ VI,200,2).

248 Im Anschluß an das Konzil hieß es in einem Lehrschreiben: »... (Der zu Nizäa festgestellte, evangeliums-gemäße Glaube) muß ... allen genügen, welche nicht das Wort des wahren Glaubens verkehren wollen; ist er doch sehr alt, entspricht dem Taufbefehl (wörtl.: der Taufe) und lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, so nämlich, daß *eine* Gottheit, Macht und Wesenheit des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes und ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft geglaubt wird *in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen* ...« (HDThG I,213). »In Gott sind drei *Personen* ... Jede der drei Personen besitzt numerisch dieselbe göttliche *Wesenheit*.« (Ludwig Ott, »Grundriss der katholischen Dogmatik«, Freiburg im Breisgau 1981, Seite 64).

Das Nicänum ist für Swedenborg der Sündenfall der Kirche[249], weil es die falsche Lehre eines Sohnes von Ewigkeit her eingeführt hat[250]. Diese Vorstellung hat jedoch einen wichtigen Anhaltspunkt im Neuen Testament, nämlich den Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18). Deswegen muß man sich fragen, wie Swedenborg diese Stelle versteht. Spricht sie nicht deutlich von einem präexistenten Sohn? Nein, denn *Swedenborg interpretiert den Logos als das Göttlich Wahre*; das bedeutet, der Logos ist nicht der Sohn, sondern - wie es der Prolog ja auch selbst sagt - Gott: »und der Logos war Gott« (Joh 1,1)[251]. Im Prolog taucht das

---

249 vgl. WCR 638. Zur negativen Bewertung des Konzils zu Nicäa bei Swedenborg: »Im Himmel sagt man, daß während der Abhaltung des Konzils von Nicäa geschah, was der Herr den Jüngern mit den Worten vorausgesagt hatte: ›Die Sonne wird verdunkelt werden und der Mond seinen Schein nicht geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel erschüttert werden (Mt 24.29). Die apostolische Kirche war in der Tat wie ein neuer Stern, der am gestirnten Himmel erschien; die Kirche nach den beiden [wahrscheinlich ist auch das Konzil zu Konstantinopel mitgemeint] Nicänischen Kirchenversammlungen hingegen war wie derselbe Stern, aber verblaßt und schließlich verschwunden ...« (WCR 176). Bei Lorber: »Daß ihr aber solches [die neue Trinitätslehre] nicht verstehet ... daran schuldet lediglich euer materiell-heidnisches Drei-Göttertum, *das da zu Nizäa ausgeheckt wurde* und später noch stets mehr, sogar bis zur Plastik, vermaterialisiert ward, so daß ihr euch nun mehr oder weniger nicht davon zu trennen vermöget.« (Hg II, Seite 68, 18).

250 »Zum Zwecke der Ausmerzung der verdammenswerten Ketzerei des Arius wurde von den Mitgliedern dieses Konzils [zu Nicäa] die Lehre erfunden, beschlossen und zur unverbrüchlichen Satzung erhoben, daß *von Ewigkeit her* drei göttliche Personen - Vater, Sohn und Heiliger Geist - gewesen seien, und daß jeder von ihnen für sich und in sich Persönlichkeit, Dasein und Bestehen zukomme. Ferner, daß die zweite Person der Gottheit - der Sohn - herabgestiegen sei und ein Menschliches angenommen habe, um die Erlösung zu vollbringen, und daß Seinem Menschlichen infolgedessen durch die hypostatische Vereinigung Göttlichkeit und enge Verwandtschaft mit Gott Vater zukomme.« (WCR 174).

251 »kai theos en ho logos«: Hierbei ist »theos« (nicht determiniert) das Prädikatsnomen und »ho logos« das Subjekt. Die Aussage lautet also: Der Logos war Gott und niemand anderes als Gott selbst.

Wort »Sohn« kein einziges Mal auf![252] Das bedeutet: Die Gleichsetzung des Logos mit dem Sohn, die von den Apologeten des 2. Jahrhunderts vorgenommen wurde, entsprach ihrem Vorverständnis des Textes. Der Text selbst nimmt diese Identifikation nicht vor, im Gegenteil, für ihn ist der Logos Gott selbst. Gott selbst wurde demnach Fleisch (Vers 14) und Jesus Christus ist folgerichtig der »einziggeborene Gott« (Vers 18). Dennoch darf nicht übersehen werden, daß der Logos zumindest sprachlich von Gott unterschieden wird. Diesem Sachverhalt wird Swedenborg gerecht, indem er sagt, daß Liebe und Weisheit in Gott »unterscheidbar eins« (GLW 14) sind. Sie können zwar gedanklich geschieden, aber nie wirklich getrennt werden. Man muß also genauer formulieren und sagen: Der eine Gott wurde »als das Göttlich Wahre oder als das Wort« Fleisch (WCR 85). Damit paßte er sich der Gesetzmäßigkeit der Menschenwelt (Kosmos) an, denn im Menschen sind Denken und Wollen viel deutlicher getrennt als in Gott. Der Umstand, daß der eine Gott »als das Göttlich Wahre« in die Welt (der Menschen) kam, ändert aber nichts an der Tatsache, daß der *eine* Gott das Menschliche annahm. Obwohl also Gott, und keineswegs sein ewiger Sohn, Mensch wurde, hat die Redeweise »Sohn von Ewigkeit her« dennoch eine Berechtigung, wenn man darunter nur nicht eine Person, sondern eben das Göttlich Wahre versteht. Denn die göttliche Liebe war nie ohne ihre göttliche Weisheit und somit war der Vater nie ohne seinen Sohn.[253]

---

252 Zu Vers 18 bieten einige Handschriften die Lesart »ho monogenes hyjos« (Sohn). Bei weitem besser bezeugt ist jedoch die Lesart »ho monogenes theos« (Gott). Der Vers lautet also: »Niemand hat Gott je gesehen; (der) einziggeborene (oder eingeborene) Gott, der im Schoß des Vaters ist, der hat (ihn) kundgemacht.«

253 Der Herr sagte »Vater« »wegen des Göttlich Guten« und »Sohn« »wegen des Göttlich Wahren, das aus dem Göttlich Guten hervorgeht« (HG 3704). »Das Göttlich Menschliche von Ewigkeit war das Göttlich Wahre im Himmel, also das Göttliche Dasein (Divinum Existere), das später im Herrn zum göttlichen Sein wurde, aus dem das Göttliche Dasein im Himmel möglich ist ... Der Herr von Ewigkeit war das göttliche Wahre im Himmel ... Dies ist

Obwohl Swedenborg den nicänischen Glauben sehr kritisch beleuchtet, muß zu seiner Ehrenrettung gesagt werden, daß er eigentlich, wie Swedenborg, die Gottheit Jesu retten wollte, »doch indem sie sich bemühten, den Wolf [= Leugnung der Gottheit Jesu] zu meiden, stießen sie auf den Löwen [Tritheismus]« (WCR 637). Das Anliegen mag gut gewesen sein; doch die Durchführung bezeugt, daß das Wesen Jesu Christi nicht mehr verstanden wurde. Aus dem sicht- und vorstellbaren Gott in Jesus Christus machten die Konzilsteilnehmer einen unvorstellbaren und unverständlichen Gott. Das Tor zur Gottheit, das sich in Jesus Christus weit geöffnet hatte, verschloß sich allmählich wieder. Der vorstellbare Gott verschwand im Mysterium des Glaubens und konnte sich nicht mehr in den Gemütern der Gläubigen einwurzeln. Aus der inneren, geistigen Kirche mußte zwangsläufig eine äußere, natürliche werden. Der unvorstellbare Gott von Nicäa ist der Ursprung des modernen Atheismus und Materialismus (WCR 4b).

Doch wie erklärt nun Swedenborg die Begriffe Vater, Sohn und Heiliger Geist? Kurz gesagt, sie sind die »Wesensschichten (essentialia)« des einen Gottes. Sie existieren jedoch nicht neben- oder untereinander (vgl. den Subordinatianismus der Zeit vor Nicäa), sondern ineinander. »Tres in unum« ist daher das Schlüsselwort der neuen Trinitätsauffassung. Zur Veranschaulichung wird auf den Menschen verwiesen, der unbeschadet seiner Einheit aus drei Persönlichkeiten besteht, die jedoch ineinander zu denken sind.[254]

> SWEDENBORG: »Vater, Sohn und Heiliger Geist sind die drei *Wesenselemente (essentialia)* des einen Gottes, die ebenso eine Einheit bilden wie Seele, Leib und Wirksamkeit beim Menschen.« (WCR 166-169). »Wer von der Gottheit die Vorstellung Dreier

---

der von Ewigkeit her geborene Sohn Gottes« (NJ 305). Die Engel sahen, »daß ich unter der Geburt des Gottessohnes von Ewigkeit Seine von Ewigkeit her vorhergesehene (praevisam) und in der Zeit vorgesehene (provisam) Geburt verstehe« (WCR 26).

254 Bei Lorber findet sich dieser Vergleich mit dem dreipersönlichen Wesen des Menschen in GEJ VIII,24f.

> in einer Person (Trium in una Persona) hat, kann die Vorstellung *eines* Gottes haben.« (NJ 289).
>
> LORBER: »Wir halten dafür ... daß Gott nur eine einzige Person ist, welche Person aber in Sich Sebst eigentlich sozusagen aus drei Göttern besteht. Tres in unum!« (RB II,270,8).

Dieser einfache Kunstgriff ermöglicht einesteils die Vorstellung eines einzigen Gottes und verhindert andererseits das Abgleiten in den Modalismus. Bei Augustin findet man in seinem Werk »De trinitate« ähnliche Vorstellungen, die sich jedoch nicht mehr durchsetzen konnten, da der nicänische Glaube bereits sanktioniert war.

Die drei Wesensschichten im Herrn sind »das Göttliche« (Vater), »das Göttlich-Menschliche« (Sohn) und »das ausgehende Göttliche« (HL. Geist):

> SWEDENBORG: »Das Dreifaltige im Herrn ist das *Göttliche* selbst, welches der Vater heißt, das *Göttlich-Menschliche*, welches der Sohn, und das *ausgehende Göttliche*, welches der Heilige Geist (heißt), und dieses Dreifache Göttliche ist Eines.« (zwischen HH 86 und 87[255]). »Der Herr wird in Beziehung auf das *Göttlich Menschliche* der Sohn Gottes ... genannt.« (LH 19ff.).
>
> LORBER: »Ich bin der alleinige, ewige Gott in Meiner dreieinigen Natur als Vater Meinem *Göttlichen* nach, als Sohn Meinem *vollkommen Menschlichen* nach und als Geist allem *Leben, Wirken und Erkennen* nach.« (HGt I,2,10).

Sie können auch »die Liebe« (Vater), »die Weisheit« (Sohn) und die Willenswirksamkeit (Heiliger Geist) genannt werden:

> SWEDENBORG: »Weil sich alles und jedes im Himmel, beim Menschen, ja in der ganzen Natur auf das Gute und Wahre bezieht, darum wird auch das Göttliche des Herrn unterschieden in das Göttlich Gute und das Göttlich Wahre. Das *Göttlich Gute* des Herrn wird Vater genannt, das *Göttlich Wahre* Sohn.« (HG 3704)

---

255 Vgl. auch LH 57, NJ 289-290.

> LORBER: »Jesus Christus ist der alleinige Gott und Herr aller Himmel und aller Welten! Er ist in Sich allein Seiner ewigen unendlichen *Liebe* zufolge der Vater, und Seiner unendlichen *Weisheit* zufolge der Sohn, und Seiner ewig allmächtigen unantastbaren *Heiligkeit* zufolge der Heilige Geist selbst« (GS I,74,14). Der Herr: »Der Vater, Ich als Sohn und der Heilige Geist sind *unterscheidbar eines* und dasselbe von Ewigkeit. Der Vater in Mir ist die ewige *Liebe* ... Ich als der Sohn bin das *Licht* und die *Weisheit* ... Damit aber das alles gemacht werden kann, dazu gehört noch der mächigste *Wille Gottes*, und das ist eben der Heilige Geist in Gott« (GEJ VI,230,2-5). »Wie aber da *Flamme, Licht und Wärme* eines sind, also ist auch Vater, Sohn und Geist eines!« (Hg II, Seite 132, Nr. 4).

Nachdem die Trinitätslehre fertig war, wandte sich das Interesse der Christologie zu.[256] Nachdem also feststand, daß es eine zweite göttliche Person gibt und daß *sie* Mensch wurde, stellte sich die Frage, wie diese göttliche Person und der Mensch aus Nazareth eine einzige Person bilden konnten. Die Antwort gab schließlich die sogenannte Zwei-Naturen-Lehre. Danach stehen die göttliche und die menschliche Natur nach wie vor unverbunden nebeneinander und sind lediglich »in der Einheit der Person«[257] miteinander verbunden (sog. hypostatische Union). Ausdrücklich heißt es: »Die beiden Naturen Christi bestehen ... *in ihrer Eigenart unversehrt* fort.«[258]. Von einem unversehrten Fortbestehen der

---

256 Wenn Swedenborg schreibt, der Sohn ist »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte« oder später »das Göttlich-Menschliche«, dann interpretiert er einen trinitarischen Begriff christologisch. Von daher stellt sich die Frage, wie sinnvoll die Unterscheidung von Trinitätslehre und Christologie noch ist. Wenn man an ihr festhalten will, dann muß man sich aber bewußt machen, daß Trinitätslehre und Christologie bei Swedenborg viel enger verbunden sind, als das gemeinhin der Fall ist.

257 Ludwig Ott, »Grundriß der katholischen Dogmatik«, 1981, Seite 174.

258 Ott, a.a.O., Seite 177. Aus dem Bekenntnis von Chalkedon (451): »Wir lehren, daß ein und derselbe Christus, der Sohn, der Herr, der Eingeborene, in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt [gegen den Monophysitismus], ungeteilt, ungetrennt [gegen den Nestorianismus] anzuerkennen ist, wobei der Unterschied der Naturen infolge der Einigung niemals aufgeho-

menschlichen Natur kann jedoch nach Swedenborg keine Rede sein. Im Anschluß an den johanneischen Begriff der Verherrlichung lehrt er die Vergöttlichung der menschlichen Natur, ohne freilich monophysitisch zu denken. Denn, da Gott der eigentliche Mensch[259] ist, empfing Jesus Christus nach seinen Siegen über das gefallene Menschliche »das Göttlich-Menschliche (Divinum Humanum)«.[260] Die alte Christologie macht das Irdisch-Menschliche zum Ewig-Menschlichen. In ihr fehlt das Moment des Prozeßhaften völlig, das schon in der Doppeldeutigkeit des Begriffes »Sohn« angedeutet ist, der einesteils das irdisch Menschliche, andernteils das Göttlich-Menschliche bezeichnet. Bei Swedenborg finden wir eine Entwicklungs- oder Verherrlichungschristologie. Sie ist auch in den Lorberwerken enthalten, allerdings nicht so breit ausgeführt, weil diese Entwicklung ein innerer Vorgang ist und Lorber sehr viel mehr die äußere Geschichte beschreibt:

> SWEDENBORG: »Die *Verherrlichung* ist die Vereinigung seines Menschlichen mit dem Göttlichen, und verherrlichen heißt göttlich machen.« (zwischen HH 86 und 87). Das »verherrlichte Menschliche« ist das »*Göttlich-Menschliche*« (EO 962).
>
> LORBER: »Dieses Wesen [der Liebe Gottes] ist *das Göttlich-Menschliche,* oder es ist der dir undenkbare Gott in Seiner Wesenheit ein vollkommener Mensch« (GS II,60,16). Der

---

ben wurde, sondern die Eigentümlichkeit einer jeden der beiden Naturen erhalten blieb«.

259 Swedenborg: »Gott ist der eigentliche Mensch.« (GLW 11). Lorber: »So es aber geschrieben steht, daß Gott den Menschen nach Seinem Ebenmaße geschaffen hat, was sollte dann Gott anderes sein ... als eben auch ein, aber ganz natürlich vollkommenster Mensch?« (GEJ II,144,4).

260 Swedenborg lehrt also weder einen Monophysitismus, noch einen Nestorianismus. Im Unterschied zum kirchlichen Dogma erreicht Swedenborg die Einheit der Person Christi nicht durch die Vorstellung der hypostatischen Union, sondern durch die Idee des Göttlich-Menschlichen. Wieder einmal wird deutlich, welche Tragweite die Erkenntnis Swedenborgs hat, daß Gott selbst der eigentliche Mensch ist. Die Idee des Göttlich-Menschlichen ist zu umfangreich, als daß sie hier genügend dargestellt werden könnte. Siehe Swedenborgs Zusammenstellung aus den HG zwischen Nr. 86 und 87 von HH, außerdem LH 19-36.

> Herr: »Ich werde nun auch dieses *Menschliche* ... noch auf dieser Welt ... ganz in Mein Urgöttliches verkehren und sodann auffahren zu Meinem Gott, der in Mir ist« (GEJ VI,231,6). »Dieser Mein Leib ist sonach die verherrlichte Gestalt des Vaters« (GEJ VIII,27,3).[261] LEOPOLD ENGEL: »Daher sprach Ich nach des Judas Fortgang: ›Nun ist des Menschen Sohn *verklärt*, und Gott ist verklärt in Ihm. Ist Gott verklärt in Ihm, so wird Ihn Gott auch verklären in Sich Selbst und wird Ihn bald verklären!‹ [Joh 13,31f.] Das heißt also: Der Menschensohn wird wahrhaft Gottes Sohn sein, und der Vater wird Sich bald für alle Ewigkeit mit Ihm vereinen.« (GEJ XI,71).

Die Zwei-Naturen-Lehre blockiert den Gedanken der Vergöttlichung des Menschlichen. Gleichzeitig bewahrt sie aber den Glauben an die Göttlichkeit Jesu auf. Dazu Swedenborg: Die meisten Christen denken sich »das Menschliche des Herrn getrennt von seinem Göttlichen«, »was doch gegen die Lehre ist, wonach das Göttliche und das Menschliche des Herrn nicht zwei, sondern eine einzige Person seien, und zwar vereint wie Seele und Körper. Daß diese Bestimmung in der Lehre der ganzen Christenheit enthalten ist, wurde vom Herrn vorgesehen, weil sie das Wesentliche der Kirche und das Wesentliche des Heils aller Menschen ist. Daß sie aber das Göttliche und das Menschliche des Herrn in zwei Naturen unterschieden und sagten, der Herr sei Gott aus der Natur des Vaters und Mensch aus der Natur der Mutter, kam daher, weil sie nicht wußten, daß der Herr, als er sein Menschliches völlig verherrlichte, das Menschliche aus der Mutter ablegte und das Menschliche aus dem Vater anzog ... Daß

---

261 Zur »Verherrlichung« bei Lorber vgl. auch GEJ VIII,57,14: »Ich war wohl schon von Ewigkeit her in Mir Selbst in aller Macht und Herrlichkeit, aber Ich war dennoch für kein geschaffenes Wesen ein schaubarer und begreifbarer Gott, auch nicht für einen vollkommensten Engel ... Aber von nun an bin Ich allen Menschen und Engeln ein schaubarer Gott geworden und habe ihnen ein vollkommenstes, ewiges und selbständig freiestes und somit wahrstes Leben gegründet, und eben darin auch besteht Meine eigene größere Verherrlichung, und so denn auch die eurige.« (GEJ VIII,57,14).

dieses auch in einer Kirchenversammlung um des Papstes willen ... geschehen sei, damit er für Seinen Statthalter anerkannt werden könnte, sehe man in HG 4738.« (OE 183).[262]

Die Gotteslehren Swedenborgs und Lorbers sind im wesentlichen identisch. Das ist um so erfreulicher, wenn man bedenkt, daß es sich hierbei um die Grundlage des christlichen Glaubens und um die unverzichtbare Voraussetzung der Erneuerung der Christenheit handelt. Und dennoch ist Lorber eigenständig, setzt eigene Akzente. Wenn Lorber statt vom »Wesen« (Swedenborg) vom »Mittelpunkt« spricht, dann ist das keine belanglose Sprachverschiebung. Lorber greift eine Vorstellung Swedenborgs auf, verleiht ihr aber eine eigene Interpretation, deren Interesse vor allem auf der Inkarnation Gottes ruht. Außerdem hat die Idee eines Mittelpunktes Konsequenzen für das Menschenbild bei Lorber, denn was im Gottmenschen der göttliche Mittelpunkt ist, das ist im Geistmenschen der Geistfunke. Lorber ist nicht einfach ein Spiegelbild Swedenborgs, aber er mißachtet andererseits auch nicht dessen Konturen. Swedenborg muß sich noch sehr viel mehr mit der klassischen Dogmatik auseinandersetzen; er tut dies kraft Erleuchtung auf der Grundlage der Heiligen Schrift. So wird er zum Theologen unter den Neuoffenbarern. Swedenborgs Anliegen ist der (auch für den äußeren Menschen) verständliche Glaube. Swedenborg war in einer Entscheidungszeit der Menschheit das große Angebot Gottes, Glauben und Erkennen zu verbinden. Lorbers Zeit war eine andere. Er empfing seine Botschaft als die Leben Jesu Theologie vorherrschend war, die Frage nach dem historischen Jesus. Das wirkt sich auf sein Werk und die Darstellung seiner Gotteslehre aus. Denn es ist kein Zufall, daß er kraft des inneren Wortes das Leben Jesu im 10bändigen »großen Evangelium Johannis« niederschrieb. Lorber ist so gesehen der

[262] Die Vorstellung der Vergöttlichung Jesu wurde auch aus kirchen- und machtpolitischen Gründen verworfen: »Daß man in der Christenheit das Menschliche des Herrn nicht als Göttlich anerkannte, ist auf einem Konzil des Papstes wegen bewirkt worden, damit dieser als Sein Stellvertreter anerkannt würde.« (zwischen HH 86 und 87).

Historiker unter den Neuoffenbarern. Er beschreibt viel mehr das äußere Leben Jesu, während Swedenborg bei seiner Enthüllung des innersten Sinnes der Heiligen Schrift die innere Entwicklung, das heißt die Verherrlichung des Herrn ins Auge faßte. Diese Unterschiede wollen beachtet werden. Lorber und Swedenborg sind eng verwandt und doch völlig eigenständig. Beides läßt sich zusammendenken, wenn man sieht, wie sich Lorbers Eigenständigkeit innerhalb der von Swedenborg vorgezeichneten Bahnen entwickelt. Freilich ist die Interpretation Swedenborg in den Lorberwerken keine sklavische, sondern eine geistgelenkte und somit freie.

Jesus Christus bei Swedenborg und Lorber:
29. Mai 1994

Die johanneische Verherrlichungschristologie

Zur Terminologie

War die Fleischwerdung die eine, so ist die Verherrlichung die andere Seite der johanneischen Christologie. Sie drückt sich in den Verben »hinaufsteigen« (Joh 3,13; 6,62; 20,17), »erhöhen« (Joh 3,14f; 8,28; 12,32.34) und »verherrlichen« (Joh 7,39; 11,4; 12,16.23.28.31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10) aus. Die ersten beiden Verben sind solche der Bewegung im Raum. Hinaufsteigen ist hierbei mit der Stadt des Tempels verbunden (Joh 2,13; 5,1; 7,8.10.14; 11,55; 12,20), wobei 7,8 doppelsinnig die Brücke zum Leidensweg Jesu schlägt. Der Aufstieg nach Jerusalem setzt sich in der Erhöhung durch das Kreuz fort, so daß Jesus nicht nur den Jahwetempel, sondern sogar Jahwe selbst erreicht. Erhöhen bezieht sich auf das Kreuz (beachte beispielsweise *dei* in Joh 3,14; 12,34) und entdeckt darin die Aufrichtung der Königsherrschaft (vgl. die Pilatusinschrift Joh 19,19-22) und die Erhebung in den Raum des Göttlichen (vgl. das Oben-Unten-Schema Joh 3,31; 8,23; 11,41). Denn derselbe Vorgang der Bewegung nach oben kann vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Kabod-Vorstellung als Verherrlichung beschrieben werden. Aus der verwendeten Terminologie ist also bereits sehr deutlich ersichtlich, daß Jesu Verherrlichung seine Aufnahme in den Bereich des Göttlichen meint.

Die Herrlichkeit

Um das Verherrlichtwerden Jesu zu verstehen, muß zuvor etwas zum neutestamentlichen Gebrauch von *doxa* gesagt werden. Während dieses Wort nämlich in der gesamten außerbiblischen Gräzität die Bedeutung von Meinung hat, geht seine neutestamentliche Sinnfüllung vermittelt durch die Septuaginta auf den alttestamentlichen Kabod zurück. *Doxa* ist die schlechthin beherrschende Septuagintaübersetzung von Kabod, so daß dessen

gesamte Bedeutungsbreite in das griechische Äquivalent übergehen konnte.

Kabod wird im Alten Testament von Gott ausgesagt und bedeutet das Wahrnehmbare seines zur Erscheinung Kommens. Der an sich unsichtbare Gott offenbart sich nämlich als Feuer und Licht, umgeben von einer Wolke. Und da die Grundbedeutung von Kabod Schwere (gravitas) ist, soll auch das Beeindruckende, das Wuchtige dieser Offenbarungsgestalt mitgehört und -gefühlt werden. Im Hinblick auf das Johannesevangelium ist ergänzend zu diesem grundsätzlichen Sinngehalt von Kabod noch auf drei Punkte besonders hinzuweisen. Erstens, der Kabod Jahwes läßt sich im »Zelt der Begegnung« (Ex 40,34f) und später im Tempel (1.Kön 8,11) nieder. Dieses Zusammensein von Kabod und Zelt ist auch im 14. Vers des Prologs anzutreffen, indem es dort heißt: »Und der Logos wurde Fleisch und *zeltete* unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit«. Das Fleisch Jesu ist demnach das Zelt, in dem die Herrlichkeit des Jahwewortes anwesend ist und das Gegenwärtigsein des unsichtbaren Gottes bezeugt (beachte auch Joh 2,21). Übrigens heißt »das Zelt der Begegnung« in der Septuaginta »das Zelt des Zeugnisses«, so daß auch von daher Jesu Tätigkeit des Bezeugens verstehbar ist (Joh 3,11.32; 18,37). Zweitens, da der Kabod den Glanz des göttlichen Lichtes bedeutet, konnte sich Jesus das Licht nennen (Joh 8,12). In ihm war der Kabod des Logos am Werke, dessen Leben sich als das Licht äußert und in Jesus zum Vorschein kam. Drittens könnte die den Kabod Jahwes verhüllende und gleichzeitig anzeigende Wolke (Ex 24,16) vielleicht im Hintergrund der »verhüllten Rede« (*paroimia*, Joh 10,6; 16,25.29) des johanneischen Jesus stehen.

Die Seele der neutestamentlichen *doxa* ist auf jedem Fall der alttestamentliche Kabod. Jedoch geht das Christliche Testament nun über die heiligen Schriften Israels hinaus, indem es »das Wort, das Träger der Gottesaussage geworden war, zugleich zum Träger der Christusaussage macht.«[263] Das Christentum spricht

[263] ThWNT 251.

von der Herrlichkeit des Erhöhten. Paulus (an)erkennt den »Herrn der Herrlichkeit« (1. Kor 2,8; 2. Kor 3,18), »die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi« (2. Kor 4,6) und die »Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist« (2. Kor 4,4). Zu beachten sind ähnliche Aussagen der Paulusschule (2. Thess 2,14; Tit 2,13), Jakobus 2,1 und die Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Sohn »der Widerschein der Herrlichkeit (Gottes) und der Ausdruck seines Wesens« ist (Hebr 1,3). Die Herrlichkeit des Erhöhten wird seiner zweiten Ankunft (Parusie) das Gepräge geben. Denn »sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen« (Mt 24,30; siehe auch Mt 16,27; 25,31; 1. Petr 4,13).

Im Johannesevangelium ist scheinbar von der Herrlichkeit des noch nicht Verherrlichten die Rede, so daß sich die Frage stellt: Wie verhält sich die von Anfang an aussagbare Herrlichkeit zur Verherrlichung Jesu, insofern diese ein Vorgang ist, der erst zur Herrlichkeit führt? Dieses Paradoxon lichtet sich jedoch, sobald man erkennt, daß die Herrlichkeit auf das Göttliche der Person Jesu, die Verherrlichung hingegen auf das Menschliche derselben zu beziehen ist. Der johanneische Jesus bittet seinen Vater um die Verherrlichung »mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte vor dem Sein der Welt« (Joh 17,5; vgl. auch Vers 24). Die Herrlichkeit, die das Ich des Sprechenden hier meint, ist offenbar die des Logos (vgl. »vor dem Sein der Welt« mit Joh 1,1-3). Das Ich des Sprechenden selbst ist jedoch der unten stehende, seine Augen zum Himmel emporhebende irdische Jesus (Joh 17,1); er also bittet um seine Verherrlichung und ist zugleich durch das Ich des Sprechenden mit dem Logos der Herrlichkeit verbunden, was von Joh 1,14 herkommend für den Leser nicht überraschend ist. Die Gottes- und daher auch Herrlichkeitstransparenz des Sohnes ändert nichts daran, daß er als Mensch bis zum Kreuz der noch immer Nicht-Verherrlichte ist. Die Verherrlichung geschieht erst durch die Passion, denn »Stunde« und Verherrlichung sind verknüpft (Joh 12,23; 17,1) und im Erhöhungsaspekt der Kreuzigung entdeckt der Evangelist das Sinnpotential der Aufnahme

Jesu in den Kabod seines Vaters.

Die dieser »Stunde« der Verherrlichung vorangehenden Herrlichkeitsaussagen fügen sich in diese Betrachtungsweise problemlos ein. So ist die Herrlichkeit in Joh 1,14 auf den Logos zu beziehen, der gottgleich (Joh 1,1) und daher vom Glanz der göttlichen Herrlichkeit umgeben und erfüllt ist. Der Sohn hingegen kann sein Dasein zwar in den Augen der johanneischen Gemeinde auf den Logos der Herrlichkeit zurückführen, aber in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen ist der Irdische deswegen noch lange nicht. Wohl aber ist der Kabod des Schöpferlogos der innerste und machtvolle Grund der Verherrlichung und sozusagen der Neuschöpfung Jesu.

In Joh 2,11 heißt es im Anschluß an die Wasser-Wein-Wandlung: »... und er offenbarte seine Herrlichkeit«. Gemeint ist auch hier die Herrlichkeit des Logos. Denn erstens war von Herrlichkeit im Johannesevangelium bisher nur in Joh 1,14 die Rede. Und zweitens nimmt die hochzeitliche Wandlung (Joh 2,1-11) Motive des Prologs auf. Wurde dort die *arche* des Logos gepriesen, so taucht hier nun die *arche* seiner Zeichen (Joh 2,11) auf. Die Schöpfermacht des Logos zeigt sich darin, daß er imstande ist, das Wasser des Gesetzes in den kostbaren Wein des Geistes und somit des Lebens zu wandeln. Das Hochzeitsgeschenk des Weines ist geradezu die zeichenhafte Umsetzung des 17. Prologverses: »... das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit wurde durch Jesus Christus.« Das auf steinerne Tafeln (beachte *lithinos* in Ex 24,12 LXX) geschriebene Gesetz ist in der Hochzeitsszene in Form der steinernen Krüge (*lithinos* in Joh 2,6) anwesend, die der zeremoniellen Reinigung dienen (Joh 2,6). Der Inhalt des Gesetzes ist Wasser, das den Lebensdurst nicht wirklich stillen kann (siehe Joh 4,13f). Auch auf Kleinigkeiten ist zu achten: Weil Mose das Gesetz *gegeben* hat, *stehen* die Wasserkrüge nun *da*; *didomi* Joh 1,17 und *tithemi* Joh 2,6 entsprechen einander. Außerdem scheint mir das gemeinsame Vorkommen von *ginestai* (werden) in Joh 1,17 und Joh 2,9 nicht bedeutungslos zu sein; *wird* dort durch Jesus Christus »die Gnade

und die Wahrheit«, so *wird* hier aus dem Wasser der Wein des neuen Bundes. Der in Jesus verborgene Kabod des Schöpferlogos offenbart sich hier erstmals und zugleich grundsätzlich, indem er zeichenhaft die fundamentale Wandlung des Wassers in den Wein der neuen Schöpfung vollbringt. Von daher scheint es mir sicher, daß die sich hier offenbarende Herrlichkeit auf das Göttliche in Jesus, eben auf den Logos zu beziehen ist.

Das Weinwunder ist aber nicht nur mit dem Prolog verbunden, sondern auch mit Kreuz und Auferstehung. Denn wie die Auferstehung geschah es an einem dritten Tag[264] und zudem von jedem menschlichen Auge ungesehen; in beiden Fällen konnte daher das Ergebnis des unerhörten Vorgangs lediglich im nachhinein festgestellt und bezeugt werden. Die Schöpfermacht des Logos zeigt sich in der Verherrlichung Jesu. »Meine Stunde ist noch nicht da« (Joh 2,4), sagt der auf der Hochzeit anwesende Jesus und meint damit nicht zuletzt die Stunde der Verherrlichung durch die Erhöhung am Kreuz (Joh 12,27; 17,1). Maria ist im Johannesevangelium nur bei den Zeichenhandlungen des Anfangs (*arche* Joh 2,11) und des Endes (*teleo* Joh 19,30; beachte auch *telos* Joh 13,1) zugegen und ist auf diese Weise die personale Brücke zwischen dem Geschenk des Weines und der Gabe des Geistes (Joh 19,30). Der Weinmangel in Kana zeigt sich auf Golgatha darin, daß dem dürstenden Bräutigam (Joh 3,29) nur Essig gereicht werden kann (Joh 19,28-30), welchen Mangel der nunmehr Erhöhte wiederum beseitigt, diesmal indem er den Geist übergibt (*paradidomi* Joh 19,30). Der Hochzeitswein symbolisiert das Pneuma, beide sind sie nämlich bezeichnenderweise durch das Motiv des

[264] Ich halte es angesichts des lückenhaften Charakters der johanneischen Überlieferung nicht für ausgeschlossen, dass der in Joh 2,1 genannte dritte Tag auf die Rückkehr Jesu aus der Wüste bei Bethanien zu beziehen ist (siehe Joh 1,23.28). Diesen Wüstenaufenthalt füllen die Synoptiker mit den Versuchungen Jesu. Folgt man dieser Vermutung, dann würde in beiden Fällen jeweils an einem dritten Tag ein freudiges Ereignis (Hochzeit - Auferstehung) auf eine schwere Bedrängnis (Versuchungen - Kreuzigung) folgen.

unbekannten Ursprungs verbunden. Nach Joh 2,9 weiß der Speisemeister nicht, woher der Wein kommt; Gleiches gilt nach Joh 3,8 für das Pneuma. Dieser Geist, der in Kana nur in Gestalt des Weines vergegenwärtigt werden konnte, ist nach Joh 7,39 (siehe auch Joh 20,22) das Ergebnis der Verherrlichung und mit dem Verherrlichten praktisch identisch[265]. Die Wasser-Wein-Wandlung ist somit das große Auftakt- und Ankündigungszeichen der Verherrlichung Jesu und zeigt als solches, daß die Verherrlichung als eine Wandlung verstanden werden muß.

Auch anläßlich der Auferweckung des Lazarus ist nicht von der Herrlichkeit des Sohnes, sondern ausdrücklich nur von derjenigen Gottes die Rede (Joh 11,4.40). Vom Sohn heißt es lediglich, daß er durch diese unerhörte Tat verherrlicht wird (Joh 11,4), denn sie führt unmittelbar zum Tötungs- und somit eigentlich zum Verherrlichungsbeschluß (Joh 11,50f) des Hohen Rates (Joh 11,53; vgl. ähnliche Konstellationen in Joh 12,23; 13,31). Die Gottestransparenz des irdischen Sohnes ist im vierten Evangelium sicher sehr ausgeprägt, gerade deswegen darf man aber nicht übersehen, daß es dort eine vorösterliche Grund- oder Überlieferungsschicht gibt, die uns den Menschen Jesus von Nazareth auf dem Wege seiner grausamen Verherrlichung zeigt.

Die Verherrlichung als Vorgang

Die Verherrlichung ist ein Vorgang. Denn das Nomen *doxa* erscheint verbalisiert als *doxazein* (verherrlichen, verklären); als dieses Denominativum mit Herkunft von *doxa* (Kabod) ist es ein für das Johannesevangelium sehr bezeichnendes Verbum, welches besagen will, daß Jesus (der Sohn) in die *doxa* Gottes erhoben und aufgenommen bzw. in die *doxa* seines göttlichen

---

[265] Die große Nähe zwischen Jesus und dem nachösterlichen Geist ist längst gesehen worden. So ist Jesus der Jesus der Wahrheit (Joh 1,17; 8,40; 14,6) und der Geist der »Geist der Wahrheit« (Joh 14,17; 15,26; 16,13). Siehe auch Bultmanns Ausführungen zum Parakleten (Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1953, 437): »Der Paraklet ist also eine Parallelgestalt zu Jesus selbst«.

Vaters verwandelt worden ist. Jesus war nicht von Anfang an verherrlicht, sondern wurde erst später verherrlicht; dies belegt allein schon der Hinweis auf Joh 7,39 (»... denn Jesus war noch nicht verherrlicht«). Die Verherrlichung geschah durch das Leiden Jesu; Belegstellen für diese Lokalisation sind Joh 12,16; 12,23 (beachte das Motiv der »Stunde« und das oben zur Griechenszene Gesagte); Joh 13,32 (Gott »wird ihn *bald* verherrlichen«); Joh 17,1 (der Beginn des Verherrlichungsgebetes wiederum mit dem Motiv der »Stunde«) und überhaupt das gehäufte Vorkommen von »verherrlichen« ab Johannes 11. Die Verherrlichungsaussage im Rahmen der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,4) könnte wie gesagt in Korrelation zum Tötungsbeschluß (Joh 11,53) zu verstehen sein; und die im Anschluß an den Weggang des Verräters (Joh 13,31) muß im Zusammenhang mit der dadurch unwiderruflich eingeleiteten Abwicklung der Passion gesehen werden, so daß auch von daher das Kreuz als die Stätte der Verherrlichung sichtbar wird. Gleichwohl scheint Joh 12,28 einen Stufenweg der Verherrlichung anzudeuten, denn dort sagt die Stimme vom Himmel: »Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn abermals verherrlichen.«[266] Das Kreuz bleibt aber so oder so der paradoxe Kulminationspunkt der Verherrlichung, - eine Hinrichtung wird zur Erhöhung.

Jesu Verherrlichung meint seine Vergöttlichung. Im Folgenden fasse ich die wesentlichen Argumente für diese These zusammen. Dabei beziehe ich mich zumeist auf das bereits Gesagte. Erstens, grundlegend ist der traditionsgeschichtliche Zusammenhang zwischen Kabod, im Alten Testament Träger der Gottesaussage, und *doxa* bzw. dem Denominativum *doxazein*. Der Vorgang des Verherrlichens kann daher am besten als der des Vergöttlichens verstanden werden. Zweitens, diese Einsicht wird durch die Gleichsetzung von verherrlichen und erhöhen gestützt und

[266] Die Verklärungsszene Jesu bei den Synoptikern berichtet namentlich in der lukanischen Fassung vom Sichtbarwerden der Herrlichkeit Jesu vor dem Leiden (vgl. Lk 9,32 mit Lk 24,26). Markus und Matthäus verwenden »verwandeln« (*metamorfoo*).

stabilisiert. Die Verherrlichung ist im Rahmen des johanneischen Oben-Unten-Dualismus die Aufnahme Jesu in den Raum des Göttlichen. Die räumlich gedachte Erhöhung kann unräumlich als Vergöttlichung interpretiert werden. Dazu passt drittens, daß die sonst (siehe Joh 12,23; 17,1) mit der Verherrlichung verbundene Stunde in Joh 13,1 als diejenige des Hinübergehens »zum Vater« ausgewiesen wird. Folglich ist die Verherrlichung derjenige Vorgang, durch den Jesus zuständlich in den Gottesbereich gelangt. Viertens, besteht eine wesentliche Absicht des vierten Evangeliums darin, wie beispielsweise die große Klammer Joh 1,1 und Joh 20,28 zeigt, die Dimension des Göttlichen im Phänomen Jesus Christus herauszuarbeiten. Das als Vergöttlichung verstandene Konzept der Verherrlichung fügt sich nahtlos in diese johanneische Intention ein. Fünftens, konnte, wie es der Prolog belegt, die Sendung in den Augen der johanneischen Gemeinde als eine Werdung aufgefasst werden, als Fleischwerdung, so liegt es auf dieser Linie, auch die Verherrlichung als eine Werdung zu verstehen, und zwar als die Gottwerdung des irdischen Jesus. Sechstens, hatte der Prolog die Sendung im Lichte der weisheitlichen Logoslehre und somit der neuen Schöpfung gesehen, so darf dieser Horizont beim Verständnis der Aufnahme des Gesandten in den Kabod Jahwes nicht außer Acht gelassen werden. Die Verherrlichung ist demnach die neue Schöpfung. Durch diesen einmaligen Vorgang wurde Jesus das Gesicht Jahwes, der eine und wahre Kyrios, was sowohl Thomas (Joh 20,28) als auch die letzten und dadurch vermächtnishaften Worte des geliebten Jüngers (Joh 21,7) bezeugen. Der Auferstandene ist nicht nur eine wunderbar wiederbelebte Leiche, sondern fortan für Zeit und Ewigkeit Gott selbst.

Die Christologie der Verherrlichung mag im vierten Evangelium besonders reich ausgebaut sein, denn sie entspricht dem johanneischen Darstellungsinteresse, gleichwohl ist sie aber nicht nur auf diesen Teil der neutestamentlichen Überlieferung beschränkt. In Apg 3,13 wird »verherrlichen« ähnlich wie im Johannesevangelium verwendet: »Der Gott Abrahams, Isaaks und Ja-

kobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht«. Übereinstimmend mit dem Johannesevangelium ist Gott hier das Subjekt und Jesus das Objekt der Verherrlichung. Außerdem legt der Kontext von Apg 3,13 nahe, daß die Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung geschieht. Interessant im Rahmen der hochpriesterlichen Christologie des Hebräerbriefes ist die Aussage: »So verherrlichte sich auch der Christus nicht selbst, um Hoherpriester zu werden, sondern der [verherrlichte ihn], der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt ...« (Hebr 5,5). Auch hier verherrlicht Gott den Christus, wobei dies im Modus des Gehorsam geschieht (siehe Vers 8; vgl. damit die Speise des Gotteswillens nach Joh 4,34). Es gibt weitere Stellen, die zwar nicht das Verb »verherrlichen« verwenden, aber ebenfalls einen Vorgang erkennen lassen, der zur Herrlichkeit führt. »Mußte nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26). Der Geist Christi in den Propheten bezeugte »die Leiden Christi und die Herrlichkeiten danach« im voraus (1. Petr 1,11). Gott hat den Christus von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben (1. Petr 1,21). Jesus Christus empfing von Gott, dem Vater, Ehre und Herrlichkeit (2. Petr 1,17). »Er wurde ... aufgenommen in die Herrlichkeit« (1. Tim 3,16). Und in Phil 3,21 ist vom »Leib seiner Herrlichkeit« (verherrlichten Leib) die Rede.

September 2002

Leib und Auferstehungsleib Christi

Swedenborgs Entwicklungschristologie

Krippe und Kreuz dürfen nicht isoliert betrachtet werden. Die einseitige Betonung des Kreuzes in der Theologie des Westens hat das Kreuz aus dem Zusammenhang eines Lebensprozesses herausgelöst. Der Tod am Kreuz galt als die Erlösungstat schlechthin. Das Leben des Erlösers verlor demgegenüber an Bedeutung. Aber nicht nur das Kreuz, auch die Krippe steht isoliert da, denn der Mann aus Nazareth scheint dieser Theologie zufolge bei seiner Geburt schon der gewesen zu sein, der er doch nur nach und nach wurde, unser Herr und Gott (Joh 20,28). Krippe und Kreuz zusammengedacht ergeben Swedenborgs Entwicklungschristologie, die kurz gesagt darin besteht, daß der Herr sein Menschliches, während er in der Welt war, göttlich gemacht hat. Die herkömmliche Christologie zeigt uns den immer schon fertigen Christus, bestehend aus der einen göttlichen Person des Logos in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen. Swedenborg überwindet dieses erstarrte Gebilde und zeigt uns die innere Entwicklung des Erlösers, wodurch ein höchst lebendiges Bild entsteht. Den biblischen Anknüpfungspunkt für seinen Entwurf findet Swedenborg im johanneischen Begriff der Verherrlichung. Sie ist zugleich der Urtypus unserer Wiedergeburt. Zwischen beiden Vorgängen bestehen strukturelle Gemeinsamkeiten, nur ist die Verherrlichung ein bei weitem intensiverer und umfassenderer Vorgang gewesen. Durch Swedenborg erkennen wir die innerseelische Dimension des Erlösungswerkes Christi. Jesus Christus hat in sich den Bruch zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen geheilt und ist somit Heiland der Welt geworden. Wenn aber Christi Werk ein inneres Werk war, dann ist auch unser Werk in der Nachfolge ein inneres. Swedenborgs Entwicklungstheologie ist somit zugleich die Grundsteinlegung für eine Kirche der spirituellen Wandlung.

Der Prozeß der Verherrlichung oder Vergöttlichung

Der johanneische Jesus bezeichnet die Verherrlichung mehrfach als das Ziel seines Lebens: Die Krankheit des Lazarus führt nicht zum Tode, »sondern dient der Verherrlichung Gottes: Durch sie soll der Sohn Gottes verherrlicht werden« (Joh 11,4). Als sogar Griechen, also Heiden (entsprechend äußeren Weltgedanken), den Herrn sehen wollen, gibt dieser die sonderbare Antwort: »Die Zeit ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde« (Joh 12,23). Die anschließenden Ausführungen gipfeln im Gebetsruf: »Vater, verherrliche deinen Namen!« (Joh 12,28). Darauf ertönt eine Stimme vom Himmel: »Ich habe ihn verherrlicht und will ihn abermals verherrlichen« (Joh 12,28). Die Stufung ich habe und will abermals könnte auf die Verherrlichung des Leibes durch das Kreuzesleiden hindeuten, der die Verherrlichung des Herrn im Geist vorausgegangen war. Nachdem Judas, der Verräter oder Auslieferer an die Welt (der Weltgeist), hinausgegangen war, spricht Jesus: »Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm« (Joh 13,31). Schließlich sei noch das hohepriesterliche Gebet erwähnt: »Vater, die Stunde ist da: verherrliche deinen Sohn, damit auch der Sohn dich verherrliche« (Joh 17,1). In diesem Gebet wird übrigens die Verherrlichung nicht nur auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater, sondern auch auf das Verhältnis des Verherrlichten zur Gemeinde ausgedehnt (Joh 17,10). Wir sehen darin einen Beleg für die enge Verflechtung des Weges Jesu mit unserem Weg.

Die genannten Stellen sollten die zentrale Bedeutung der Verherrlichung im Leben des johanneischen Jesus bezeugen, denn Swedenborg knüpft mit seiner Entwicklungschristologie an eben diesen Begriff an. Ja, für den Altmeister der Neuoffenbarung ist die Verherrlichung das Zentrum, von dem aus er Leben und Werk Christi begreift. Nicht umsonst steht dieser Begriff in einem so grundlegenden und das Ganze umgreifenden Text wie dem sogenannten Glaubensbekenntnis der Neuen Kirche: »Der Herr von Ewigkeit, Jehovah, kam in die Welt, um die Höllen zu unterjochen und sein Menschliches zu verherrlichen« (WCR 2).

Verherrlichen bedeutet vergöttlichen. Daß die Verherrlichung ein Prozeß ist, ist klar. Man vergleiche nur einmal Joh 7,39 mit 13,31. Daß sie aber der Prozeß der Vergöttlichung ist, wird vielleicht nicht so klar, kann aber ebenfalls aus dem Neuen Testament ersehen werden. Lehrreich ist der Vergleich von Aussagen des vorösterlichen Jesus mit Aussagen des Auferstandenen oder gar des gen Himmel Gefahrenen. Läßt sich beim vorösterlichen Jesus noch deutlich eine Wechselbewegung zwischen der göttlichen und der menschlichen Seinsweise beobachten, so ist der Auferstandene von seinem Gottsein ganz durchdrungen. Man kann sich auch die Frage stellen, was mit der Herrlichkeit gemeint ist, die der Herr beim Vater hatte, ehe die Welt war (Joh 17,5). Die Herrlichkeit des vorweltlichen Logos war nichts anderes als das Gottsein des Logos (Joh 1,1). Die göttliche Wahrheit (oder das göttliche lichtvollste Bewußtsein) tauchte in die finstere Welt ein, nahm sichtbare Gestalt an, mußte aber seine Herrlichkeit des Lichtes abschatten, denn welcher Sterbliche hätte diese Fülle des Lichtes ertragen? Nun aber, nachdem der Gesalbte Gottes das ihm aufgetragene Werk vollendet hat (Joh 17,4), bittet er um den Eintritt in die Herrlichkeit des Lichtes, d.h. um die Durchlichtung aller noch finsteren Bereiche des Fleischleibes. Swedenborg sieht in der Verherrlichung den Prozeß der Vergöttlichung: »Verherrlichen heißt göttlich machen« (divinum facere, NJ 294). »Die Verherrlichung (glorificatio) ist die Vereinigung des Menschlichen des Herrn mit dem Göttlichen seines Vaters« (WCR 126). Das Menschliche des Herrn stammte aus der Mutter Maria und war der Leib (oder die physische Existenz). Die Vergöttlichung betraf nicht nur die Seele des Gesalbten (»Ich habe ihn verherrlicht ...«), sondern erreichte mit Kreuz und Auferstehung sogar den Leib des Herrn (»... und will ihn abermals verherrlichen«). Mit vollbrachter Verherrlichung war etwas Neues entstanden, das Göttlich-Menschliche oder der Sohn Gottes im engeren Sinne: »Durch die Erlösungstaten hat der Herr das von der Mutter stammende Menschliche abgelegt und das Menschliche vom Vater angezogen. Daher ist das Menschliche des Herrn göttlich, daher ist in ihm

Gott Mensch und der Mensch Gott« (WCR 102). Das Göttlich-Menschliche ist nicht - kurzschlüssig gedacht - das in Gottsubstanz verwandelte Menschliche. Diese Denkweise scheint der Irrtum des sogenannten Monophysitismus zu sein, der lehrt, die menschliche Natur habe sich in der göttlichen ebenso verloren, wie ein Tropfen Wasser in einem Faß voll Wein. Bei Swedenborg bleibt die menschliche Natur erhalten, aber aus dem anfangs menschlich Menschlichen wird das Göttlich-Menschliche. Swedenborg beschreibt die Wandlung immer mit den beiden Begriffen »ablegen« und »anziehen«. Der Herr hat das von der Mutter stammende Menschliche abgelegt und das Menschliche vom Vater angezogen. Dabei ist zu beachten, daß der Mensch-Gewordene zu keiner Zeit sein menschliches Wesen (im rein organhaften Sinne) abgelegt hat, wohl aber die menschlichen Schwächen (z.B. Stolz, Herrschsucht, Zorn), die dem menschlichen Wesen innewohnen Auf diese Weise reinigte der Herr sein menschliches Wesen, und zwar so vollständig, daß er sogar mit dem Leibe auferstehen konnte, und somit sogar die böse Schlacke für das Göttliche wiedergewinnen konnte. Der Prozeß der Vergöttlichung ist somit streng genommen keine Vergöttlichung, sondern eine Durchgöttlichung oder die Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen. Wenn wir im folgenden dennoch von »vergöttlichen« sprechen, dann deswegen, weil dieser Begriff geläufiger ist und durchaus das Richtige aussagen kann, wenn man ihn nur richtig versteht.

Möglichkeiten und Grenzen der Übertragbarkeit des jesuanischen Weges auf menschliche Verhältnisse

Sollte auch das Menschliche aller anderen Menschen in der Nachfolge Christi göttlich werden? Indem wir so fragen, bemühen wir uns, die Möglichkeiten und Grenzen der Übertragbarkeit des jesuanischen Weges auf unsere normalmenschlichen Verhältnisse auszuloten. Es hat Mystiker gegeben, die von einer Vergöttlichung des Menschen sprachen, Meister Eckehart beispielsweise, der herausragende Kopf der deutschen Mystik, schreibt in seinem

Traktat vom edlen Menschen, einer der wenigen eigenhändigen Schriften des Meisters: »Birnbaums Same erwächst zum Birnbaum, Nußbaums Same zum Nußbaum, Same Gottes zu Gott« (EQ 142,9f). Und anderswo erfahren wir: »Gott wird und entwird ... Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, so fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermißt, dort entwird ›Gott‹« (EQ 272,17 und 273,25ff). Und in der Predigt über die Armut im Geiste lesen wir gar: »Als ich (noch) in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst« (EQ 304,34f). Wir wollen hier nicht der Frage nachgehen, welches »Ich« bei Eckehart spricht (doch wohl nicht das Ichbewußtsein des äußeren Menschen?!). Wir wollen überhaupt Eckehart nicht zum Thema machen. Wir wollten nur die eingangs aufgeworfene Problematik verschärfen. Seit dem Tage, da die Schlange (das Sinnliche) zum Weibe (dem Ichbewußtsein des äußeren Menschen) sprach: »Ihr werdet sein wie Gott« (Gen 3,5), steht der Mensch in der Gefahr, sich an die Stelle Gottes zu setzen und den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verhängnisvoll zu verwischen. Wir müssen daher den letzten Schritt der Vergöttlichung für den Menschen ausschließen. Das heißt aber auch, wir müssen die Verherrlichung des Herrn auf das menschliche Maß reduzieren und vor allen Dingen beachten, daß wir den Weg nur im Glauben an den Herrn gehen können, während der Herr ihn aus eigener Kraft gehen konnte. Wenn wir das berücksichtigen, können wir getrost nach Parallelen Ausschau halten. Swedenborg ermuntert uns zu diesem Unternehmen geradezu, wenn er nämlich sagt: »Die Wiedergeburt des Menschen ist ein Abbild der Verherrlichung des Herrn« (HG 3138). Was demnach auf der Ebene des Gottmenschen die Verherrlichung oder Vergöttlichung war, das ist auf der Ebene von uns normalen Sterblichen die Wiedergeburt. Oder anders gesagt: Jesus erlebte die göttliche Wiedergeburt, wir können nur die geistige Wiedergeburt erfahren. Dann ist der qualitative Unterschied in den Adjektiven göttlich und geistig zum Ausdruck ge-

bracht, die Gemeinsamkeit hingegen im gemeinsamen Substantiv. An einer anderen Stelle schreibt Swedenborg: »Der Herr verherrlichte sein Menschliches geradeso wie der Herr den Menschen wiedergebiert« (Dominus glorificavit suum Humanum quemadmodum Dominus regenerat hominem, WCR 105). Man beachte die völlige Gleichordnung der Satzglieder im lateinischen Original, die noch durch »quemadmodum« anstelle von »sicut« verstärkt wird. Das handelnde Subjekt ist in beiden Sätzen der Herr. Das heißt, der Herr handelte aus eigener Kraft, wir hingegen aus der Kraft des Löwen aus Juda. An die Stelle von »verherrlichen« tritt »wiedergebären« und an die Stelle des »Menschlichen« tritt der »Mensch«. Mit diesen formalen Beobachtungen sind eigentlich schon alle Gemeinsamkeiten und Unterschiede genannt. Die Verherrlichung des Menschlichen des Herrn führte zu der neuen Bewußtseinseinheit des Göttlich-Menschlichen. Die Wiedergeburt des Menschen hebt dagegen den personalen Unterschied zwischen dem Christen und Christus nicht auf, wenngleich das Eigene der Engel immer durchsichtiger für die Nähe Christi wird. Das Aufgehen des menschlichen Bewußtseins Jesu im göttlichen Bewußtsein war nur durch die völlige Entäußerung (exinanitio heißt eigentlich Ausleerung), d.h. durch den Gehorsam »bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz« (Phil 2,8), möglich. Im vollen Bewußtsein der entsetzlichen Kreuzesqualen überwand der Menschensohn die Stimme seines Fleisches und öffnete es dem Einfluß des Urgöttlichen. Somit ist die Auferstehung am dritten Tage der große Unterschied zwischen dem Herrn und uns. »Kein Mensch wird mit dem Körper auferstehen, mit dem er in der Welt umgeben war; sondern allein der Herr ist in dieser Weise auferstanden.« Und die Begründung: »weil der Herr seinen Körper, während er in der Welt war, verherrlicht bzw. göttlich gemacht hat« (HG 5078). Die Auferstehung des Herrn ist also Folge der Vergöttlichung seiner Körperzellen. Die Toten hörten die Stimme des Sohnes Gottes und erwachten zum Leben. Das Menschliche des Herrn ist daher bei aller Übereinstimmung mit unserem menschlichen Wesen doch von besonderer Art: »All jene,

die das Menschliche des Herrn dem Menschlichen eines anderen Menschen gleichartig machen, denken nicht über seine Empfängnis unmittelbar aus dem Göttlichen nach, und erwägen nicht die Tatsache, daß der Körper eines jeden das Abbild seiner Seele ist. Auch denken sie nicht über seine Auferstehung mit dem ganzen Körper nach und wie man ihn sah, als er verwandelt wurde, daß nämlich sein Gesicht leuchtete wie die Sonne. Sie denken auch nicht über das nach, was der Herr vom Glauben an ihn gesagt hat, vom Einssein mit dem Vater, von der Verherrlichung und von der Macht über Himmel und Erde. Das sind göttliche Dinge und ausgesagt werden sie von seinem Menschlichen«, usw. (NJ 292). Eine Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag wird es also so, wie es die Kirche glaubt, nicht geben. Zwar werden die Toten am jüngsten oder letzten Tag ihres irdischen Lebens auferstehen, sie werden auch einen Leib haben, einen geistigen Leib, aber eine Wiedervereinigung der abgeschiedenen Seele mit ihrem irdischen, längst verwesten Fleischleib wird es nicht geben. Die Verherrlichung bleibt dem Herrn vorbehalten, uns ist die seelisch-geistige Neugeburt bestimmt.

Pole der Wandlung: Das Göttliche und das Menschliche im Herrn

Im Gottmenschen begegneten sich Gott und Mensch. Diese Begegnung ist der Beginn der Neuen Schöpfung und daher der Ausgangspunkt unserer Überlegungen. Als die Jüdin Maria die Worte hörte: »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten« (Lk 1,35), war klar, daß ihr Sohn, den sie Jesus nennen sollte, keinen irdischen Vater haben würde, denn ihr Kind war unmittelbar aus dem Göttlichen gezeugt. Folglich nannte Jesus später das Göttliche, das er in sich wahrnahm, seinen Vater und sich selbst dessen Sohn. Sich selbst, d.h. »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte« (WCR 92-94). Dieses Menschliche war der Leib von der Mutter oder die physische Existenz, die Gottes Hiersein in dieser Welt ermöglichte. Das Göttliche war der Vater und das Menschliche der Sohn. Die kirchliche Dogmatik unterscheidet seit eh und je die

Trinitätslehre von der Christologie. Während sich die Dreieinigkeitslehre mit dem Verhältnis von Vater, Sohn und Heiligem Geist beschäftigt, ist das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur Gegenstandsbereich der Christologie. Wenn für Swedenborg das Göttliche der Vater und das Menschliche der Sohn ist, dann interpretiert er trinitarische Begriffe christologisch; oder anders gesagt, er überwindet den Bruch zwischen dem trinitarischen und christologischen Denken. Noch anders gesagt, Swedenborgs Trinitätslehre ist streng auf dem Boden christologischer Einsichten aufgebaut. Das kann man vom altkirchlichen Dogma nicht sagen. Als die christologische Frage auftauchte, war die trinitarische im wesentlichen beantwortet. Das hatte weitreichende Folgen. Als man über das Göttliche und Menschliche des Herrn nachdachte, stand bereits fest, daß man unter dem Sohn einen Sohn von Ewigkeit her verstehen wollte. »Das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandt«, konnte daher unmöglich der Sohn Gottes sein, denn dieses Menschliche ist in der Zeit angenommen worden, der Sohn aber ist von Ewigkeit her. Und das Göttliche konnte unmöglich der Vater sein, denn Mensch geworden war ja der präexistente Sohn, die zweite göttliche Person. So gesehen mag es das Schicksal des altkirchlichen Dogmas gewesen sein, daß die christologische Frage erst auftauchte, als die trinitarische schon beantwortet war. Swedenborgs Ausgangspunkt sind nicht metaphysische Überlegungen, die den Sohnbegriff in die Transzendenz verlegen, sondern der urchristliche Glaube an Jesus Christus, Gottes einzigen Sohn (filium eius unicum), unseren Herrn, der empfangen ist durch den Heiligen Geist und geboren von der Jungfrau Maria (apostolisches Glaubensbekenntnis). Im Sinne Swedenborgs ist es richtiger, vom einziggeborenen Sohn zu sprechen, als vom eingeborenen Sohn. Der eingeborene Sohn führt zur Vorstellung der Inkarnation eines präexistenten Sohnes. Der einziggeborene oder einziggezeugte Sohn dagegen bezeichnet eben gerade »das Menschliche, durch das sich Gott in die Weit sandte«. Für Swedenborgs Sicht der Dinge spricht, daß das johanneische »monogenes« (Joh 1,18) sogar richtiger mit einziggezeugt

als mit eingeboren zu übersetzen ist. Vater und Sohn bezeichnen demnach nicht zwei nebeneinander bestehende Personen, sondern zwei ineinander bestehende »Wesensschichten« (essentialia, WCR 166), somit ein Seinsverhältnis, das der Mensch Jesus in sich wahrnahm. Der Sohn ist zunächst »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte«, im weiteren Verlauf dann aber das Göttlich-Menschliche. In diesem Sinne versteht Swedenborg den Sohnbegriff, wenn er sagt: »Eine Dreiheit ist im Herrn; das Göttliche selbst, welches Vater, das Göttlich-Menschliche, welches Sohn, und das hervorgehende Göttliche, welches Heiliger Geist genannt wird« (NJ 290). Wir sehen also, daß der Sohnbegriff zwei Bedeutungsebenen hat. Auf der einen Seite bezeichnet er das Menschliche, weil es von Gott gezeugt und somit Gottes Sohn war. Auf der anderen Seite bezeichnet er das Göttlich-Menschliche, somit den erhöhten und verherrlichten Herrn. Vom Menschlichen zum Göttlich-Menschlichen war ein Weg zurückzulegen, der Weg von der Alten zur Neuen Schöpfung.

Die Entwicklung des Herrn zwischen Krippe und Kreuz

Als Mensch begann der Zimmermannssohn seinen Weg, nicht als Gott. Er durchlief eine menschliche Entwicklung, »nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen« (Lk 2,52). Wenn Jesus schon zu Beginn Gott in vollendeter Gestalt gewesen wäre, wie hätte er dann an Weisheit zunehmen können, wo Gott doch die Weisheit selbst ist!? Der einzige Unterschied uns gegenüber bestand darin, »daß er diese Entwicklung schneller, umfassender und vollkommener als andere durchlief« (WCR 89).

Den Beleg findet Swedenborg in der Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel. Dort heißt es: »Alle, die ihm zuhörten, verwunderten sich über seinen Verstand und seine Antworten« (Lk 2,47). Die schnellere, umfassendere und vollkommenere Entwicklung verwundert nicht, wenn man weiß, daß in diesem Knaben Gott als die ewige Wahrheit Mensch geworden ist. Der Knabe war auf dem Weg, vom Urlicht ganz durchdrungen zu werden. Die Antworten, die Jesus später geben wird, zeugen von allerhöchster Geistesge-

genwart. Überhaupt spielt das Licht im Leben Jesu eine entscheidende Rolle. Er nennt sich »das Licht der Welt« (Joh 8,12) und »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Er ist »in die Welt gekommen als das Licht« (Joh 12,46), denn er lehrte uns den Weg. Die ältesten Christusdarstellungen zeigen ihn deshalb mit der Rhetorengeste. Interessant ist nun freilich, daß die Erleuchtung oder Durchlichtung nicht nur seine Seele erfaßte, sondern offenbar auch seinen Körper. Die seinsmäßige Umsetzung wurde erstmals auf dem Berg der Verklärung sichtbar. Jesus nahm Petrus (den Glauben), Jakobus (die Tätigkeit aus Liebe) und Johannes (die Liebe zum Herrn) und führte sie auf einen hohen Berg (innere Erhebung; Entrückung aus der irdischen Enge in die Weite des Geistes). »Und er wurde verklärt vor ihnen, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie das Licht« (Mt 17,2). Das griechische Wort »metamorfóo« (Metamorphose!) bedeutet eigentlich verwandeln. Luther übersetzt es mit verklären. Swedenborg hält sich ganz eng an das Original und wählt »transformare« (Transformation!). Eine Transformation wurde sichtbar, die Verwandlung der physischen Existenz eines Leibgeborenen in Licht. Sie kam mit Tod und Auferstehung zum Abschluß (vgl. WCR 126-131). Christi Leiden und seine Verherrlichung hängen eng zusammen: »Mußte nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26), fragt der Auferstandene die Emmausjünger. Die Qualen am Kreuz waren sicherlich ein unvorstellbarer Druck auf das Fleisch und haben wohl den Willen des Fleisches gebrochen und zur Verwandlung geführt. Wie das geschehen ist, bleibt ein Geheimnis. Einen Anhaltspunkt könnten höchstens die Forschungen am Turiner Grabtuch bieten. Es zwingt uns immerhin die Frage auf, wie das Bild auf das Tuch gekommen ist? Simple Pinselstrich- oder Abdrucktheorien scheiden jedenfalls aus. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Auferstehung die Umwandlung der atomaren Struktur des Fleischleibes war. Dieser Vorgang muß mit einer kurzen, aber intensiven Energiefreisetzung verbunden gewesen sein, die das geheimnisvolle Bild erzeugt hat. Der

Auferstehungsleib gehorcht nicht mehr den Gesetzen der Naturwelt. Materie kann die Gegenwart des Auferstandenen nicht mehr verhindern. Er geht durch verschlossene Tore (Joh 20,19 und 26) und zeigt sich den Seinigen, die an seiner Realität nicht zweifeln. Nach mehreren Offenbarungen wird er »aufgehoben gen Himmel« und setzt sich »zur Rechten Gottes« (Mk 16,19). Auf dem Weg nach Damaskus umleuchtet Saulus ein Licht. Es ist der Auferstandene, er erscheint dem Christenverfolger in der Glorie des Lichtes. Auf Patmos schaut Johannes »einen, der einem Menschensohn gleich war«; dessen »Angesicht leuchtete, wie die Sonne scheint in ihrer Macht« (Offb 1,13 und 16). Von Swedenborg erfahren wir, daß der Herr als Person stets von der Sonne umgeben ist (evtl. das unzugängliche Licht von 1.Tim 6,16) Wenn er im Himmel erscheint, so zeigt er sich allerdings nicht umgeben von der Sonne (diesen Anblick dürften wohl auch die Engel nicht ertragen), sondern in engelhafter Gestalt (forma angelica). Von den eigentlichen Engeln unterscheidet er sich nur durch das Göttliche, das sein Antlitz durchleuchtet (vgl. HH 121). Das alles unterstreicht die Bedeutung des Lichtes im Leben des vor- und nachösterlichen Herrn.

Wir haben die Verherrlichung als Vergöttlichung und die Vergöttlichung als Durchlichtung begriffen, denn Gottes Essenz (Wesen) ist Licht, aber nicht nur Licht, sondern Licht und Liebe. »Gott ist die Liebe und die Weisheit selbst, sie stellen sein Wesen dar« (WCR 37). Die Verherrlichung läßt sich demnach auch als Vereinigung des Lichtes mit der Liebe beschreiben (vgl. HG 6716). Das tote, kalte und lieblose Verstandeslicht hat ja erst die Welt so weltlich gemacht (»In der Welt habt ihr Angst ...«, Joh 16,33). Die Verstandesbildung gilt mehr als die Herzensbildung; sonderbar, ist es doch gerade die Verstandesbildung, die Atombomben baut, kaltblütig Völker dahinschlachtet, Kinder im Mutterleib tötet, die Erde plündert und grenzenloses Wachstum für die höchste Weisheit hält! Das reine Licht mußte von der Liebe überholt werden. Doch wie sollte das geschehen? Jesus hat anscheinend nie studiert. Woher kam ihm die Weisheit? Meister

Eckehart sagte einmal: »Ihr tragt doch alle Wahrheit wesenhaft in euch« (EQ 181,29f). Auch für Swedenborg ist Wahrheit nicht gleich Wahrheit. Er unterscheidet sehr genau zwischen bloßen Wissensdingen (scientifica = gemachtes Wissen), Einsicht (intelligentia: aus inter und legere, sozusagen die Kunst, zwischen den Zeilen zu lesen, d.h. den eigentlichen Sinn erfassen) und Weisheit (sapientia). Das bloße Wissen ist Angehör des äußeren Menschen und hat mit dem Leben nichts zu tun. Einsicht ist bereits ein Verständnis für das Wahre, das der äußere Mensch nur weiß. Aber die Weisheit ist das wahre Licht des Lebens, d.h. der Liebe, denn das Leben ist die Liebe. Der Vater, von dem sich der Sohn (das Wahre) gesandt wußte, war das göttliche Gute (WCR 88). Der Menschensohn erkannte demnach, daß die Liebe die Quelle des Lichtes ist. Er übte daher sein Leben in beständiger Selbstverleugnung, um seinen eigenmenschlichen Willen ganz der ewigen Liebe untertan zu machen. Diesen Weg empfahl er später auch seinen Jüngern. Damit ist die Geisteshaltung der Entäußerung angesprochen, deren menschliches Maß die Umbildung ist.

Entäußerung und Versuchung, die Umbildung als das menschenmögliche Maß der Entäußerung

»Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat« (Joh 5,30). »Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen dessen, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk« (Joh 4,34). Grundlage der Verherrlichung war die Entäußerung; diese wiederum bestand in der Erniedrigung des Herrn vor dem Vater (humiliatio coram patre, WCR 104). In der Erniedrigung ordnete der Menschensohn das eigene Hoheitsgefühl (den Fürsten der Welt) dem Bewußtsein der allwaltenden Liebe unter. Im Zustand der Erniedrigung erkannte sich der Sohn (das Wahre) als vom Vater (vom Guten) gesandt und sah in der Liebe seinen Nährgrund. Das völlige Erlöschen der eigenmenschlichen Bewußtseinstätigkeit führte zu der neuen Bewußtseinseinheit des Göttlich-Menschlichen. Eine derartig umfassende Ausleerung (exinanitio) ist uns nicht möglich. Deswegen wird aus der

exinanitio Christi, wenn wir sie auf das menschliche Maß reduzieren, die Umbildung oder Umgestaltung (reformatio). Wir sahen bereits, daß die Verherrlichung Christi auf menschlicher Ebene der Wiedergeburt entspricht. Nun sehen wir, daß die Entäußerung Christi mit der Umbildung des Menschen korrespondiert (diesen Schluß legt WCR 105 nahe). Die Umgestaltung oder Umordnung des Gemüts besteht in der Erkenntnis, nicht das Leben selbst zu sein, sondern nur ein Aufnahmeorgan des Lebens. In diesen Zusammenhang spielt Swedenborgs Lehre vom göttlichen Einfluß, von der Gegenwart von Engeln und Geistern und vom freien Willen hinein. Unsere Gedanken gehören uns ebensowenig wie die Luft, die wir atmen. Sie sind aus einem Bewußtseinskontinuum geschöpft, das uns sowohl äußerlich in Form des Traditionszusammenhangs (Geschichte, Kultur, Sprache usw.) umgibt, als auch innerlich in Gestalt der geistigen Welt oder des kollektiven Unbewußten, in dem alle Gedanken versammelt sind, die je gedacht wurden und die künftig von schöpferischen Menschen gedacht werden. Swedenborgs Einflußlehre kann hier nicht entfaltet werden, aber die Dimension des Wortes »Aufnahmeorgan« sollte wenigstens anklingen. Der Menschensohn wurde zum Gottessohn, weil er sich restlos entäußerte; der Mensch kann zum Engel (Boten Gottes) werden, wenn er sich als ein Organ des Lebens erkennt. Das Eigene, das sich Adam im Schlaf beigesellte, der Ichwahn, muß überwunden werden, wobei freilich die personale Existenz gewahrt bleibt.

Noch zwei Sätze zur Umbildung: Im Zustand der Umgestaltung »blickt der Mensch aus seinem Natürlichen auf das Geistige und sehnt sich danach« (WCR 571). Die Umgestaltung ist somit die Sehnsucht, im Netzwerk des Ganzen seinen Platz zu finden, denn das Geistige ist eben das Ganze. »Im Zustand der Umgestaltung spielt der Verstand die erste und der Wille die zweite Rolle; im Zustand der Wiedergeburt hingegen ... spielt der Wille die erste und der Verstand die zweite Rolle« (WCR 105; vgl. auch WCR 587-590). Die Umbildung ist demnach ein bewußt geplanter Akt, der erst im nachhinein durch eine innere Wandlung bestätigt und

sanktioniert wird.

Das Mittel der Verherrlichung waren Versuchungen aller Art. Angegriffen wurde die Liebe des Herrn zu uns; er sollte in seiner Liebe zum menschlichen Geschlecht erschüttert werden. Von Anfeindungen aller Art umgeben, unter dem sinnlosen Gebrüll wilder Massen, in der Verzweiflung und Einsamkeit einer geschundenen Seele, kämpfte die Liebe, um nicht zerstört zu werden. Wenn Swedenborg schreibt, »der Herr kam in die Welt, um die Höllen zu unterjochen« (WCR 2), dann ist damit nicht die Unterjochung der Höllen unter die göttliche Allmacht gemeint. Ein Machtwort wäre die Besiegelung des Todes im Gericht der Welt gewesen. Gemeint ist die Unterwerfung von Haß und Rache unter die Macht der verzeihenden Liebe (Aufhebung des Karmagesetzes). Das ist bezogen auf die Hölle der gefährlichste Sieg. Der Herr wurde nicht nur von Menschen, höllischen Geistern und Teufeln versucht, sondern auch von Engeln. Das waren sogar die schwersten, weil subtilsten Versuchungen. Die grobschlächtigen Angriffe der Haßwelten konnte der Herr verhältnismäßig leicht parieren, anders die innersten, wohlmeinenden und doch so verhängnisvollen Erweichungen der göttlichen Absichten durch die Engelswelten. Die Evangelien erwähnen nur zweimal die Versuchungen des Herrn. Ein summarischer Bericht findet sich bei den Synoptikern, die vierzig Tage und Nächte in der Wüste. Dann herrscht Schweigen; berichtet wird erst wieder Jesu Ringen in Getsemane. Angesichts des Kreuzes ist seine Seele »betrübt bis an den Tod« (Mk 14,34), er wirft sich auf die Erde und betet, daß, wenn es möglich wäre, die Stunde an ihm vorüberginge, und spricht: »Abba, mein Vater, alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch von mir.« Aber dann wieder der Selbstverzicht: »doch nicht, was ich will, sondern was Du willst!« (Mk 14,35f). Menschlicher Halt bleibt ihm versagt. Die Jünger schlafen. Doch er reagiert mit Verständnis. Selber schwach, richtet er die Schwachen auf. So hatte der Herr den letzten und schwersten Kampf gekämpft. Das Leiden am Kreuz brachte den vollständigen Sieg. Das Grab ist leer. Aber noch immer soll es Leute geben, die den Lebendigen

bei den Toten suchen, und denen der historische Jesus wichtiger ist als der im Geist wirksame Herr. Mit der Verherrlichung war der Heilige Geist entstanden (Joh 7,39). Der Heilige Geist ist kein Gott für sich (deus per se), sondern die von dem einen Herrn ausgehende göttliche Wirksamkeit (divina operatio). Sie ist nicht an Ämter und Institutionen gebunden, denn jeder Mensch ist Gottes Tempel, und der Geist Gottes wohnt in ihm (1.Kor 3,16). Gerade einer Jugend, die nach den spirituellen Praktiken des fernen Ostens Ausschau hält, sollte das spirituelle Christentum aufgeschlossen werden. Innere Wandlung im Zeichen des Auferstandenen, das ist die Zukunft des Christentums. Die Politisierung der Kirche halte ich für einen Irrweg. Das Reich Gottes ist kein politisches Gebilde, sondern die Auferstehung des Geistes aus den Gräbern der Nacht durch die Kraft Christi.

Leib und Auferstehungsleib als Wandlung der Kirche

Abschließend noch ein Ausblick auf weitere Verstehensweisen unseres Themas »Leib und Auferstehungsleib«. Paulus hat die Kirche als Leib Christi bezeichnet. Sollte es auch in dieser Hinsicht einen Auferstehungsleib Christi geben? Swedenborgs Unterscheidung der ersten christlichen Kirche nach der Ankunft Christi im Fleische von der zweiten christlichen Kirche nach der Wiederkunft Christi im Geiste legt diesen Schluß nahe. Wir wissen noch nicht, wie diese neue Kirche aussehen wird, aber soviel ist sicher, sie wird Gott »im Geist und in der Wahrheit« anbeten (Joh 4,24). Die Offenbarung des inneren Sinnes der Heiligen Schrift schuf dazu die formalen Voraussetzungen. Kirche ist für Swedenborg aber nicht nur die Gemeinschaft der Heiligen, sondern zuerst und zunächst jeder einzelne Mensch, der sich der Wirksamkeit des Geistes geöffnet hat (vgl. WCR 510 oder HH 57). Kirche hat sozusagen eine psychologische und eine soziologische Komponente. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen wird sich dann deutlicher als bisher zeigen, wenn die Kirche als Gemeinschaft *des* Heiligen genügend oft erfahren wurde. Das innere Leben mit Christus ist das dringendste Gebot unserer Zeit. Die

Wandlung des Leibes in den Auferstehungsleib ist auf den Einzelnen bezogen die Überwindung der dogmatischen Beschränktheit und Intoleranz von Bekenntnisschriften. Nicht die lupenreine Reproduktion von Lehrsätzen und das eifersüchtige Wachen über die Reinheit der Lehre bilden den Schwerpunkt des christlichen Lebens, sondern die Wandlung des schweren und grobstofflichen Dogmenleibes in ein lebendiges Verständnis. Das lebendige Verständnis aber wird immer die Verstehensweise von Tatchristen sein. Deswegen kann eine neue Zeit nur dann anbrechen, wenn der Sohn (das Wahrheitsbewußtsein im äußeren Kopfverstand) erkennt, daß er der vom Vater (der Liebe im Herzen) Gesandte ist. Wir sahen, daß dieser Weg nur beschritten werden kann, wenn sich der Mensch bereit findet, seine normale und unreflektierte Geistestätigkeit umzuorganisieren. Wir sahen ferner, daß die Regeneration des Geistes einen Kampf voraussetzt, einen Kampf freilich, den wir nicht allein kämpfen müssen.

20. Juni 1989

Bildliche Darstellung des christlichen Gottes

1. Die christliche Bildkunst als Tor zu den Vorstellungen

Ein Wesen in drei Personen, – das ist die trinitarische Formel, die seit dem vierten Jahrhundert im Gebrauch ist, das heißt seit den grundlegenden und allgemein anerkannten Kirchenversammlungen von Nizäa und Konstantinopel.

Swedenborg legte größten Wert auf die Erforschung der Vorstellungen hinter den Formulierungen der Sprache und Bekenntnisse. Niemals darf der denkende Geist bei den Wortgebilden stehen bleiben, immer muss er bis zu den Vorstellungen und Anschauungen vordringen wollen. Sprachlich lässt sich alles begründen, auch dass drei Personen nur ein einziger Gott sind; aber damit ist dem geistigen Auge nicht geholfen. Es sieht dennoch drei Götter im Kreise sitzen, wie es Rubljows Ikone meisterhaft sichtbar gemacht hat. Swedenborgs Insistieren auf die Vorstellungen gerade auch im »Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit«[267] bringt er in den Worten zum Ausdruck: »Eine Dreiheit göttlicher Personen von Ewigkeit oder vor der Weltschöpfung ist *in den Vorstellungen des Denkens (in ideis cogitationis)* eine Dreiheit von Göttern, und diese kann auch nicht durch das Lippenbekenntnis eines Gottes aufgehoben werden.« (WCR 172–173). Sprache kann ein Ablenkmanöver sein, kann von den Vorstellungen des

[267] Diese Formulierung verwendet der *Katechismus der Katholischen Kirche* (auch Weltkatechismus genannt). Er wurde am 25. Juni 1992 approbiert. Und seine Veröffentlichung wurde von Papst Johannes Paul II. am 11. Oktober 1992 durch die Apostolische Konstitution *Fidei depositum* angeordnet. Der Weltkatechismus will »eine organische Synthese der wesentlichen und grundlegenden Inhalte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vorlegen« (KKK 11). Im Abschnitt 234 heißt es: »Das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit ist das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens und Lebens.« Die Rede vom Mysterium ist ein beschönigender Ausdruck für die Widersprüchlichkeit und Denkunmöglichkeit der altkirchlich-trinitarischen Formel.

anschaulichen Denkens ablenken wollen. Deswegen werden wir im Folgenden das Gebiet der Sprache verlassen und uns der christlichen Bildkunst zuwenden, in der sich die Vorstellungen, welche die trinitarische Formel natürlicherweise hervorrufen musste, in unverfälschter Offenheit darstellen.

Swedenborg hat der altkirchlichen Formel die neukirchliche entgegengesetzt: »Gott ist dem Wesen und der Person nach Einer.« (WCR 2). Seine Fundamentalkritik an der trinitarischen Formel der alten Kirche zeigt sich hierbei darin, dass der Begriff der Person in die Aussage der Einheit Gottes hineingenommen worden ist. So einfach kann man Probleme lösen: Wenn Gott einer ist, dann muss er eben auch eine einzige Person sein.

Man sagt oft, das Problem, das wir mit den drei Personen haben, sei neueren Datums, weil der Personbegriff im neuzeitlichen Verständnis eine Bedeutung angenommen habe, die von dem, was die alte Kirche unter »persona« (oder hypostasis) verstand, verschieden sei.[268] Doch schon Basilius, einer der Väter der Unterscheidung von Wesen und Person, hatte beim Gebrauch dieser Begriffe offenbar die Gattung und ihre Individuen vor Augen. Seinen Briefen entnehmen wird das Folgende:

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

So versteht es auch der neuzeitliche Mensch; ein Unterschied zum antiken Menschen ist hier nicht erkennbar. Vater, Sohn und Geist

---

268 Wilfried Joest, *Dogmatik*, Band 1, 1995, Seite 335.

gehören der Gattung Gott an; und die Einheit Gottes entpuppt sich als »Gemeinschaft« (38,4) oder als Götterkollegium.

Ähnlich hilflos stand wenig später, ebenfalls noch im vierten Jahrhundert, Augustin vor der sog. trinitarischen »Lösung«. Er ließ die drei Personen nur noch als bloße Formel stehen, »damit man nicht in Sprachlosigkeit versinkt«[269]; und machte deutlich, dass mit dem Personbegriff nicht das Anwesendsein des ganzen Wesens ausgedrückt werden kann[270].

Eine ausgezeichnete Analyse des trinitarischen Dogmas hat im 19. Jahrhundert Friedrich Schleiermacher, der »Vater des Neuprotestantismus«, präsentiert. Für ihn ist die Trinitätslehre »nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein«, weswegen seine Analyse dieser Lehre nur noch ein Appendix des christlichen Glaubens ist, das heißt ganz am Ende seiner Dogmatik steht. Schleiermacher schreibt:

> Im Verhältnis der Dreiheit der Personen zu der Einheit des Wesens »ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und der Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder ... der Einheit ... die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das Untergeordnete und tritt zurück, die göttliche Monarchie aber hervor; oder ... der Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das Abstrakte zurück ... (und es besteht) die Gefahr an das Tritheistische zu streifen. Zwischen beiden scheint, da wir doch immer entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müssen, kein strenger Mittelweg möglich, der nicht eine Annäherung an das eine oder an das andere wäre.«[271]

Das von Schleiermacher beschriebene »Schwanken« zwischen der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen stimmt mit dem überein, was schon Swedenborg im 18. Jahrhundert herausgefunden hatte (WCR 173). Schleiermacher schloss seine Ausfüh-

---

269 De Trinitate V 9,10; zitiert nach HDThG I, Seite 428.

270 De Trinitate VII 6,11; siehe HDThG I, Seite 428f.

271 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 2 (1831), Berlin 1960, § 171, 3, Seite 466.

rungen mit der Forderung ab, die Reformation müsse trinitätstheologisch vollendet werden; die Reformation der Reformation stehe noch aus:

> »Da wir diese Lehre umso weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehn.«[272]

Die von Schleiermacher dem Neuprotestantismus gestellte Aufgabe, in einem zweiten Schritt den altkirchlichen Rest einer Neubearbeitung auf der Grundlage der Schrift zu unterziehen, konnte bis heute nicht befriedigend gelöst werden, obwohl es an trinitarischen Entwürfen im 20. Jahrhundert nicht mangelt. Die Lösung lag allerdings bereits im 18. Jahrhundert in den Werken Swedenborgs vor, weswegen wir in der neukirchlichen Theologie die Vollendung der Reformation erblicken.

Das mit der altkirchlichen Formel gegebene Problem wurde nie gelöst, konnte auch nie gelöst werden, solange man nicht erkannte, dass die Formel selbst das Problem ist. Man kaschierte die ungeliebte, aufdringliche Vorstellung von drei Personen, indem man Hilfskonstruktionen in das brüchige Gebäude einzog, beispielsweise die Konstruktion einer Perichorese, das heißt einer gegenseitigen »Durchdringung« der drei Personen. Oder man drängte das trinitarische Ungetüm in die Dunkelkammer des Geistes, in das sog. »Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit«. Man erteilte dem menschlichen Geist schlicht ein Denkverbot. Erstaunlich offen wird diese Vorgehensweise im Athanasianischen Glaubensbekenntnis angesprochen, indem es dort heißt:

> »Eine andere Person ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der heilige Geist ... Also der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott; und dennoch gibt es nicht drei Götter, sondern nur einen. Also der Vater ist der Herr, der Sohn ist der Herr, der heilige Geist ist der Herr; und dennoch

---

272 F. Schleiermacher, a.a.O., § 172, Seite 469.

> gibt es nicht drei Herren, sondern nur einen. Denn gleichwie wir durch die christliche Wahrheit angetrieben werden, jede Person für sich als Gott und Herrn zu bekennen, so werden wir durch die katholische Religion daran gehindert (prohibemur), drei Götter und Herren auszusprechen.«[273]

Weil man das innerlich Geschaute nicht mehr aussprechen durfte und andererseits das im Bekenntnis Ausgesprochene innerlich nicht erschauen konnte, erblindete die Theologie allmählich. So wurde sie zu einem Sprachspiel in mondloser Mitternacht.

Doch wir wollen nun das Verbot umgehen, die Vorstellungen und Anschauungen studieren, und wenden uns deswegen der christlichen Bildkunst zu. Denn in den Bildern fanden die verbotenen Vorstellungen einen Weg ans Tageslicht. Was der Mund nicht mehr aussprechen durfte, das zeigen ganz offen und unverhüllt die Bilder in den Kirchen und Museen. Die Rede von drei Personen führte in der Kunst ganz selbstverständlich auch zur Darstellung von drei Personen. Wie brachte man die Einheit des Wesens unter der Voraussetzung einer Dreiheit von Personen zum Ausdruck? Und wie reagierten die Anwälte der Orthodoxie auf die Ausgeburten des Vorstellungsvermögens, auf die Antworten der bildenden Kunst auf dasjenige Dogma, das die Orthodoxie selbst geschaffen hatte? Welche Rolle spielte die Bibel bei der Suche nach erträglichen Ausdrucksformen? Und welche die liturgische Praxis? Welches sind die klassischen Bildkompositionen? Und welche Impulse gehen von der Christusdarstellung bzw. -ikone aus auf der Suche nach einer in Christus zentrierten Trinitätsdarstellung? Diesen und anderen Fragen wollen wir bei unserer nun zu unternehmenden Reise durch die Geschichte der bildlichen Darstellung des christlichen Gottes nachgehen.

2. Drei Personen eines Wesens

2.1. Die bildliche Darstellung der Trinität in Gestalt von drei Personen ist die naheliegendste und unmittelbarste Umsetzung

---

[273] Swedenborg zitiert diesen Abschnitt in WCR 172.

des Dogmas aus dem vierten Jahrhundert. Bei der Übersetzung des Gemeinten aus der Sprachwelt in die Bildwelt steht der Künstler – nach Ansicht des Kunsthistorikers Wolfgang Braunfels (1911–1987) – gleich am Anfang seines Schaffens vor einer grundsätzlichen Entscheidung: »Soll er der Einheit vor der Dreiheit den Vorzug geben und in *einer* Gestalt das Geheimnis veranschaulichen, oder soll er die Dreiheit zum Schaden der Einheit hervorheben und *drei* Gestalten zeigen?«[274] Der Künstler befindet sich also prinzipiell in demselben Dilemma wie der christliche Denker, der Theologe. Auch für den Künstler gibt es nur die Wahl zwischen den beiden uns schon bekannten Möglichkeiten: Entweder entscheidet er sich für die Einheit auf Kosten der Dreiheit oder für die Dreiheit auf Kosten der Einheit.

Wir beginnen unseren Gang durch die Welt der trinitarischen Bilder mit denjenigen, denen die Entscheidung für die Dreiheit zu Grunde liegt und zwar für die Dreiheit in Gestalt von drei Personen, denn dieser Darstellungstypus bietet die natürlichste Umsetzung des Dogmas. Die Bilder lassen sich zwei Gruppen zuordnen. Die erste beinhaltet die Darstellungen der drei Männer bei Abraham, also das Motiv von Genesis 18, insofern man darunter die drei göttlichen Personen verstand. Die zweite beinhaltet die Darstellungen der drei göttlichen Personen ohne Bezug zu Genesis 18. Bei der Betrachtung der Bilder und Mosaiken stellen sich uns inbesondere zwei Fragen: Welcher Spielraum blieb bei der Darstellung von drei Personen für das monotheistische Anliegen? Und wie reagierte die Kirche auf das sichtbare Hervortreten der drei Personen, von denen das Dogma zwar sprach, die man sich aber nicht als drei Individuen vorstellen sollte?

2.2. Die ältesten Darstellungen der Trinität in Gestalt von drei Personen haben sich auf der Grundlage von Genesis 18, des Besuchs von drei Männern bei Abraham, entwickelt und somit mit Bezug auf eine biblische Erzählung. Das Drei-Personen-Dogma

274 Wolfgang Braunfels, *Die heilige Dreifaltigkeit*, Düsseldorf 1954, Seite VIII.

suchte eine biblische Legitimation. Diese fand es allerdings nicht im Neuen Testament, sondern im Alten. Genesis 18 beginnt mit den Worten: »Und der Herr erschien ihm (Abraham) bei den Terebinthen von Mamre ... Und er (Abraham) erhob seine Augen und sah: Und siehe, drei Männer standen vor ihm« (Gen 18,1–2). Der Herr – im Singular – erscheint, und drei Männer – im Plural – stehen vor ihm. Dieser Wechel vom Singular auf den Plural und umgekehrt durchzieht die gesamte Erzählung und verlangt nach einer Erklärung. Wir beschränken uns hier auf die trinitarische.[275] Sie ist bereits bei Ambrosius (339–397) vorhanden: »Abraham sah die Trinität in einer typologischen Vorbildung, er steigerte seine Gastfreundschaft durch Religion, drei nahm er auf, aber nur einen betete er an.«[276] Augustin (354–430) hat diese Interpretation auf die klassische Formel gebracht: »Abraham sah drei, brachte seine Ehrerbietung aber nur einem dar«[277]. Auch Swedenborg sah in den drei Männern die Trinität vorgebildet: »›Siehe drei Männer standen bei ihm (super illum)‹. Dass diese Worte das Göttliche als solches (Divinum Ipsum), das Menschlich-Göttliche (Humanum Divinum) und das ausgehende Heilige (Sanctum procedens) bezeichnen, ist ohne Erklärung offensichtlich, denn jedem ist

---

275 Die Alternative zur trinitarischen ist die hieratische Auslegung. Nach ihr sind die drei Männer der Herr und zwei Engel. Origenes (um 185–253/54) vergleicht den Besuch bei Abraham mit dem bei Lot im anschließenden Kapitel der Genesis und schreibt: »Beachte, dass bei Abraham mit den zwei Engeln auch der Herr anwesend ist, zu Lot aber gehen nur zwei Engel weiter« (Homilie 4). Auch Hilarius von Potiers (um 315–367) sieht in den beiden Begleitern des Herrn die zwei Engel, die später in Sodom von Lot bewirtet werden (Gen 19,1). Er weist zudem zur Deutung des Sprechers als Christus auf das an die Juden gerichtete Herrenwort hin: »Abraham, euer Vater, frohlockte, dass er meinen Tag sehen sollte. Und er sah ihn und freute sich.« (Joh 8,56). Siehe: Hans Martin von Erffa, *Ikonologie der Genesis*, 2. Band, 1995, Seite 92.

276 »Abraham ... trinitatem in typo vidit, hospitalitatem religione cumulavit, tres suscipiens, unum adorans«. De excessu fratris sui Satyri (Über den Tod seines Bruders Satyrus), 2,96 (CSEL 73,302).

277 »et ipse Abraham tres vidit, et unum adoravit«. Contra Maximinum haereticum Arianorum Episcopum II, 26,7 (PL 42,809).

bekannt, dass es ein Dreifaches (Trinum) gibt und diese Dreifache eins ist.« (HG 2149).[278]

Die älteste *bekannte* Darstellung der Trinität durch die drei Männer bei Abraham war ein Mosaik in der alten, römischen Peterskirche, das aber zerstört wurde. Daher ist die älteste *erhaltene* Darstellung ein Mosaik in Santa Maria Maggiore in Rom, das vor 440 entstanden ist.[279] Es besteht aus zwei übereinander angeordneten Bildern. Oben verneigt sich Abraham vor drei Männern. Der mittlere ist durch eine den ganzen Körper umfließende Aureole ausgezeichnet, die seine beiden Begleiter zwar überschneidet, aber nicht verdeckt. Unten bewirtet Abraham die Besucher. Sie sind vollkommen gleich gestaltet. Aus der Anordnung des Mosaiks auf der Evangelienseite, nahe dem Triumphbogen und dem Altar, und aus der gleichen Gestaltung der drei Männer schloss Friedrich Wilhelm Deichmann auf die trinitarische Bedeutung der Darstellung.[280] Frühchristlich ist auch das Mosaik im Presbyterium von San Vitale in Ravenna, das zwischen 540 und 547 entstanden ist.[281] Die drei Gäste, die auch hier gleich gebildet sind, sitzen hinter einem Tisch unter einem Baum. Auf dem Tisch liegen drei gleich große Brote.

Zwischen dem Mosaik aus Ravenna im sechsten Jahrhundert und dem nächsten aus der Kathedrale Santa Maria Nuova in Monreale im zwölften[282] sind keine weiteren Beispiele bekannt. »Der grundlegende Unterschied zwischen den frühchristlichen und den mittelalterlichen Schilderungen besteht darin, dass die drei Männer in der frühchristlichen Kunst immer ohne Flügel, in der

---

278 Diese Auslegung scheint eine immanente (= schon von Ewigkeit her bestehende) Trinität vorauszusetzen. Wie verhält sie sich zu der von Swedenborg beispielsweise in WCR 170 gelehrten ökonomischen (= heilsgeschichtlichen) Trinität?

279 Wolfgang Braunfels, *Die heilige Dreifaltigkeit*, 1954, Abb. 1, Seite 1.

280 Friedrich Wilhelm Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in Rom*, Basel 1948, Seite 64f.

281 Braunfels 1954, Abb. 2, Seite 2.

282 Braunfels 1954, Abb. 3, Seite 2.

byzantinischen Kunst des Mittelalters aber (als Engel) mit Flügeln dargestellt wurden.«[283] Braunfels gibt eine Entwicklungsreihe der Szene von dem ältesten Beispiel in der Cotton-Genesis des fünften oder sechsten Jahrhunderts zu den Darstellungen in den Handschriften der Psychomachia des Prudentius[284]. Diese Handschriften zeigen nur die Begrüßungsszene und weisen in ihrem Text ausdrücklich auf die Dreifaltigkeit hin.

In unserem Zusammenhang ist die Herauslösung der drei Männer oder Engel aus der Szene von Genesis 18 von Interesse. Nach Braunfels verläuft bereits die Entwicklung von Santa Maria Maggiore nach Ravenna »in Richtung auf eine deutlichere Isolierung der drei Männer«[285]. Im 14. und 15. Jahrhundert gipfelte sie im Osten und zuweilen auch im Westen »in der vollständigen Loslösung der Gäste von der Abrahamszene«[286]. Das bekannteste Beispiel und vielleicht auch das schönste ist die Ikone von Andrej Rubljow (1360–1430). Er hat sie um 1425 für die Dreifaltigkeitskirche im Dreifaltigkeitskloster des heiligen Ssergij (»Troitze Ssergijewa Lawra«) in dem heutigen Sagorsk, etwa 75 km von Moskau entfernt, gemalt. Dargestellt ist die heilige Dreifaltigkeit unter der Gestalt der »drei Männer« von Genesis 18. Ludolf Müller ist der Meinung, dass der mittlere Engel den Vater symbolisiert, der rechts von ihm sitzende (vom Betrachter aus gesehen der linke) den heiligen Geist, der links von ihm sitzende (vom Betrachter aus gesehen der rechte) den Sohn.[287] Doch nicht nur die Herauslösung auch die gegenüber den älteren Bildern veränderte Gruppierung der drei Engel ist beachtenswert. Saßen

---

283 *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Band 4, 1950, Spalte 425. Ebenso Braunfels 1954, Seite XVIII.

284 Siehe Braunfels 1954, Seite XVIII. Die Psychomachia (= Seelenkampf) des christlichen Dichters Prudentius (348 bis nach 405) stellt einen allegorischen Kampf zwischen personifizierten Tugenden und Lastern dar.

285 Wolfgang Braunfels, *Die heilige Dreifaltigkeit*, 1954, Seite XVIII.

286 Wolfgang Braunfels, *Die heilige Dreifaltigkeit*, 1954, Seite XVIII.

287 Ludolf Müller, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow*, in: Quatember 1982, Seite 133–138.

sie ursprünglich nebeneinander und hinter dem Tisch, so sind sie seit dem 14. Jahrhundert um drei Seiten desselben gruppiert. Dazu Braunfels: »Die drei frontal wiedergegebenen Engel entsprechen genau der Auffassung mittelbyzantinischer Theologen über den Sinn der Bilder. Geheiligte Wesen müssen wie Erscheinungen dem Beschauer frontal gegenüberstehen, ja, werden erst durch dessen Gebetsbezug Realität.«[288]. Demgegenüber gibt Rubljows Ikone, indem die drei Engel einander zugewandt sind und sich in einem abgeschlossenen Kreis bewegen, einen innertrinitarischen Vorgang wieder. Die Offenbarungstrinität geht in die Wesenstrinität über. Der Prozess der Verselbständigung des Geschehens erfährt seinen Abschluss.

2.3. Aus der Abrahamszene entwickelte sich die Darstellung der Trinität mit drei Männern, die gleichgebildet und gleichaltrig sind, wodurch die Einheit des Wesens zum Ausdruck kommt. Es gibt allerdings auch Darstellungen, in denen Gottvater als Greis, Christus als Mann in der Lebensmitte und der heilige Geist als Jüngling erscheinen.[289]

Darstellungen dieser Art kommen in der abendländischen Kunst seit dem frühen Mittelalter häufig vor. Das älteste Beispiel ist möglicherweise eine karolingische Miniatur des 9. Jahrhunderts aus Lorsch im Vatikan.[290] Ob hier allerdings wirklich die Trinität gemeint ist, muss unsicher bleiben, bis eine genaue Untersuchung die Gleichzeitigkeit der Beischrift »Trinitas« mit der Zeichnung erwiesen hat. Diesem Beispiel schließen sich zwei englische Zeichnungen des 10. Jahrhunderts an. Die eine, bedeutendere – die heilige Dreifaltigkeit aus Sherborne, 992 bis 995, Paris – räumt jeder der drei göttlichen Personen ein besonderes Blatt der Handschrift ein.[291] Berühmte spätere Wiedergaben der drei göttlichen Personen als drei gleichgebildete

288 Wolfgang Braunfels, Die heilige Dreifaltigkeit, 1954, Seite XIX.

289 *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Band 4, 1950, Spalte 430.

290 Bibliotheca Vaticana, Pal. lat. 834; vgl. Adolph Goldschmidt, Die deutsche Buchmalerei, Florenz und Paris, 1928, Band I, Seite 21, Tafel 61.

291 Abb. siehe Braunfels 1954, Seite IX.

Männer enthalten der Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg, der 1170 bis 1180 datiert wird[292], und das Stundenbuch des Etienne Chevalier von Fouquet um 1450 bis 1455[293]. Im Hortus Deliciarum sitzen die in Gewandung und Haartracht völlig gleichgebildeten göttlichen Personen auf einer Thronbank und halten gemeinsam ein langes Spruchband mit dem Text Genesis 1,26. Die Beischrift »Sancta Trinitas« unterstreicht die an sich schon vorhandene Eindeutigkeit der Darstellung. Es war dem spätmittelalterlichen Denken sogar möglich, sich die Trinität als drei gleichgebildete Knäblein vorzustellen, von denen zwei von einem Blütenbaume Zweige brechen, die der dritte der Madonna reicht.

2.4. Das späte Mittelalter bezog die drei Männer in seinen Darstellungsbereich ein. Sie erschienen vor allem in Bildern der Schöpfungsgeschichte, des Ratschlusses der Erlösung[294] und der Marienkrönung. Wir sehen sie aber auch einfach nur als solche, thronend in majestate. Betrachten wir einige Beispiel aus diesen Zusammenhängen!

Die drei Personen bei der Schöpfung: Auf einem Brüsseler Wandteppich auf Schloss Haarzuylens von etwa 1510 sehen wir sechsmal das schaffende Wesen in drei gleichen Gestalten mit Krone und Zepter das All durcheilen. Ein letztes Mal thront es in der Bildmitte in der Ruhe des siebten Tages. Die drei Personen sind völlig gleichgebildet.[295]

Die drei Personen beim Ratschluss der Erlösung: Die frühesten Darstellungen sind zwei Miniaturen des 12. Jahrhunderts aus der Homilie des Mönches Jacobus. Die eine zeigt die drei göttlichen Personen auf dem Himmelsthron, wie sie dem Engel Gabriel die

---

292 Abb. siehe Braunfels 1954, Seite XXIV.

293 Braunfels 1954, Abb. 21, Seite 13.

294 Ratschluss der Erlösung ist die Bezeichnung für die bildliche Darstellung der vorzeitlichen Willensbestimmung Gottes, den Heilsplan für die gefallene Menschheit ins Werk zu setzen.

295 Braunfels 1954, Abb. 18, Seite 11.

Weisung zur Verkündigung erteilen.[296] Die andere den leeren Thron als Sinnbild Gottes; er ist von Engeln umgeben und Gabriel kehrt zu ihm zurück.[297] Das einzige deutsche Beispiel ist das Bild aus der Nachfolge des Konrad Witz in der Gemäldegalerie Berlin, entstanden nach 1444. Auf einem goldenen Thron sehen wir Gottvater, die Taube[298] und das Lamm. Christus als Mensch verneigt sich demütig und nimmt den Auftrag zur Erlösung entgegen.[299] Im süddeutschen Barock ist das Motiv der Kreuzübergabe verbreitet. Eine Reihe von Altar- und Wandbildern zeigen Christus kniend vor dem Thron, wie er von den beiden anderen göttlichen Personen das Kreuz empfängt. Auf diesen Darstellungen ist immer auch der heilige Geist in menschlicher Gestalt wiedergegeben, sei es als bärtiger Greis wie auf dem Wandbild im Presbyterium der Dorfkirche Dorschhausen in Schwaben, oder als Jüngling mit großen Flügeln wie auf der Altartafel von Johann Baptist Bergmüller von 1766 in der Dominikanerkirche in Landsberg am Lech.

Die drei Personen bei der Marienkrönung sind im Stundenbuch des Etienne Chevalier zu sehen, das Jean Fouquet um 1450 gemalt hat und das zu den herausragenden Werken der gotischen Buchmalerei zählt.

Die thronende Dreifaltigkeit in Gestalt dreier Personen: Auf dem sog. Töpferaltar, um 1515, der ursprünglich von der Töpferinnung für den Wiener Stephansdom gestiftet wurde, trägt Gottvater die Tiara, Christus und der heilige Geist Kronen. Alle drei halten den Reichsapfel in den Händen, dazu Gottvater ein Schwert, Christus ein Zepter und der heilige Geist eine Lilie. Christus zeigt die

296 Braunfels 1954, Abb. 15, Seite 10.
297 Braunfels 1954, Abb. 16, Seite 10.
298 Da der heilige Geist hier als Taube dargestellt wird, gehört es genau genommen nicht in diesen Abschnitt; jedoch wollte ich es als deutsches Beispiel für die Dreifaltigkeit im Ratschluss der Erlösung nicht unerwähnt lassen.
299 Braunfels 1954, Abb. 19, Seite 11.

entblößte Seitenwunde.[300]

2.5. Zusammenfassend können wir sagen: Die drei Personen, von denen das trinitarische Dogma spricht, wurden wirklich als drei Personen in menschlicher Gestalt aufgefasst und dargestellt. Die biblische Legitimation erhielt dieser Anschauungstyp durch den Besuch der drei Männer bei Abraham. Zunächst wurde *diese* Szene gezeigt, später verselbständigten sich dann die drei Personen und wurden auch in andere Kontexte einbezogen, namentlich in die der Schöpfung, der Erlösung und der Marienverehrung.

Für die Einheit des Wesens blieb als gestalterisches Element nur noch das vollkommen gleiche Aussehen der drei Personen übrig. Das reichte natürlich nicht aus, um das monotheistische Anliegen überzeugend zum Ausdruck zu bringen. Denn die Gleichheit konnte die offensichtliche Dreiheit ja nicht unsichtbar machen. Die Kunst zeigte also, dass drei Personen eben nur als drei Personen vorstellbar sind. Die kirchliche Gegenwehr bestand nun aber keineswegs in einer Korrektur der irreführenden Drei-Personen-Formel, sondern in der Verdrängung der aufdrindlichen, aber unerwünschten Anschauung.

Papst Urban VIII. verbot 1628 erstmals anthropomorphe Darstellungen des heiligen Geistes. Und Papst Benedikt XIV. warnte in dem Breve »Sollicitudine nostrae« aus dem Jahre 1745 vor der Darstellung der Trinität als drei gleichgekleidete Männer. Sein Verbot richtete sich insbesondere gegen die Darstellung des heiligen Geistes als Jüngling. Das Drei-Personen-Motiv wurde nur deshalb nicht gänzlich verboten, weil von vielen Autoren angenommen wurde, dass sie in dieser Gestalt dem Abraham erschienen sind. Die Kirche wandte sich somit gegen die naheliegenste Verbildlichung ihres eigenen Dogmas. Als Anschauungsform wurde es verdrängt, als Sprachform blieb es erhalten. Dieser zwiespältige Umgang führte zu der Rede vom »Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit«, die mit gesalbten Worten eigentlich nur eines sagt: Denkbar oder gar vorstellbar ist

[300] Braunfels 1954, Abb. 24, Seite 15.

unser Gotteskonstrukt nicht, aber bitte glaubt dennoch daran!

Auch nach dem Breve kam es noch zu Dreifaltigkeitsbildern des nunmehr allerdings beanstandeten Typs. Ein Beispiel ist das Deckengemälde in der Schlosskapelle von Haimhausen im Kreis Dachau, gemalt 1748 von Johann Georg Bergmüller. Gottvater und der heilige Geist – dieser als geflügelter Jüngling im weißen Gewand –, beide auf dem Dreisitz thronend, weisen dem mit dem Kreuz zurückkehrenden Sohn Gottes den leeren Sitz zur Rechten Gottvaters an. Gottvater und der heilige Geist tragen die gleiche Krone, wie sie auch für Christus bereitliegt[301].

3. Die Person des heiligen Geistes wird zur Taube

3.1. Der Sohn begegnet uns im Neuen Testament eindeutig als eine Person. Sein Vater begegnet uns demgegenüber schon nicht mehr so eindeutig als Person. Man hört zwar seine Stimme (Mk 1,11), sieht ihn aber nicht; sichtbar wird der unsichtbare Gott nur durch die Person seines Sohnes (Joh 1,18; 14,9; Kol 2,9). Im Alten Testament ist zwar von Gottes Angesicht (Ex 33,23) die Rede, von seinem Mund (Dtn 8,3), seinen Augen (Ps 10,8), seinen Ohren (Dan 9,18), seinem Arm (Jes 40,10) und seiner Hand (1. Sam 5,11). Er wandelt im Garten Eden (Gen 3,8) und erscheint Daniel als der Alte der Tage mit Haaren wie reine Wolle (Dan 7,9). Doch wie wörtlich darf man diese anthropomorphe Redeweise nehmen? Ist der Gott des Alten Bundes wirklich eine menschliche Person, wie es der Kyrios des Neuen Bundes so offensichtlich ist?[302] Für den heiligen Geist stellen sich diese Fragen nicht. Er ist eindeutig keine Person. Wenn er dennoch als eine solche in der Kunst dargestellt wurde, dann nicht aufgrund der Bibel, sondern des

---

301 Abb. in *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Band 4, 1950, Spalten 427–428.

302 Diese Fragen stellen sich auch im Hinblick auf Swedenborgs Lehrsatz: »Gott ist der eigentliche Mensch« (GLW 11). Gemeint ist hier der Gott, der den Menschen nach Genesis 1,26f. nach seinem (Ur)Bild geschaffen hat und Abraham als Mensch erschienen ist, also Gott *vor* seiner »Menschwerdung« in Jesus Christus.

dogmengeschichtlichen Prozesses. Die einmal gefundene Unterscheidung von Wesen und Person, die geeignet schien, die Einheit und Unterschiedenheit von Vater und Sohn zum Ausdruck zu bringen, wurde auch auf den heiligen Geist übertragen, so geschehen im Konzil von 381. Der Bibel entsprach das nicht, denn sowohl das alttestamentlich-hebräische als auch das neutestamentlich-griechische Wort für Geist bedeuten Wind, Hauch, Atem usw. Zuweilen wird der Geist auch mit dem Wasser in Verbindung gebracht (Jes 44,3; Joh 7,38f.). Für die christliche Bildkunst bedeutsam ist jedoch seine Erscheinungsform bei der Taufe Jesu geworden, seine Gestalt als Taube (Mt 3,16; Mk 1,10; Lk 3,22; Joh 1,32). In den Darstellungen dieser Taufe erscheint der Vater teils als Person, teils im Symbol der Hand Gottes. Der heilige Geist schwebt als Taube auf Jesus hinab.

Diesen dogmengeschichtlichen und biblischen Sachverhalten entsprechend erwies sich die Verbildlichung des heiligen Geistes als Person als am wenigsten stabil. Sie wurde sogar verboten, wie schon gesagt von den Päpsten Urban VIII. (1623–1644) und Benedikt XIV. (1740–1758). Die christliche Bildkunst wich danach auf nicht beanstandbare, biblische Bilder aus, insbesondere auf dasjenige der Taube[303]. Im Folgenden stellen wir drei Bildtypen der Dreifaltigkeit mit dem heiligen Geist als Taube vor: den Paternitastyp, der uns die drei »Personen« *ineinander* zeigt; den Gnadenstuhltyp, der sie uns *vertikal* zeigt und den anläßlich der Psalterillustration entwickelten Typ, der sie uns *horizontal* zeigt.

3.2. Seit dem 11. Jahrhundert[304] ist in der byzantinischen Kunst der Paternitas- oder Vaterschaftstyp der Dreifaltigkeitsdarstellung nachweisbar; er wird auch Ineinandertyp oder anthropomorphe

303 Ein weiteres Sinnbild des heiligen Geistes sind die Feuerzungen nach Apg 2,3.

304 Als früheste Darstellung kann eine griechische Handschrift der Vatikanischen Bibliothek aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts gelten (ms. gr. 394 fol. 7). Gottvater thront auf dem Regenbogen in einer Mandorla. Auf seinen Knieen sitzt das Christuskind und hält die Taube des heiligen Geistes in seinem Schoß.

Trinität genannt. Als Quelle werden Johannes 1,18[305] und die Madonna Nikopoia[306] genannt. Braunfels kann sich zwischen diesen beiden Ableitungsmöglichkeiten nicht entscheiden: »Beides könnte zusammengewirkt haben«[307]. Die Komposition zeigt Gottvater nach Daniel 7,9 als Hochbetagten, den Sohn Gottes als Kind und den heiligen Geist als Taube. Die drei göttlichen Personen bilden eine einzige Gruppe, meist so, dass das Kind und die Taube nicht über die Umrisslinie des Hochbetagten hinausragen. Das Bleiben innerhalb der Umrisslinie des Vaters oder des Urgöttlichen muss als eine weitere Möglichkeit angesehen werden, die Einheit der drei Personen zum Ausdruck zu bringen. Aus neukirchlicher Sicht interessant ist: Auch Swedenborg wählte die gedankliche Form des Ineinanderseins, um die Einheit der, wie er sie nannte, Wesensschichten (essentialia) vorstellbar zu machen. Er schrieb: »Wer von der Gottheit die Vorstellung Dreier in *einer* Person (Trium in una Persona) hat, kann die Vorstellung *eines* Gottes haben.« (NJ 289). Allerdings ist bei Swedenborg nicht der Vater, sondern der Sohn die äußere Umrisslinie, denn der Vater ist *im* Sohn wie die Seele *im* Körper (OE 852).

Die Darstellung Gottvaters war in der orthodoxen Ikonographie ursprünglich untersagt. Denn Jesus Christus ist die einzige Person der Dreifaltigkeit, die im Bild als solche sichtbar erscheinen darf.[308] Daher gab es – vor allem in Russland – über die

---

305 Siehe *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Band 1, 1968, Spalte 536.

306 Siehe *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Band 4, 1950, Spalte 433. Unter Nikopoia (die Siegbringende), auch Kyriotissa (Herrin) genannt, versteht man eine Marienikone, die eine dem Betrachter frontal gegenüberstehende Maria mit Kind zeigt.

307 Wolfgang Braunfels, *Die heilige Dreifaltigkeit*, 1954, Seite XXXIX.

308 Dieser Ansicht ist aus neukirchlicher Sicht zuzustimmen, denn Jesus Christus ist der schaubare Gott, »in dem der unschaubare wohnt wie die Seele im Leib« (WCR 787). Das wusste auch noch Irenäus von Lyon im 2. Jahrhundert, der die vornizänische Tradition auf die Formel brachte: »Das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater, und das Sichtbare des Vaters ist der Sohn (Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius)«. (Adversus Haereses 4, 6, 6).

Darstellbarkeit des Vaters heftige Auseinandersetzungen, als auf Druck Zar Ivans des Schrecklichen die Hundertkapitelsynode im Jahre 1551 diese Bildform als mit den kirchlichen Kanones in Übereinstimmung gebracht erkannte. Als Rechtfertigung diente die Stelle bei Daniel, in der vom »Alten der Tage«, verstanden als Gottvater, die Rede ist. In der Folgezeit ergaben sich immer wieder Dispute über diese Darstellungsweise. Schließlich entschied die Moskauer Synode von 1666/67 die ikonographische Abbildung Gottvaters als definitiv unkanonisch zu verurteilen.

Den Paternitastyp betrachten wir auf zwei Bildbeispielen. In einem italo-byzantinischen Evangeliar aus der Mitte des 12. Jahrhunderts[309] thront die Dreifaltigkeit in einer von Engeln und Cherubim umgebenen Gloriole. Die Wiener Miniatur ist vermutlich in dem griechischen Basilianerkloster von Grottaferrata gemalt worden.[310] Das zweite Beispiel ist ein Fenster um 1275 aus der Elisabethkirche zu Marburg, das jetzt im Universitätsmuseum Marburg zu sehen ist. Die Taube ruht hier auf dem Haupt des Christuskindes und bindet Vater und Sohn eng aneinander.[311]

3.3. Der Gnadenstuhl ist eine neue Bildschöpfung des abendländischen Mittelalters, der Osten kennt sie nicht und hat sie auch nie übernommen. Der Gnadenstuhl ist sogar die mittelalterliche Form schlechthin für die Veranschaulichung der Trinität. Bekannt seit dem 12. Jahrhundert, begegnet sie uns bis zum 18. fast unverändert. Gottvater, der gewöhnlich thronend dargestellt wird, hält seinen gekreuzigten Sohn vor sich. Der heilige Geist schwebt in Gestalt einer Taube in der Senkrechten, meist zwischen Vater und Sohn.

Der Wortprägung Gnadenstuhl geht auf die Bibelübersetzung Luthers zurück. In Römer 3,25 und Hebräer 9,5 übersetzte er »hilasterion« – das ist der Deckel der Bundeslade, auf den das

309 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Supplement gr. 52, fol. 1 v.
310 Wolfgang Braunfels, *Die heilige Dreifaltigkeit*, 1954, Abb. 41, Seite 26.
311 Siehe Abb. 11 im *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Band 4, 1950, Spalte 429.

Opferblut gesprengt wurde – mit »Gnadenstuel«. Und auch in Hebräer 4,16 wählte er dieses Wort, dort für »thronos tes charitos« (Thron der Gnade). Der katholische Kunstgelehrte Franz Xaver Kraus hat Luthers Gnadenstuhl am Ende des 19. Jahrhunderts als Fachbegriff in die Kunstgeschichte eingeführt. Vorher hieß die oben beschriebene Bildkomposition immer nur Trinität oder Dreifaltigkeit. Braunfels hat allerdings auf ein Relief mit der Allegorie der christlichen Heilslehre von Peter Dell dem Älteren aus dem Jahre 1548 hingewiesen, das es wahrscheinlich macht, dass schon Luther diese Komposition als Gnadenstuhl bezeichnet haben könnte.[312]

Braunfels erkannte den Text des Canon Missae (des Hochgebets), die Bitte des Priesters, das Kreuzopfer des Sohnes anzunehmen[313], als die literarische Quelle für das Motiv des Gnadenstuhls. Es sollen also nicht in erster Linie die drei göttlichen Personen gezeigt werden, sondern Gottvater hält das Kreuz nur deswegen in den Händen, weil er es entweder wie ein Opfer angenommen

312 Abb. dieser Allegorie im *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Band 1, 1934, Spalten 355f. Braunfels beschreibt das zentrale Motiv so: »In einem Rundfeld erblickt man in Bildmitte den Kruzifixus über dem Deckel der Bundeslade, der als solcher durch die beiden Cherubim gekennzeichnet ist. Hinter ihm erscheint, mit der dreifachen Krone ausgezeichnet, Gottvater, der geheimnisvoll mit dem Erlöser am Kreuz nur ein beiden gemeinsames Händepaar besitzt, das Zepter und Reichsapfel hält. Dem Kreuzesholz entwachsen Trauben, die als ein Hinweis auf das eucharistische Opfer zu verstehen sind. Rechts des Kreuzes ist eine Taufschale aufgestellt, zu deren Seiten Moses mit den Gesetzestafeln und der Evangelist Johannes stehen. Links ist ein Altar mit einem großen Kelch als dem Zeichen des Abendmahls in beiden Gestalten, wie es Luther gefordert hat. Hinter diesem Altar steht ein Priester, in dessen Zügen wir Luther zu erkennen glauben. Auf seinem Haupte hat sich die Taube niedergelassen. Sie soll im bewußten Gegensatz zur katholischen Lehre darauf hinweisen, daß der Reformator durch die Gnade Gottes auserwählt wurde. Unter der Gesamtkomposition, die reich beschriftet ist, findet sich das Wort ›Gnadenstul‹.« (Braunfels 1954, Seite XXXVI).

313 Der Kanon der Messe beginnt mit den Worten: »Dich, gütiger Vater, bitten wir durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus: Nimm diese heiligen, makellosen Opfergaben an und segne sie.«

hat oder weil er es der Menschheit als das Sühnemittel reichen will. Der Gnadenstuhl entstand somit aus dem frommen Verlangen, das Mysterium der heiligen Messe anschaulich zu machen, in dem der Erlöser zugleich das Opfer ist und sich als Opfer darreicht. Der Gnadenstuhl bindet also die Trinität in die auf das Kreuz fokusierte Soteriologie und in das Messgeschehen ein. Das erklärt den Erfolg dieser Komposition. Die Trinität als solche konnte kein Bestandteil des frommen Selbstbewusstseins sein, um ein Wort von Schleiermacher zu gebrauchen, aber die Hoffnung auf eine umfassende Erlösung erfüllte die Seelen der Menschen seit den ältesten Zeiten.

Unser Beispiel zeigt die Dreifaltigkeit von Masaccio, geschaffen zwischen 1425 und 1428 und zu sehen in der Kirche Santa Maria Novella in Florenz. Der Künstler der Frührenaissance stellt, ausgestattet mit anatomischen Kenntnissen, den am Kreuz hängenden Leib Christi sehr realistisch dar. Das gilt auch für den Raum, in dem wir die Dreifaltigkeit erblicken. Masaccio zeigt uns ein Tonengewölbe, das erstmals korrekt nach den Gesetzen der Zentralperspektive konstruiert wurde.

Eine bedeutsame Veränderung der Komposition des Gnadenstuhls ist die sogenannte »Not Gottes« oder »Pitié-de-Notre-Seigneur«. Schon im späten 13. Jahrhundert gibt es Darstellungen, die das Kreuz weglassen, so dass Gott seinen Sohn nun unmittelbar zu sich nimmt. Um die Einheit dieser Gruppe nicht zu stören, erscheint die Taube meist über dem Haupt des Vaters. Während der Gnadenstuhl fast immer streng symmetrisch aufgebaut ist, hält Gottvater in der Pitié-de-Notre-Seigneur den Leib Christi seitlich vor sich oder lässt ihn auf seinem Knie ruhen.

Unser Beispiel stammt von El Greco, dem Meister des spanischen Manierismus. Er malte die Trinität 1577 für die Kirche Santo Domingo el Antiguo, heute ist sie im Museo del Prado in Madrid zu sehen. Der Vater, mit einer östlichen Mitra auf dem Haupt, hält den Leib Christi in seinem Schoß. Die Taube erscheint über dieser Vater-Sohn-Gruppe. Die Szene ist von sechs jungen Engeln umgeben. Außerdem sind mehrere Cherubenköpfe unter den

Füßen Jesu und dem Gewand seines Vaters zu sehen.

3.4. In zwei Stellen des Psalters erblickt die christliche Interpretation den Vater und den Sohn. Im Psalm 2 lesen wir: »Er (= der Herr) sprach zu mir: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt.« (Vers 7). Und in Psalm 110 heißt es: »Spruch des Herrn an meinen Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde als Schemel deiner Füße.« (Vers 1). Psalm 2 ist der im Neuen Testament am meisten zitierte. In der christlichen Bildkunst wird er jedoch von Psalm 110 in den Schatten gestellt. Denn aus Anlass der Illustration dieses Psalms entstand ein neues und wirkungsgeschichtlich überaus bedeutsames Schema zur Veranschaulichung der Trinität: Christus sitzt zur Rechten seines Vaters auf einem Thron. Eine jüngere Erweiterung ergänzte die Taube, so dass ein enges Beieinander der drei göttlichen Personen entstand. Für die Thronenden finden sich zwei Darstellungsformen. Die eine gibt Gottvater und Gottsohn die gleiche Gestalt und Kleidung; sie entspricht dem dogmatischen Erfordernis, die Einheit des Wesens zu zeigen. Die andere stellt Gottvater als Greis und Christus in dem Alter, das er bei seinem Kreuzestod hatte, dar; sie entspricht dem biblischen Befund. Die Taube kann die beiden Thronenden auf mannigfache Weise verbinden; zuweilen berührt sie mit den Flügelspitzen die Münder der beiden.

Die christliche Bildkunst lässt sich, wie wir es schon im Falle der drei Männer bei Abraham beobachten konnten, bei ihrer Suche nach Veranschaulichungsmöglichkeiten der Dreifaltigkeit von der Bibel anregen. Auch bei der Entwicklung des trinitarischen Dogmas wurde dieser Weg zuweilen beschritten. Er stattet die Verbildlichungen des »Mysteriums« mit der Autorität der heiligen Schrift aus. Allerdings darf man nicht übersehen, dass eben auch die Bibel in Bildern zu uns spricht. Wer das Bild als unverhüllte Wahrheit nimmt, der verfehlt gerade das, was er sucht: die Wahrheit. Die Christenheit musste das schmerzlich am Beispiel der Schöpfungsgeschichte von Genesis 1 lernen. Sie sollte denselben Fehler nun nicht auf dem Felde ihres Gottesverständnisses wiederholen. Christus sitzt selbstverständlich nicht *buchstäblich*

zur Rechten seines Vaters. Das Bild will vielmehr sagen, dass der schaubare Gott die rechte Hand des unschaubare ist, dass der unschaubare nur noch durch den schaubaren wirksam ist.

Während beim Gnadenstuhl die vertikale Anordnung bildbestimmend ist, ist es in der von der Psalterillustration ausgehenden Darstellungsweise die horizontale. Darin wiederholt sich auf dem ikonographischen Gebiet ein Vorgang, der zuvor auch auf dem dogmengeschichtlichen stattgefunden hat, nämlich der Wechsel von der Unterordnung (= Subordination) zur Gleichordnung (= Homousie). Jedoch sind in der Ikonographie beide Schemata gleichberechtigt, was in der Dogmatik nicht der Fall ist; dort hat die Homousie die Subordination verdrängt. Zur Erläuterung des dogmengeschichtlichen Hintergrundes sei das Folgende gesagt: Den trinitätstheologischen Entwürfen *vor* Nizäa wohnte die Idee einer Subordination des Sohnes unter dem Vater inne. Der »Erzketzer« Arius hatte diesen Grundzug der vornizänischen Theologie radikalisiert, indem er in dem Sohn nur noch ein Geschöpf sehen wollte. Gegen diese verhängnisvolle, äußerste Konsequenz des subordinatianischen Denkens brachte das Konzil von Nizäa das Homousios in Stellung, das im anschließenden Klärungsprozess im Sinne einer vollkommenen Gleichordnung von Vater und Sohn verstanden wurde. Der Sohn stand danach nicht mehr unter, sondern auf gleicher Höhe neben dem Vater. Auf diese Weise hatte man tatsächlich die arianische Gefahr, den Sohn für ein Geschöpf zu halten, bannen können, aber gleichzeitig der tritheistischen Tür und Tor geöffnet. Swedenborg fasste diesen Vorgang metaphorisch so zusammen: »Indem sie sich bemühten, den Wolf zu meiden, stießen sie auf den Löwen.« (WCR 637). Der Wolf ist der Arianismus, der Löwe der Tritheismus.

Das Psalterschema – zwei sitzende Personen und eine Taube zwischen oder über ihnen – wird im Abendland im 12. Jahrhundert gebräuchlich. Der »Index of Christian Art« der Universität Princeton nennt als ältestes Beispiel ein Evangeliar des frühen 12. Jahrhunderts. Unsere Abbildung zeigt eine Miniatur aus einem engli-

schen Psalter aus der Mitte des 13. Jahrhunderts.[314] Vom Psalter ausgehend eroberte dieser trinitarische Darstellungstyp nahezu alle Bereiche der christlichen Bildkunst. Dazu Braunfels: »Er entwickelte sich zu der orthodoxen Darstellungsform der Gottheit im Paradies. Schon im 14. Jahrhundert wird es möglich, die Trinität in dieser Gestalt als ein Andachtsbild wiederzugeben. Gleichzeitig und durch das ganze 15. Jahrhundert hindurch kehrt er in Bibeln und Stundenbüchern, Antiphonarien und Missalen wieder.«[315]

Tizians »Gloria«, 1551 bis 1554 im Auftrag von Karl V. geschaffen, ist ein bedeutsames Beispiel der Verselbständigung des anlässlich der Psalterillustration gefundenen horizontalen Schemas. Braunfels beschreibt dieses Dreifaltigkeitsbild so: »Der Kaiser kniet im Totenhemd vor dem Thron der Dreifaltigkeit. Er hat die Kaiserkrone abgelegt. Seine lang betrauerte Gattin Isabella hat sich ihm wieder vereint, während Philipp der Welt noch zugewendet erscheint. Christus und Gottvater thronen jeder für sich auf einer Wolkenbank. Sie sind ähnlich, doch nicht identisch gebildet, und ihre bärtigen Köpfe lassen an byzantinische Vorbilder denken. Beide tragen das Zepter und die Weltkugel. Die Taube schwebt zwischen ihnen. Maria steht hochaufgerichtet als Anführerin der Heiligen und blickt allein unter allen Gestalten zu den Betenden vor dem Altar zurück.«[316] Die Wirkung von Tizians »Gloria« war groß. Die Gegenreformation griff die neue Darstellungsform unmittelbar auf. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind die Dreifaltigkeitsbilder mit Christus zur Rechten des Vaters zahlreicher als diejenigen, die ihn in der Form des Gnadenstuhls zeigen. Tizians »Gloria« ist ein Prototyp des barocken Altarbildes und Deckenfreskos. So gehört die Glorie des Titelheiligen vor der Dreifaltigkeit zu einer fast obligatorischen Aufgabe im Dekorationsprogramm süddeutscher Barockkirchen.

314 Wolfgang Braunfels, *Die heilige Dreifaltigkeit*, 1954, Abb. 34, Seite 23.
315 Braunfels 1954, Seite XXVII.
316 Braunfels 1954, Seite XXXII.

4. Einpersönliche Bildungen und Missbildungen

4.1. Im Einflußbereich der dreipersönlichen Trinitätslehre haben sich zwei Annäherungen an die einpersönliche Idealform herausgebildet. Selbstverständlich konnten diese Annäherungen das Ideal, das in der Darstellung des Vaters in der einen und einzigen Person des Sohnes bestanden hätte, nicht erreichen, denn diese einpersönlichen Approximationen entstanden ja im Herrschaftsbereich der dreipersönlichen Doktrin. Aber immerhin wuchsen auch aus diesem für die neukirchliche Erkenntnis an sich unfruchtbaren Terrain einpersönliche Gottesgebilde hervor.

4.2. Die erste Näherungsform zeigt uns *eine* göttliche Person und zwei Symbole für die beiden anderen. Die Vorstellung von drei Personen ist nach wie vor da, nur wird sie dadurch unserem Anblick entzogen, dass zwei von ihnen durch Symbole substituiert werden. Als Person werden bei diesem Darstellungstyp der Sohn und seltener auch der Vater sichtbar, nicht der heilige Geist. Darin zeigt sich erneut, dass die Vorstellung von Gott als einer Person am angemessensten für den Sohn ist, für das unschaubare und unendliche Sein JHWHs ist sie schon weit weniger angemessen, und für das Pneuma hat sie sich sogar im Dominium der nizänischen Kirche nie wirklich durchgesetzt.

Ein Beispiel an einem herausragenden Ort ist oder – besser gesagt – *war* das Apsismosaik in der Laterankirche in Rom. Dazu muss kurz auf seine Geschichte eingegangen werden. Um 320 entstanden, wurde es schon 896 weitgehend zerstört. Unter Nikolaus IV. (1288–1294) wurde es durch Jacobo Toritti vollständig erneuert. Leo XIII (1878–1903) musste sich allerdings dazu entschließen, es ganz zu entfernen. Vorher gab er jedoch dem Archäologen de Rossi Gelegenheit, es zu kopieren. Ausgehend von dieser Kopie wurde das heutige Mosaik unter Verwendung von Teilen des alten wiederhergestellt. In unserem Zusammenhang entscheidend ist, dass auf dem *ersten* Mosaik die Hand Gottes, das Bild Christi und die Taube zu sehen waren. Die Hand Gottes wurde später von Toritti durch den heute noch zu

sehenden Cherub ersetzt.[317] Ein weiteres Beispiel ist das um 1000 vermutlich in Köln gefertigte Lotharkreuz des Aachener Münsterschatzes. Auf der Rückseite zeigt es den Gekreuzigten, darüber die Hand Gottes mit Lorbeerkranz und Taube. Abschließend ein Beispiel, das Gottvater als Person zeigt. Im Bogenfeld des romanischen Portals der Kirche von Perros-Guirec in der Bretagne ist er als Greis zu sehen. Er thront zwischen einem Löwen als Symbol für den Sohn und der Taube.

4.3. Die zweite Näherungsform, das sind die einpersönlichen Missgestalten, die sogar ein Kardinal der katholischen Kirche, Robert Bellarmin (1542–1621), als Monster bezeichnet hat. Gemeint sind die folgenden Gebilde: Erstens, diejenigen mit einem Leib und drei Köpfen. Zweitens, diejenigen mit einem Kopf und drei Gesichtern. In dieser Gruppe sind zwei Untergruppen zu unterscheiden: Die Darstellungen mit vier Augen und die mit zwei sichtbaren Augen. Drittens, die Gebilde mit drei Oberkörpern und drei Köpfen. Diesen Ungetümen ist die gute Absicht, die Einheit Gottes als Einheit der Person erfassen zu wollen, deutlich anzumerken. Doch das Bild *einer* Person, auf das man sich hinbewegt, wird durch die Kraft des Dogmas, das drei Personen haben will, gesprengt. Swedenborg geht auf diese unglücklichen Versuche oder gutgemeinten Missgeburten mit den folgenden Worten ein:

> »Menschliche Gemüter können sich eine solche Dreieinigkeit nur als Triarchie (Herrschaft von Dreien) vorstellen ... Wollte jemand versuchen, diese Triarchie abzubilden oder dem Auge des Geistes darzustellen, dabei aber zugleich ihre Einheit aufzuzeigen, er könnte es nicht anders als durch die Gestalt eines Menschen mit drei Köpfen auf einem Rumpf oder dreier Rümpfe unter einem Kopf. Solch ein ungeheuerliches Bild der Dreieinigkeit muß denen erscheinen, die an drei göttliche Personen glauben, von denen jede für sich Gott ist, und die diese drei zu einem Gott verbinden, dabei aber leugnen, daß

317 Siehe Braunfels 1954, Seite XXIX.

Gott, weil er Einer ist, auch eine Person sein muß.« (WCR 171).

Die Kirche reagierte auf den Vorstellungsmissstand bzw. -notstand mit Verboten. Anstatt das Dogma, die eigentliche Quelle der fehlgeleiteten Anschauungen, zu reformieren, wurden lediglich die Anschauungen unterdrückt, die doch nur die Wirkungen einer tiefer liegenden, theologischen Ursache waren. Das Ergebnis dieser Vorgehensweise konnte auf Dauer nur sein, dass sich der schauende Geist allmählich von der Theologie verabschiedete; denn wo es nichts zu erschauen gibt, da schaut man irgendwann auch nicht mehr hin. Schon der heilige Antonius (1389–1459), der Erzbischof von Florenz, verurteilte in seiner *Summa historiarum* die Künstler, die Bilder malen, die gegen den Glauben verstoßen, indem sie die Trinität als eine Person mit drei Köpfen darstellen.[318] In diesem Sinne äußerte sich auch Papst Urban VIII. (1623–1644). In einer Konstitution vom 11. August 1626 befahl er, »die vielfach übliche Versinnbildlichung der Heiligsten Dreifaltigkeit durch eine Gruppe von drei Köpfen ... als unwürdig abzuschaffen«[319].

Als Beispiel habe ich einen Holzschnitt von 1524 ausgewählt. Die Trinität wird hier als *eine* Person mit einem dreigesichtigen Kopf, der vier Augen hat, dargestellt. Der Kopf ist von einem Kreuznimbus umgeben. Die zu einem Dreieck – als Symbol für die Trinität – angeordneten lateinischen Sätze unterhalb des Dreigesichts verdeutlichen die Absicht dieser Bildform, die darin

---

318 Antoninus Florentinus, *Summa historiarum* P. III, Tit. VIII, Cap. IV, § XI. De artificibus circa scripturas et picturas: »... Reprehensibiles etiam sunt cum pingunt ea quae contra fidem; cum faciunt trinitatis imaginem personam cum tribus capitibus, quod monstrum est in rerum natura (Tadelnswert sind sie auch, wenn sie Sachen malen, die gegen den Glauben sind; wenn sie ein Bild der Trinität als Person mit drei Köpfen herstellen, was ein Ungetüm ist in der Natur der Dinge).« (zitiert nach Willibald Kirfel, *Die dreiköpfige Gottheit: Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen*, Bonn 1948, Seite 158; vgl. auch RDK 4, 1950, Spalte 420).

319 Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste*, Band 13.2, 1929, Seite 574.

besteht, die Einheit Gottes in ihrer dreipersönlichen Entfaltung anschaulich zu machen. Die Seiten des Dreiecks werden durch die Sätze gebildet: »pater non est filius« (der Vater ist nicht der Sohn), »spiritus sanctus non est filius« (der heilige Geist ist nicht der Sohn) und »pater non est spiritus sanctus« (der Vater ist nicht der heilige Geist). Die Außenseiten des Dreiecks thematisieren somit die Unterschiedenheit – das *non est* – der drei Personen. Diese stehen jedoch mit »Deus« (Gott) im Mittelpunkt des Dreiecks durch die drei Sätze in Verbindung: »pater est Deus« (der Vater ist Gott), »filius est Deus« (der Sohn ist Gott) und »spiritus sanctus est Deus« (der heilige Geist ist Gott). Die verschiedenen Personen werden somit durch ihre Verbundenheit oder Identifikation mit Gott – das est – zu einer Einheit.

5. Symbolische Darstellungen

5.1. Unter dem Dach der Formel »Ein Wesen in drei Personen« ließ sich keine überzeugende, christlich-monotheistische Bildform entwickeln, solange man den einen Gott irgendwie in *personaler* Gestalt darstellen wollte. Das bestätigte uns indirekt auch die Kirche, indem sie, wie wir sahen, mit Verboten regulierend in den bildschaffenden Prozess eingriff. Daher bot sich als Ausweg die Verwendung von Symbolen an. Diese können wir zwei Gruppen zuordnen, den geometrischen Symbolen und den gegenständlichen.

5.2. Das älteste geometrische Sinnbild der Dreifaltigkeit ist das Dreieck, vor allem das gleichseitige, aber auch das gleichschenklige.[320] Weil es Augustin jedoch ablehnte[321] – denn die Manichäer huldigten der Dreifaltigkeit in dieser Gestalt –, verschwand es für mehrere Jahrhunderte fast ganz. Erst zu Beginn des 11.

[320] Das Dreieck sehen wir schon auf frühchristlichen afrikanischen Grabsteinen. Dort wird es durch das Christusmonogramm bekrönt, oder das Christusmonogramm, Alpha und Omega bzw. einer der beiden Buchstaben allein sind in das Dreieck hineingeschrieben, oder drei Kugeln sind dem Dreieck zugeordnet (siehe RDK 4, 1950, Spalte 415f.).

[321] Augustinus, *Contra Faustum* 20,6.

Jahrhunderts tauchte es im Regensburger Uta-Codex wieder auf, um bis in die Gegenwart hinein gebräuchlich zu bleiben. Das Dreieck begegnet uns allein oder in Verbindung mit der Hand oder dem Namen Gottes, mit der Taube des heiligen Geistes und sehr oft mit dem Auge Gottes im Strahlenkranz[322].

Unser Beispiel zeigt das Dreieck als Grundriss der barocken Dreifaltigkeitskirche von Stadl Paura in Oberöstereich, die in den Jahren 1714 bis 1724 von Johann Michael Prunner errichtet wurde. Dem gleichseitigen Dreieck ist ein Kreis eingeschrieben. Er ist Sinnbild des einen, unendlichen und ewigen Seins Gottes, während die Dreiecksspitzen die dreipersönliche Ausfaltung der inneren Einheit symbolisieren. Die drei Apsiden sind dementsprechend dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist zugeordenet.

Beinahe ebenso beliebt wie das Dreieck sind aus Kreisen gebildete geometrische Symbole. Der Kreis als die vollkommene, immer

322 In der Neuoffenbarung durch Jakob Lorber finden wir eine Deutung des Dreiecks mit dem Auge Gottes; sie verwendet swedenborgsche Vorstellungen und Begriffe: »Sie (die Scholastiker in der Schule Augustins)[TN] machten sich daher auch ein anderes Bild von der Dreieinigkeit, und dieses bestand aus einem Auge in einem Dreiecke, welches sich in einem sonnenartigen Strahlenkranze befand. Wennschon diese Darstellung auch nicht vollkommen entsprechend richtig war, so wurde aber dadurch Gott dennoch in einer Einheit dargestellt. Das Auge stellte die Sonne des Herrn dar, in welcher Er Sich befinde in Seiner ewigen Liebe und Weisheit. Solches darum, weil auch das menschliche Auge beides in sich begreife; denn aus dem Auge schaue die Liebe und aus dem Auge geht auch das Licht hervor. Die drei Ecken der Figur, in deren Mitte sich das Auge befand, stellten die drei Grade vor, innerhalb welcher sich das Göttliche als Inwendigstes ausspricht. Diese drei Grade waren entsprechend den drei Ecken also eingeteilt, daß die zwei unteren (Ecken)[TN] Naturmäßiges zur Linken und entsprechend Geistiges zur Rechten bezeichneten, die obere Ecke aber bezeichnete Himmlisches. Was dann die Ausstrahlung des Auges in diese 3 Ecken betrifft, so ward dadurch das Einfließen des Herrn durch und in allen diesen drei Graden angedeutet. Das Überströmen der Strahlen über diese Figur hinaus bezeichnete die unendliche Macht und Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens. Und sonach war diese Darstellung als eine ziemlich gelungene Hieroglyphe des dreieinigen Gottwesens zu betrachten.« (GS 1,65,5–6).

wieder zu sich selbst zurückkehrende Linie ohne Anfang und Ende galt seit jeher als Symbol der Unendlichkeit und Ewigkeit. Um den dreifaltigen Gott mit diesem Sinnbild darzustellen, mussten *drei* Kreise wie auch immer verbunden werden.

Heinrich Seuse (1295–1366), einer der Schüler Meister Eckharts, suchte das Wesen der göttlichen Dreiheit durch drei konzentrische Kreise verständlich zu machen, also durch den Vorstellungstyp des Ineinanderseins, der auch von Swedenborg gewählt wurde. Dazu verwendete Seuse das Bild eines Steinwerfers, der einen Stein in stilles Wasser wirft, wodurch ein Kreis entsteht, der seinerseits einen Kreis gebiert und dieser wieder einen. Diese drei Kreise symbolisieren den Vater, den Sohn und den heiligen Geist:

> »Nimm in deiner bildlichen Betrachtung einen Menschen, der einen schweren Stein mit Gewalt in ein stillstehendes Wasser würfe. Davon entstünde ein Ring in dem Wasser, und dieser durch des Menschen Kraft geschaffene Ring erzeugte einen anderen und der wieder; und je nach der Kraft des ersten Wurfes werden auch die Kreise weit und breit; und die Kraft des Wurfes könnte so stark sein, dass die Kreise sich über das ganze Wasser ausbreiteten. Hier sieh bildlich in dem ersten Ringe die vermögende Kraft göttlicher Natur in dem Vater; sie ist unergründlich und gebiert einen ihr nach der Person gleichen Ring, das ist der Sohn, und diese beiden den dritten, das ist ihrer beider Geist, gleich ewig, gleich allmächtig. Das versinnbildlichen die drei Kreise: Vater, Sohn, Heiliger Geist.«[323]

Neben den konzentrischen begegnen uns auch sich durchdringende Kreise. Ein solches Dreifaltigkeitssymbol zeigt unser Beispiel aus einer Miniatur des 14. Jahrhunderts aus Chartres. Der trinitarische Sinn ist durch das eingefügte Wort »trinitas« gesichert.[324]

---

323 Heinrich Seuse zit. nach: Ulrich Beuttler, *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen 2010, Seite 137.

324 Die Abbildung entnahm ich dem *Wörterbuch der christlichen Ikonographie* von Hannelore Sachs u.a., Regensburg 2004, Seite 104.

Kombinationen von Kreis und Dreieck sahen wir bereits auf dem Holzschnitt von 1524 und im Grundriss der Dreifaltigkeitskirche von Stadl Paura. Außerdem sehen wir diese Verbindung auf dem Stich »Aeternitas« von Matthäus Greuter aus dem Jahre 1596; es ist das letzte Blatt einer Folge von sechs allegorischen Darstellungen. Der in Straßburg geborene Kupferstecher thematisiert den Triumph der Ewigkeit (= Aeternitas) über Chronos, das ist die Zeit. Gottvater mit dem Strahlenkranz des »Morgenglanzes der Ewigkeit«[325] im Zentrum des oberen Bildteils hält ein weißleuchtendes Dreieck an den beiden Eckpunkten in seinen Händen; es ist von einem Kreis umgeben. Im unteren Bildteil sehen wir Chronos auf einem zerbrochenen, im Meer versinkenden Boot.

5.3. Als ein gegenständliches Sinnbild der Dreifaltigkeit kann die Etimasie dienen. Der Name – von gr. hetoimasia: Herrichtung oder Vorbereitung – stammt aus der Inschrift, die auf zahlreichen mittel- und spätbyzantinischen Weltgerichtsbildern die Darstellung des für den kommenden Weltenrichter hergerichteten Thrones mit den Leidenswerkzeugen und dem Buch des Lebens erklärt. Sie lautet: »he hetoimasia tou thronou« (die Herrichtung des Thrones) oder kurz »he hetoimasia« (die Herrichtung). Diese Inschrift geht auf den Septuagintatext der Psalmstellen 9,8: »er (der Herr) hat durch sein Gericht seinen Thron bereitet (hetoimasen)«, und 88,15 (= 89,15 bei Luther usw.) zurück: »Gerechtigkeit und Urteil sind die Bereitung (hetoimasia) deines Thrones«. Im engeren und ursprünglichen Sinn bedeutet die Etimasie daher den für den Weltenrichter vorbereiteten Thron. Im weiteren und heute allgemein üblichen Sinn aber bedeutet sie sowohl jede Darstellung des Ehrensitzes, der im Himmel auf die Heimkehr des siegreichen Gottessohnes wartet, als auch den leeren oder mit bestimmten sinnbeladenen Attributen belegten Thron als christliches Gottessymbol. Als ein solches kann die Etimasie zu einer Darstellung der Dreifaltigkeit werden. Ein diesbezügli-

325 Vgl. das Kirchenlied »Morgenglanz der Ewigkeit« aus dem 17. Jahrhundert mit dem Text von Christian Knorr von Rosenroth.

ches Beispiel ist auf dem Mittelfeld der Pala d'oro – des Goldenen Altarbildes – im Markusdom in Venedig zu sehen. Es zeigt eine Etimasie mit einem Thron für den Vater, dem Kreuz und Evangelienbuch für den Sohn und der Taube für den heiligen Geist.

Oben hatten wir schon gesehen, dass die Person des heiligen Geistes durch ein Sinnbild ersetzt wurde und dass auch zwei Personen durch entsprechende Sinnbilder ersetzt wurden. Diese Linie ist nun zu vervollständigen. Denn es gibt Beispiele dafür, dass alle drei Personen – und somit die gesamte Trinität – durch gegenständliche Sinnbilder dargestellt werden konnten. Auf einem Türsturz der romanischen Heilig-Kreuz-Kirche in Champeix in Frankreich sind die drei Personen durch die Hand für den Schöpfergott, durch das kreuztragende Lamm für den Erlösergott und durch die Taube für den heiligen Geist versinnbildlicht. Der trinitarische Sinn dieser Gruppe wird durch die Inschrift bezeugt: »tres trinum signa; pollex, pecus atque columba (Die drei sind Zeichen der Dreiheit; die Hand, das Lamm und die Taube)[326]«.

6. Jesus Christus: die einpersönliche Gottesdarstellung

6.1. Die einpersönliche Trinitätslehre stellt die Künstler der kommenden Kirche, die diese Lehre rezipiert haben wird, vor die Aufgabe, Jesus Christus als den Kyrios darzustellen, das heißt als Gott in menschlicher Gestalt. Wir wissen noch nicht, wie diese Aufgabe gelöst werden wird; aber wir können noch einmal in den vorhandenen Bestand schauen und unsere Aufmerksamkeit diesmal auf die Christusdarstellungen richten, wobei uns die Frage interessiert: Welche Wege wurden in der Vergangenheit beschritten, um das unsichtbare Wesen der göttlichen Liebe und Weisheit im Antlitz Christi sichtbar zu machen?

6.2. Die frühesten Darstellungen der Person Jesu wollen noch kein Porträt sein; sie wollen das Göttliche oder einen wesentlichen Aspekt desselben nur symbolisch veranschaulichen in einer menschlichen Gestalt. Zwei Symbolfiguren haben sich in der

326 Pollex bedeutet eigentlich Daumen und Pecus das Stück Vieh.

Frühzeit der christlichen Kirche herausgebildet. Die eine, der gute Hirte, ist die Verkörperung der göttlichen Liebe. Die andere, der Philosoph oder Lehrer, ist die Verkörperung der göttlichen Weisheit. So haben die beiden Seiten des göttlichen Wesens je eine ihnen gut entsprechende Ausdrucksform gefunden.

Der gute Hirte oder Schafträger, der Kriophoros, ist das erste sicher als solches identifizierbare Christusbild. Erstmals begegnet es uns, entstanden um 220, in der Callixtus-Katakombe in Rom. Das Motiv ist in der römischen Katakombenmalerei mit 114 Abbildungen das mit Abstand häufigste.[327] Die biblischen Quellen sind das von Jesus selbst gebrauchte Bild: »Ich bin der gute Hirte« (Joh 10,11) und das Gleichnis vom verlorenen Schaf, in dem es heißt: »Und wenn er es findet, nimmt er es voller Freude auf seine Schultern« (Lk 15,5). Die neutestamentlichen Hirtenworte gründen in alttestamentlichen; genannt seien selbstverständlich Psalm 23, aber auch Jesaja 40,11 und Ezechiel 34,23. Doch das Motiv ist nicht auf die jüdisch-christliche Welt beschränkt. Schon in den ältesten Kulturen Mesopotamiens, Ägyptens und des Mittelmeerraums galt der Hirte als Inbegriff des treusorgenden Beschützers. Unsere Beispiele zeigen den guten Hirten der Kapitolinischen Museen in Rom aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts[328] und als heidnisches Gegenstück den Hermes Kriophoros von Kalamis in einer frühchristlichen Kopie, wobei das Original um 470 vor Christus geschaffen wurde.

Als Lehrer wird Jesus bereits in den Evangelien gesehen.[329] Als solcher hatte er Schüler oder – so die bekanntere Übersetzung –

---

327 »Aimé-Georges Martimort hat allein in der römischen Katakombenmalerei 114 Abbildungen vom Guten Hirten gezählt, doppelt so viele wie von Jona, der in dieser Statistik den zweiten Platz einnimmt.« (Gérard-Henry Baudry, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, 2010, Seite 37).

328 Abb. in Gérard-Henry Baudry, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, 2010, Seite 37.

329 Jesus wird als Lehrer in Mt 8,19; 9,11; 12,38; 17,24 angeredet. Beachtenswert ist auch der Schluss der Bergpredigt: »Er lehrte wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat« (Mt 7,29).

Jünger um sich. Daran anknüpfend konnten die gebildeten Verteidiger des christlichen Glaubens, die Apologeten, die Gestalt Jesu im 2. Jahrhundert als Lehrer der wahren Philosophie vermitteln. Aus diesen Wurzeln ist der Bildtyp des Philosophen herleitbar. Ein Element desselben ist das lange Haar. Langes, wildes Haar, wie es von kynischen Philosophen getragen wurde, galt als Ausdruck göttlicher Kräfte.[330] Ein frühes Beispiel finden wir auf einem um 370 gefertigten Strigilis-Sarkophag.[331] Ein weiteres im Apsismosaik von Santa Pudenziana in Rom, das nach der Plünderung der Stadt durch die Goten im Jahre 410 entstanden sein dürfte. Mit dem strähnig ungeordneten Haar wird das Charismatische der Person Jesu zum Ausdruck gebracht. Der souveräne Lehr- und Segensgestus und der Thronsessel bekunden die Vollmacht, mit der er lehrt, richtet und segnet. Und schließlich sei noch ein Elfenbeindiptychon aus Konstantinopel genannt, hergestellt in der Mitte des 6. Jahrhunderts.[332] Das lange Haupthaar und der Bart fallen hier etwas weicher und erscheinen von der Mitte her ein wenig geordneter.

Abschließend ein Beispiel für Christus als Sol invictus, als unbesiegbarer Sonnengott. Die Sonne ist ein altes Gottessymbol und auch bei Swedenborg von zentraler Bedeutung. Im Westen wurde Sol invictus von Kaiser Aurelian zum Reichsgott erhoben. Sein Stiftungstag war der 25. Dezember. Ein römischer Bischof bestimmte genau diesen Tag im zweiten Drittel des 4. Jahrhunderts zum Geburtstag Jesu. Damit war das Bekenntnis verbunden: Jesus ist der wahre Sol invictus und besiegt als solcher den heidnischen Kult. Im Gewölbe des Mausoleums der Julier in der Vatikanischen Nekropole unter der Peterskirche ist auf einem Mosaik, das um 250 entstanden ist, Christus als Sol invictus zu sehen mit Nimbus und Strahlenkranz im von Ost nach West fahrenden Sonnenwagen; in der linken Hand hält er die

330 Nach Swedenborg bezeichnen die Haupthaare die Einsicht im Letzten oder Äußersten durch das göttliche Wahre (WCR 223).

331 Abb. in Helmut Fischer, *Von Jesus zur Christusikone*, 2005, Seite 134.

332 Abb. in Helmut Fischer, *Von Jesus zur Christusikone*, 2005, Seite 142.

Weltkugel. Diese Darstellung entspricht genau der traditionellen Sol-Ikonographie.

6.3. Angaben zum Aussehen Jesu sind weder in den Evangelien noch bei den frühen Kirchenschriftstellern überliefert. Dennoch setzt sich seit der konstantinischen Wende ein Christusporträt durch, das die folgenden Merkmale aufweist: Christus ist bärtig und mit schulterlangem, in der Mitte gescheiteltem, glattem oder nur wenig gewelltem Haar. Schon früh zeigt es ihn als Brust- und als Rundschildbild, das heißt in den typischen Formen des römischen Porträts. Ernstzunehmende Forscher sind der Ansicht, dass der Ausgangspunkt dieses Bildtyps das Turiner Grabtuch sei.[333] Das erste in der Öffentlichkeit gezeigte Christusporträt dieser Art ist das aus der Apsis der Lateranbasilika, die bald nach 312, dem Jahr des Sieges Konstantins über Maxentius, erbaut wurde. Es gleicht in charakteristischen Merkmalen dem Antlitz auf dem Grabtuch. Von herausragender Bedeutung ist die Christusikone aus dem Katharinenkloster. Sie entstand zwischen 400 und 700, also noch vor dem Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts. Das Antlitz hat die gleichen Proportionen wie auf dem Grabtuch. Auffallend ist außerdem die Asymmetrie des Gesichtes, insbesondere ist die linke Wange deutlich stärker bzw., wenn man von einem Zusammenhang mit dem Grabtuch ausgeht, geschwollen.

Meines Erachtens sprechen gute Gründe für die Echtheit des Turiner Grabtuchs. Das dem entgegenstehende Ergebnis der Altersbestimmung durch den Radiocarbontest von 1988 ist inzwischen fragwürdig geworden. Wenn man bedenkt, dass das Tuch einen auf grausamste Weise Gemarterten und Gekreuzigten umhüllte, dann muss auffallen, dass das Gesicht dennoch einen unbegreiflichen Frieden und eine Würde ausstrahlt, die alles menschliche Maß übersteigt. In dieser Beobachtung liegt die

---

333 Siehe Werner Bulst, Heinrich Pfeiffer, *Das Turiner Grabtuch und das Christusbild*, Band 1: Das Grabtuch: Forschungsberichte und Untersuchungen, 1987, Seite 87–136. Diesem Werk entnahm ich auch die Angaben zum Christusporträt seit der konstantinischen Wende (Seite 98) und zur Christusikone aus dem Katharinenkloster (Seite 111).

Begegnung mit dem Göttlichen in diesem Anlitz.

6.4. Die Form des Christusporträts war gefunden, – möglicherweise sogar ausgehend vom authentischen Bild des Gekreuzigten im Moment seiner Auferstehung. Diesem Gesichtsausdruck wohnte Göttlichkeit inne. Doch die christliche Bildgestaltung fand weitere Mittel, das Göttliche in Jesus zum Ausdruck zu bringen.

Wir sehen sie auf der Pantokratorikone. Pantokrator, Allherrscher, ist eine Gottesbezeichnung. Die Septuaginta übersetzte das hebräische Zebaoth (= Heerscharen) mit Pantokrator. Amos 4,13 beispielsweise lautet in der hebräischen Bibel: »JHWH, Gott Zebaoth ist sein Name«. In der Septuaginta steht dafür: »Kyrios, Gott Pantokrator ist sein Name«. Im Neuen Testament kommt Pantokrator mit Ausnahme von 2. Kor 6,18 (= 2. Sam 7,8) nur in der Offenbarung des Johannes vor, dort neunmal (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Für die Christen ist Christus der Pantokrator (vgl. Mt 28,18). Diese Übertragung findet nach Swedenborgs Auslegung der Johannesoffenbarung schon in diesem neutestamentlichen Buch statt. In der nachneutestamentlichen Zeit ist sie auch für andere Beobachter bald offensichtlich.[334]

Das Haupt des Christus-Pantokrators tritt auf der Ikone[335] aus einem kreisrunden Goldnimbus hervor. Darin ist ein Kreuz eingetragen, auf dem die griechischen Buchstaben O(mikron) O(mega) N(y) zu sehen sind. Sie bedeuten der Seiende und sind die Septuaginta-Fassung des alttestamentlichen Gottesnamens in Exodus 3,14. Der Christus-Pantokrator erscheint als der Seiende und somit eindeutig als JHWH (siehe auch WCR 19).

Das Gewand sagt etwas über das Wesen aus. Im Falle der Pantokratorikone liegt die Aussage in den Farben und den Clavi, das

---

334 Carmelo Capizzi weist auf patristische und andere frühe Texte hin, in denen Christus als Pantokrator aufgefasst ist (Pantokrator = Orientalia Christiana Analecta Nr. 170, Rom 1964, S. 73ff.).

335 Unsere Abb. zeigt Christus Pantokrator nach dem Prototyp von 1394 in der Himmelfahrtskirche von Zrze, Makedonien, Kunstgalerie Skopje. Siehe Helmut Fischer, *Von Jesus zur Christusikone*, 2005, Seite 151.

heißt den Streifen. Die häufigsten Farben des Untergewandes Christi sind Purpur, das imperiale oder das himmlische Rot; sie sind Ausdruck seiner göttlichen Natur. Das geheimnisvolle Blau des Obergewandes kann diese Aussage noch verstärken. Das Obergewand kann aber auch grün-blau oder grün sein, was dann ein Hinweis auf seine menschliche Natur ist und im Gegenüber zum Untergewand auf seine zwei Naturen hindeutet. Auf dem Untergewand ist ein Teilstück der Clavi sichtbar. Clavi sind meist goldverzierte Leinenstreifen zu beiden Seiten des Untergewandes, die von den Schultern bis zum Saum reichen. Sie stellten im kaiserlichen Hofstaat Rangabzeichen dar und sind von dort als Attribute der Herrschaft und der höchsten Vollmacht in die Symbolsprache der Christusikone übertragen worden.

Ein weiteres Kennzeichen des Christus-Pantokrators ist die Geste seiner rechten Hand, die mit unterschiedlichen Fingerhaltungen dargestellt werden kann. Sie stammt aus der antiken Rhetorik und ist daher eigentlich eine Rednergeste, hat in der christlichen Bildsprache aber auch die Bedeutung einer Segensgeste angenommen. Und schließlich das Buch, das Christus in seiner linken Hand trägt; es gehört zu den unverzichtbaren Attributen der Pantokratorikone. Es steht für das Wort Gottes, das der Sohn ist und verkündet. Es kann geschlossen oder seit dem 14. Jahrhundert auch aufgeschlagen sein. Auf den Seiten stehen dann Aussagen zur Person des Dargestellten, wesentliche Aussagen, bevorzugt Matthäus 11,28 oder Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums (14,6; 8,12; 10,9).

6.5. Abschließend stelle ich drei Kunstwerke vor, die dem Ideal der Darstellung des unsichtbaren Gottes in der einen und einzigen Person des Sohnes je auf ihre Weise sehr nahe kommen, obwohl sie im Herrschaftsbereich der altkirchlichen Trinitätslehre entstanden sind.

Das Mosaik aus der Kirche San Michele in Affricisco aus dem Jahr 545 gehört noch der Antike an und arbeitet mit ihren Mitteln. Heute ist es im Berliner Bode-Museum zu sehen. Christus trägt – wie bei den Pantokratordarstellungen – in seiner Linken ein

aufgeschlagenes Buch und teilt uns auf diese Weise das Geheimnis seiner Person mit: QUI VIDIT ME VIDIT ET PATREM (Wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen) und EGO ET PATER UNUM SUMUS (Ich und der Vater sind eins). In dieser allem Anschein nach menschlichen Person ist also Gott selbst erkennbar. Das Mosaik hat einen antiarianischen Hintergrund; gegen die Behauptung der Geschöpflichkeit Jesu wollte die alte Kirche seine Göttlichkeit bekennen. Sie tat dies, indem sie mit Worten des Johannesevangeliums den Vater im Sohn sichtbar sein ließ.

Der 1432 vollendete Genter Altar von Jan van Eyck in der St.-Bravo-Kathedrale zeigt auf der Mitteltafel der oberen Reihe den Thronenden des 4. Kapitels der Johannesoffenbarung. Der Kunsthistoriker Erwin Panofsky hat betont, dass wir in ihm sowohl den Vater als auch den Sohn und letzten Endes sogar den Heiligen Geist zu erkennen haben.[336] Den dreieinen Gott sehen wir in den Gesichtszügen des Menschgewordenen! Mehrere Einzelheiten deuten auf diesen Zusammenhang: Auf der nur zum Teil sichtbaren Stola steht SABAΩT (= Heerscharen) mit einem griechischen Omega zwischen römischen Kapitalbuchstaben. Auf dem unteren Saum des über den Knien liegenden Pluvialzipfels steht »König der Könige und Herr der Herrscher«, was ein Zitat aus Offenbarung 19,16 ist. Man darf daher annehmen, dass Jan van Eyck die undarstellbare Gottheit in der Gestalt Christi dargestellt hat.

Das letzte Kunstwerk ist die Darstellung der Auferstehung und Himmelfahrt Christi auf dem Isenheimer Altar, der vermutlich in den Jahren 1506 bis 1515 von Matthias Grünewald geschaffen wurde. In beeindruckender Leuchtkraft wird uns die Aufnahme des Sohnes in die Herrlichkeit Gottes gezeigt. Über der Erdenschwere, verdichtet in einem ungeheuer großen Felsblock, schwebt der Auferstandene als verklärte Lichtgestalt, aller irdischen Stofflichkeit entkleidet. Sein Gesicht ist von der Herrlich-

336 Erwin Panofsky, Once more »The Friedsam Annunciation« and the Problem of the Gent Altarpiece, The Art Bulletin XX, 1938, Seite 433ff. Nach Braunfels, 1954, Seite VIII.

keit Gottes in Gestalt der Gottes- und Gnadensonne umgeben, die ihn in ihr Licht aufnimmt. Seine erhobenen Arme bilden mit seinem Gesicht ein Omega. Denn er ist der Erste und der Letzte (Jes 44,6; Offb 1,17). Wir können in dieser Darstellung Christus im Moment seiner Verherrlichung bzw. Vergöttlichung erkennen.[337]

So schließen wir unseren Überblick also mit hoffnungsvollen Bildkompositionen, die uns hoffen lassen, dass sich die Vorstellung dreier Wesensschichten in einer einzigen Person früher oder später durchsetzen wird. Denn diese Kompositionen ist in der christlichen Bildkunst bereits – still und ohne Anstoß zu erregen – vorhanden. Sie muss von der systematischen Theologie nur noch entdeckt und aufgegriffen werden.

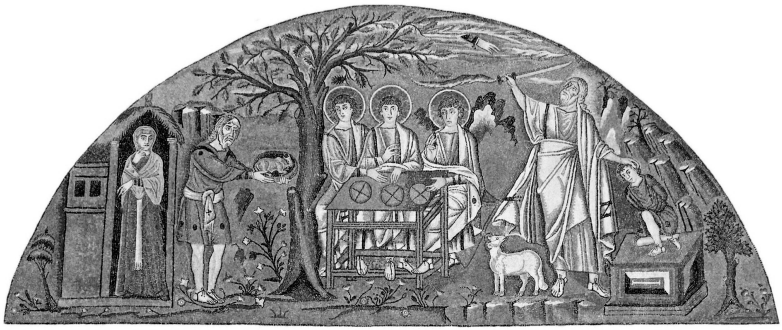
9. Oktober 2012

[337] Siehe *Kindlers Malereilexikon*, Band 2, Zürich 1965.

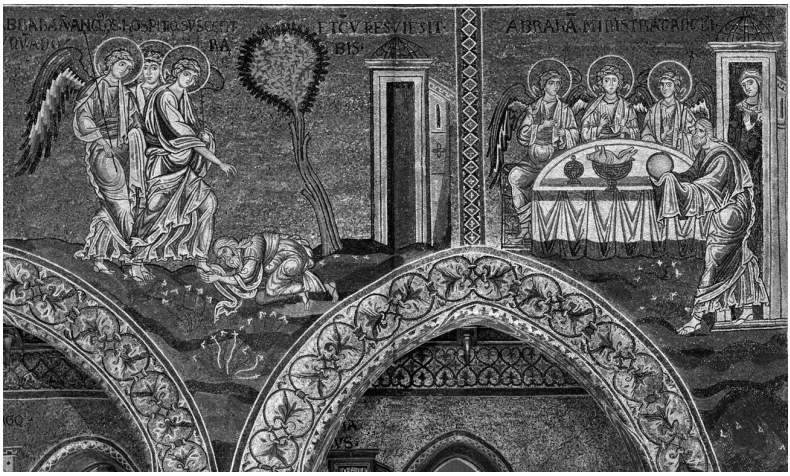
7. Bilder



Abraham und die drei Männer
Santa Maria Maggiore, vor 340, Rom



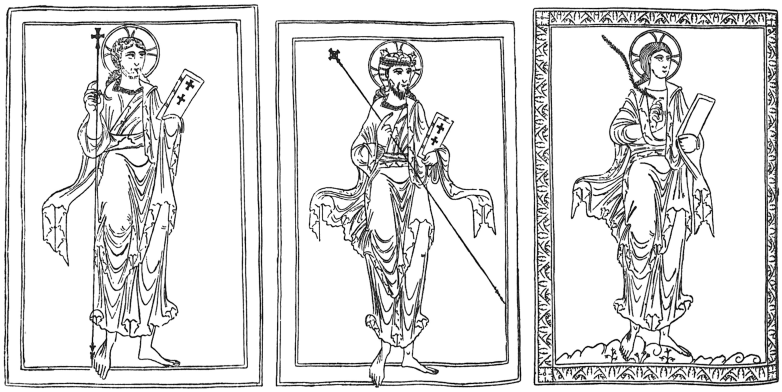
Abraham bewirtet die drei Männer
San Vitale, vor 547, Ravenna



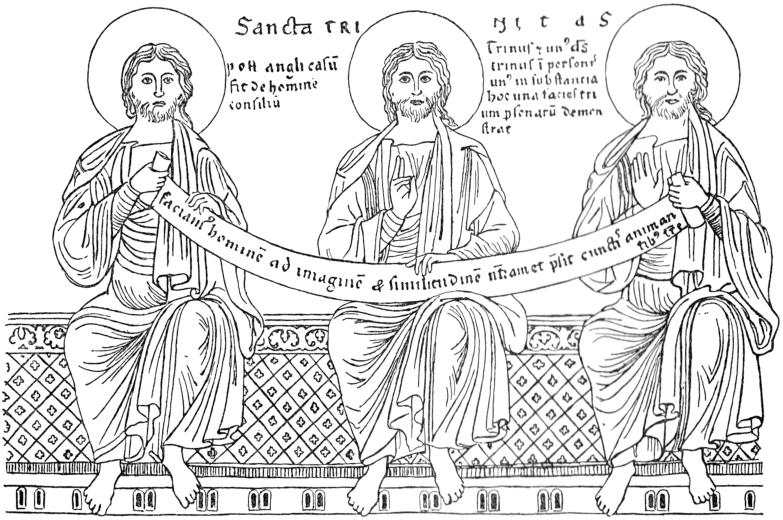
Abraham und die drei Engel
vor 1182, Monreale



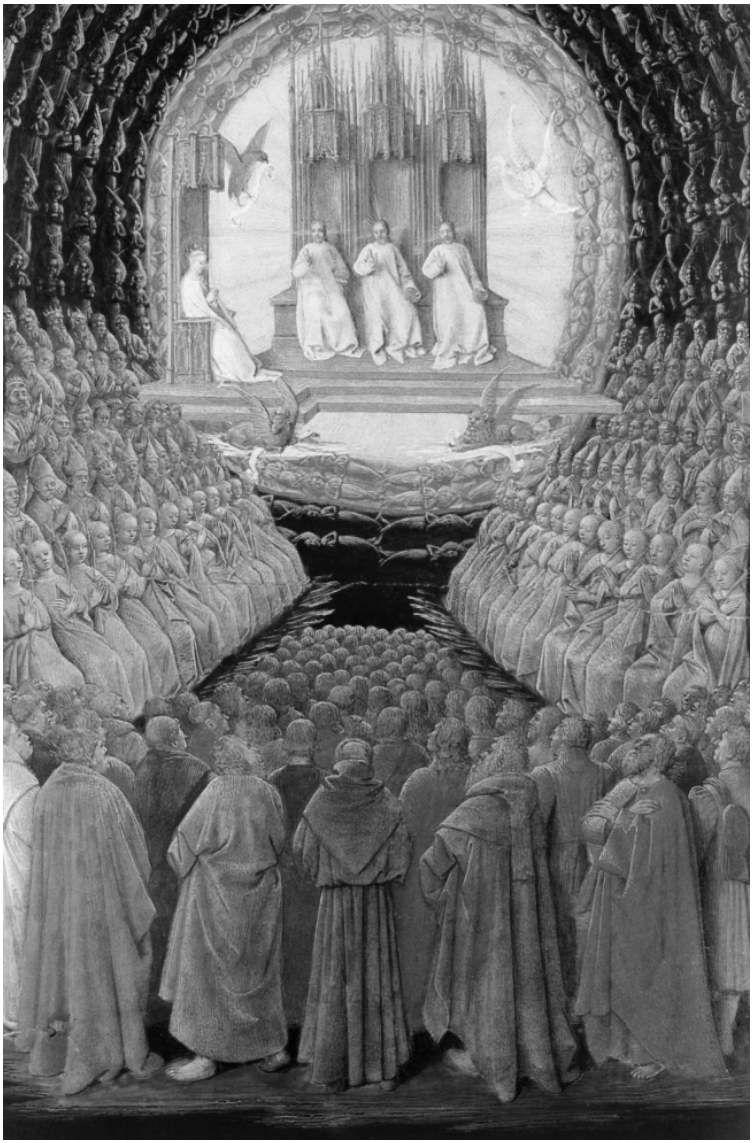
Ikone von Andrej Rubljow
um 1425



Die heilge Dreifaltigkeit aus Sherborne
992–995, Paris



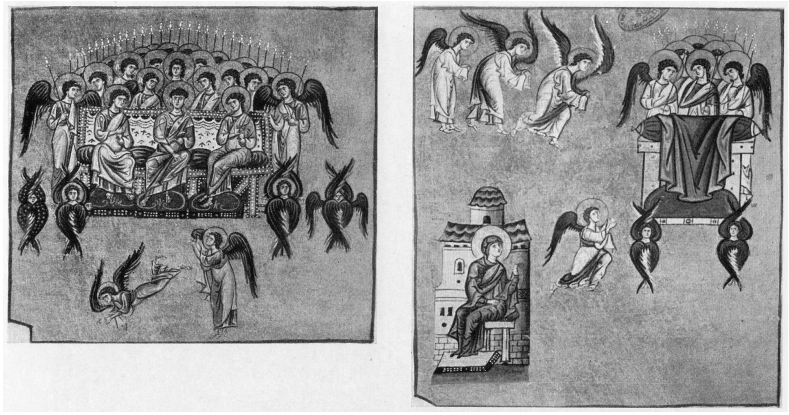
Herrad von Landsberg
1170–1180



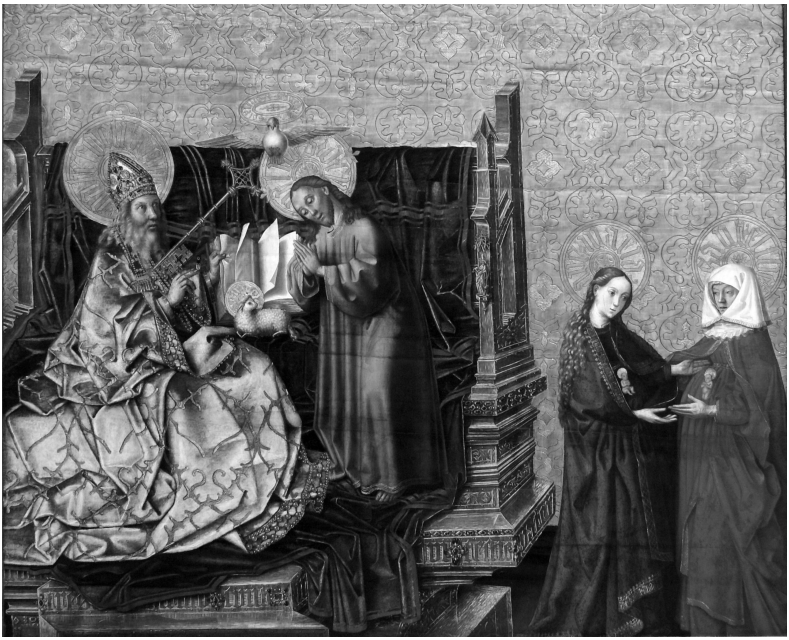
Jean Fouquet, Anbetung der heiligen Dreifaltigkeit
um 1450–1455, Chantilly



Das Sechstagewerk, Flandrischer Bildteppich
um 1510, Brüssel



Ratschluss der Erlösung und Rückkehr Gabriels
griechische Miniatur, 12. Jhd., Vatikan



Nachfolger des Konrad Witz, Ratschluss der Erlösung
um 1450, Berlin



Jean Fouquet
Marienkrönung im Stundenbuch des Etienne Chevalier
um 1450



Der Töpferaltar
um 1515, Baden bei Wien



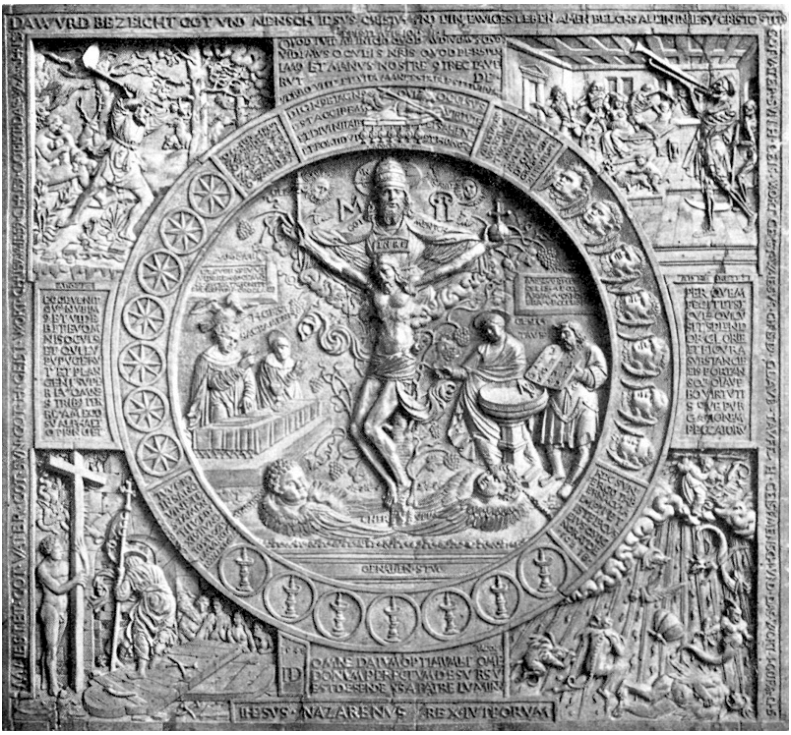
Johann Georg Bergmüller
Deckengemälde in der Schlosskapelle von Haimhausen
1748



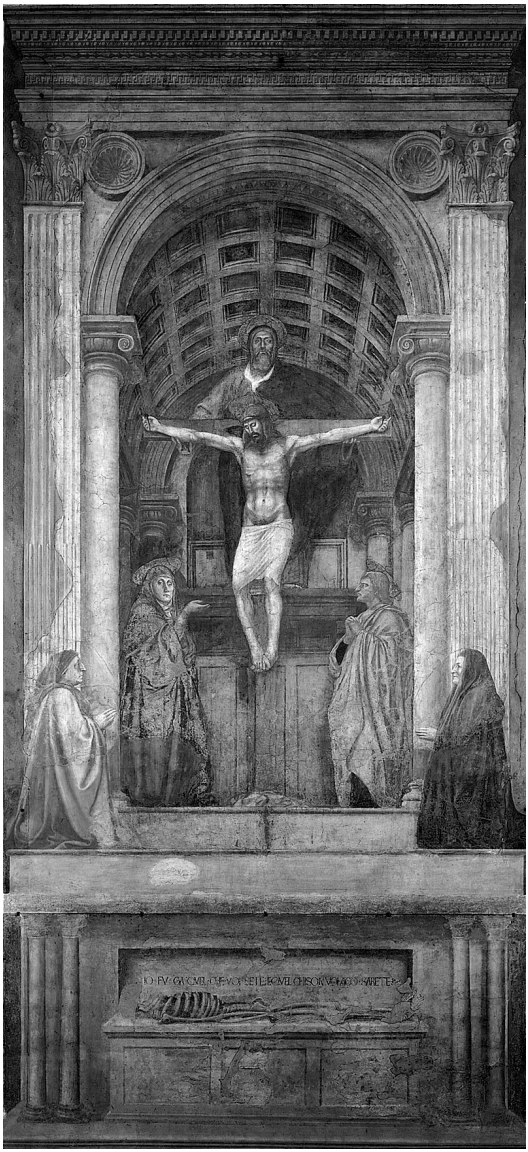
Die heilige Dreifaltigkeit im Engelschor
italo-byzantinische Miniatur, 12. Jhd., Wien



Christkind mit Taube im Schoß Gottes
um 1240, Marburg



Peter Dell d.Ä., Gnadenstul
1548, Berlin



Masaccio, Gnadenstuhl mit Stiftern
1427, Florenz



El Greco, Gnadenstuhl
1577, Madrid



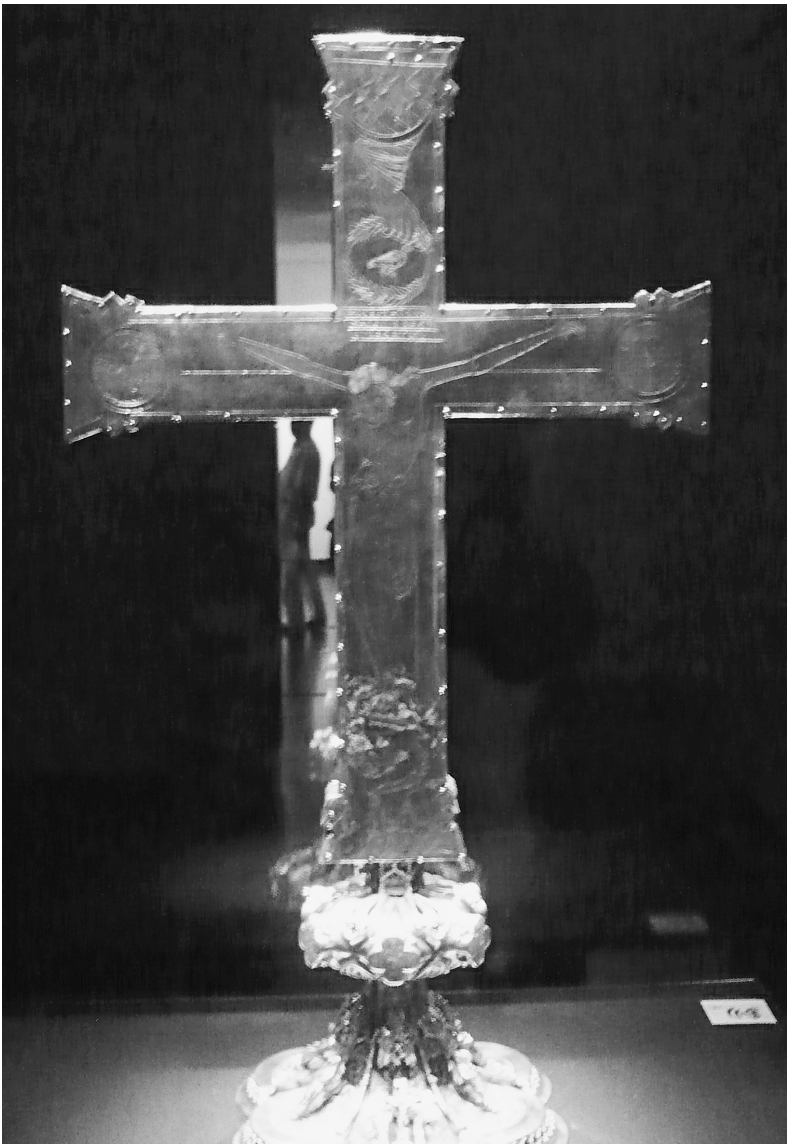
Der 109. Psalm, englische Miniatur
um 1240, Cambridge



Tizian, La gloria
1551–1554, Madrid



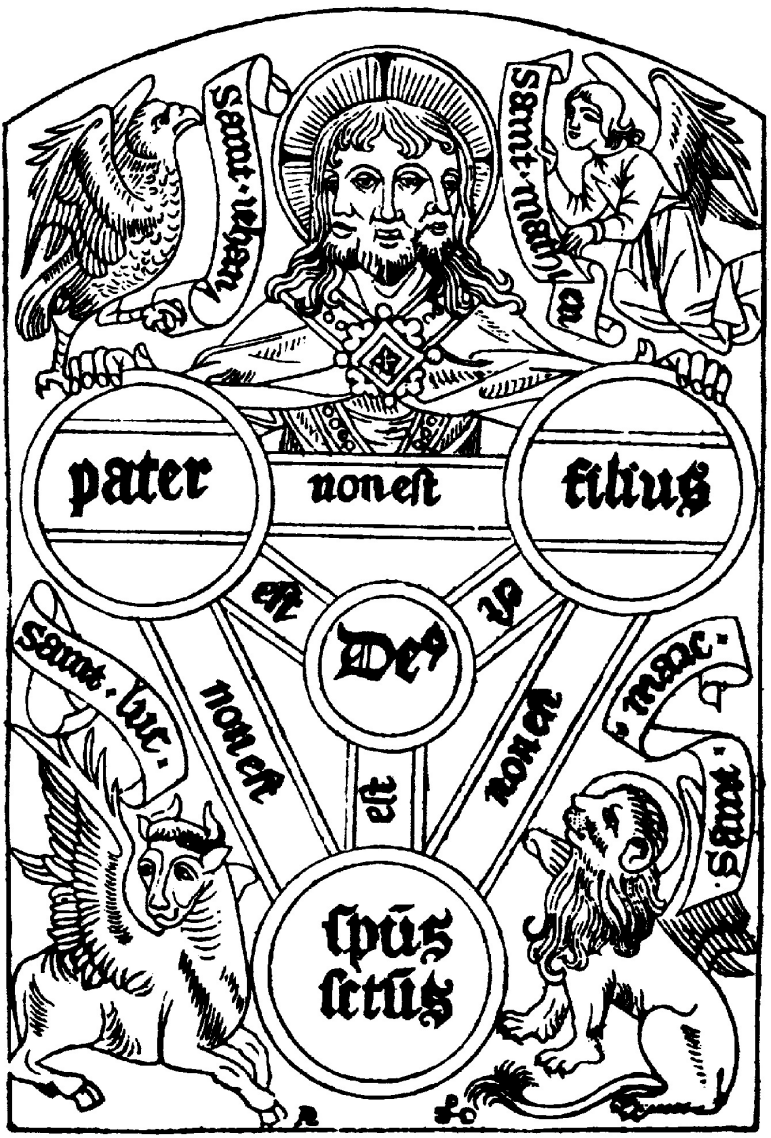
Apsismosaik der Laterankirche, Rom



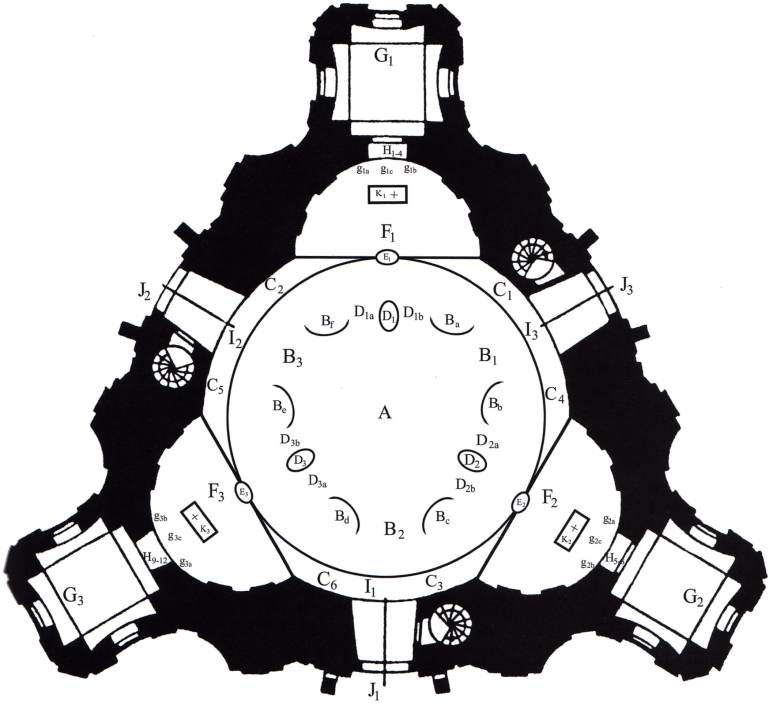
Rückseite des Lotharkreuzes
Münsterschatz, 10. Jhd., Aachen



Bogenfeld des romanischen Portals der Kirche von Perros-Guirec
in der Bretagne



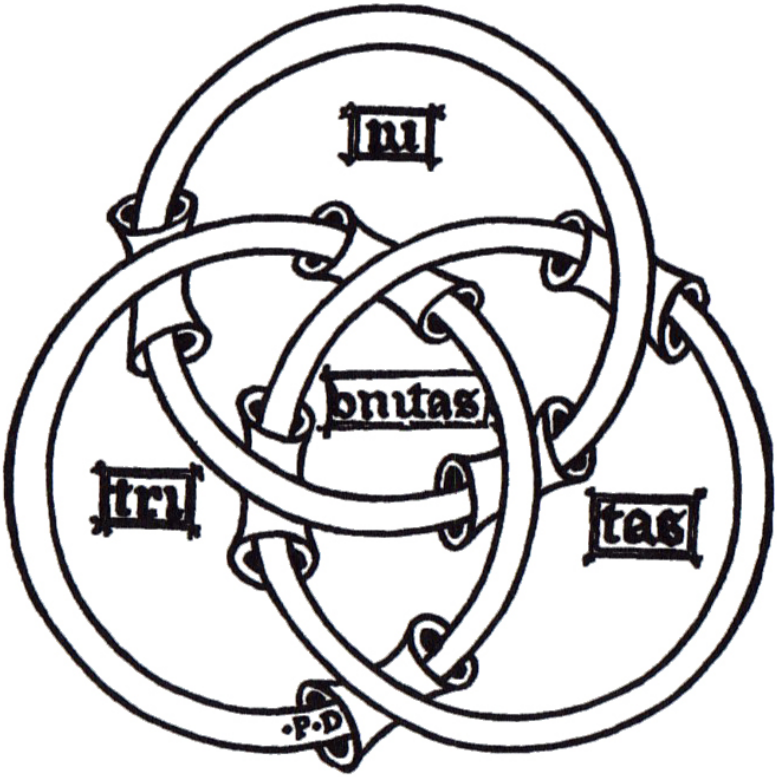
Holzschnitt von 1524, Paris



Grundriss der barocken Dreifaltigkeitskirche von Stadl Paura in Oberösterreich



Dreifaltigkeitskirche von Stadl Paura in Oberösterreich



Drei Ringe als Sinbild der Trinität
nach einer Miniatur des 14. Jhds., Chartres



Matthäus Greuter, Aeternitas, 1596



Mittelfeld der Pala d'oro,
Markusdom, Venedig



Türsturz der romanischen Heilig-Kreuz-Kirche
im Champeix in Frankreich



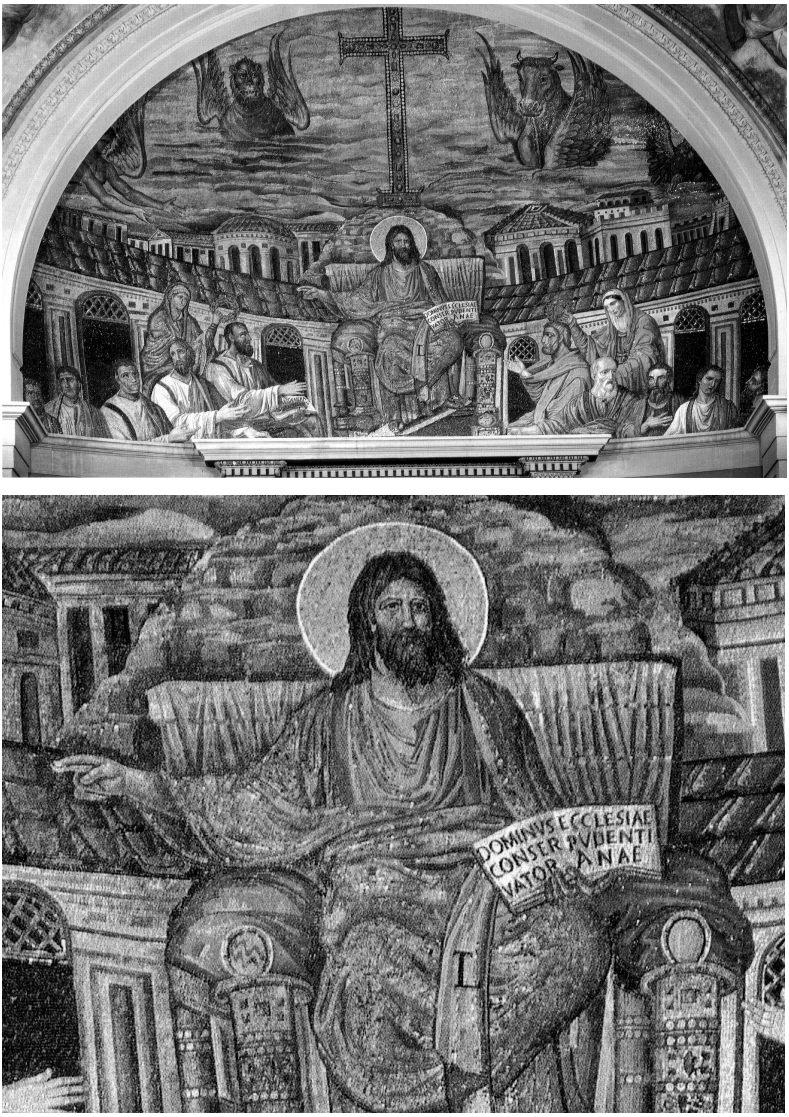
Der gute Hirte
Zweite Hälfte des 3. Jhds., Kapitolinische Museen, Rom



Hermes Kriophoros von Kalamis,
frühchristliche Kopie eines Originals,
das um 470 v. Chr. geschaffen wurde



Christus als Lehrer
um 370, Strigilis-Sarkophag, Rom



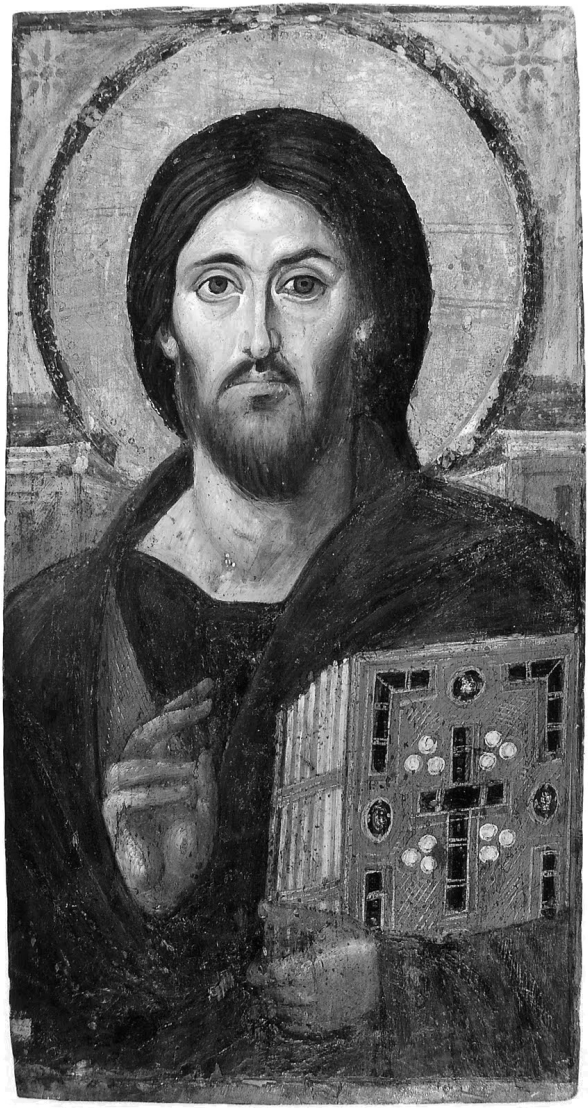
Thronender Christus im Aussehen und mit der Geste
eines lehrenden Philosophen,
um 400, Santa Pudenziana, Rom



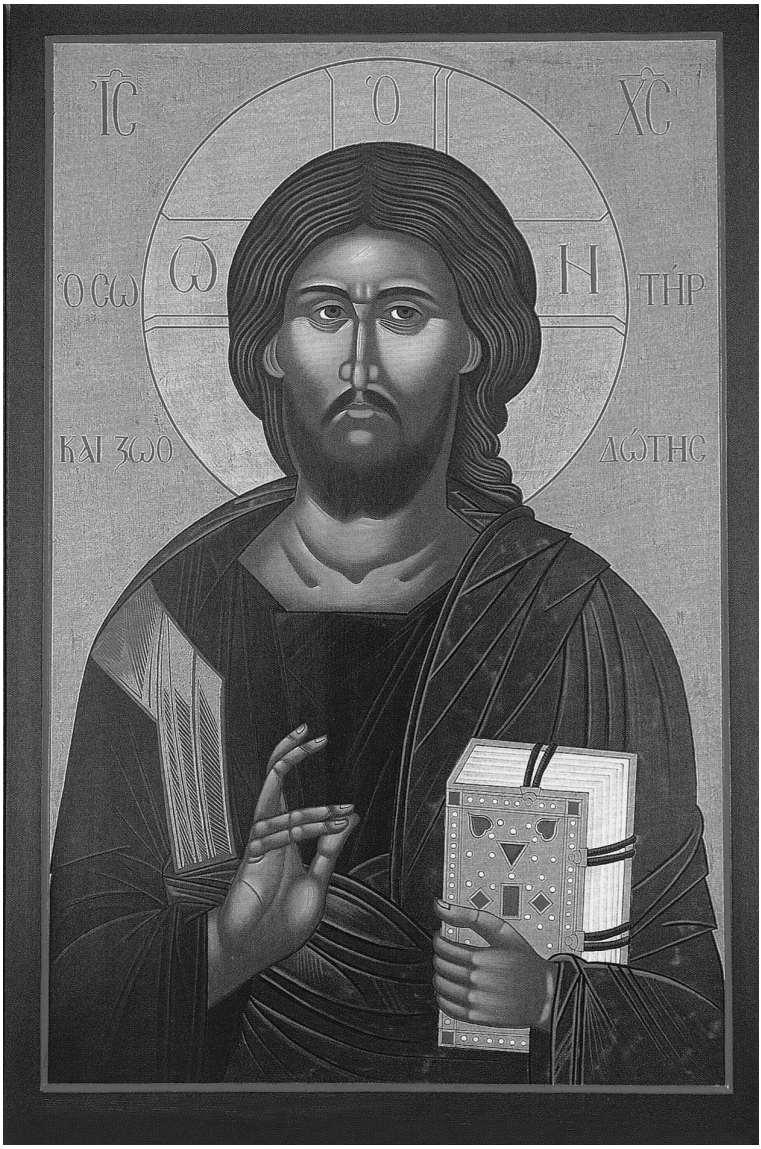
Thronender Christus in der Tradition eines Philosophenbildes,
Tafel eines Elfenbeindiptychons, Mitte 6. Jhd.



Christus als Sol invictus, Gewölbe des Mausoleums der Julier in der Vatikanischen Nekropole unter der Peterskirche, um 250



Christusbild im Typus des Pantokrators,
1. Hälfte des 6. Jhds., Katharinenkloster, Sinai



Christus Pantokrator, nach dem Prototyp von 1394 in der Himmelfahrtskirche von Zrze, Makedonien, Kunstgalerie Skopje.



San Michele in Affricisco, 545



Genter Altar, 1432



Isenheimer Altar, 1506–1515

Zur Identität der neukirchlichen Theologie

1. Das Morgenrot des neuen Tages

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

Im vierzehnten Kapitel seines Werkes »wahre christliche Religion« legte Swedenborg diesen Ausdruck »synteleia tou aionos« aus. Er übersetzte ihn mit »consummatio saeculi«. In den deutschen Übersetzungen hat sich dafür »die Vollendung des Zeitlaufs« eingebürgert. Wir erfahren in diesem vierzehnten Kapitel das Folgende: »Gegenwärtig ist die letzte Zeit der christlichen Kirche« (WCR 757-759). Diese Endzeit »ist die Nacht, in der die früheren Kirchen zu ihrem Ende kommen« (WCR 760-763). Doch »auf diese Nacht folgt ein Morgen, und das ist die Ankunft des Herrn« (WCR 764-767).[338]

[338] Dieser Ansatz lag schon Swedenborgs Auslegung der Johannesapokalypse zugrunde, denn gleich zu Beginn seiner »enthüllten Offenbarung« schreibt er: »Die Offenbarung des Johannes handelt nicht von den aufeinander folgenden Zuständen der Kirche, noch weniger von den aufeinander folgenden Zuständen der Reiche (oder Staaten), wie bisher manche meinten, sondern sie handelt von A bis Z vom letzten Zustand der Kirche in

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

2. Anknüpfung an Traditionen

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

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

---

den Himmeln und auf Erden, dann vom Jüngsten Gericht und schließlich von der neuen Kirche, dem neuen Jerusalem.« (EO 2).

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

Ich nenne zweitens das Apostolische Glaubensbekenntnis. In der Westkirche wird es durchweg anerkannt. In der römisch-katholischen Kirche ist es ein Bestandteil der Taufliturgie und findet sich dementsprechend im Rituale Romanum. Die Reformatoren schätzten es. Luther nahm es in seinen kleinen und großen Katechismus auf. Im Konkordienbuch vom 1580, der maßgeblichen Sammlung lutherischer Bekenntnischriften, begegnet es als erstes der »drei Haupt-Symbola« oder »Tria Symbola catholica sive oecumenica«. Und auch in der anglikanischen Kirche genießt es Ansehen.[339] In der Ostkirche hingegen wurde es nie verwendet.

Swedenborg nimmt mit seiner Trinitätslehre den Faden der apostolischen Kirche[340] auf, die noch keinen Sohn von Ewigkeit kannte, und verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf das apostolische Glaubensbekenntnis. In seiner vordogmatischen Gestalt[341] hat es den einfachen Gemeindeglauben bewahrt und konnte daher ganz im Unterschied zum nizänischen Glaubensbekenntnis von der neuen Kirche adoptiert werden. Swedenborg schreibt:

---

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

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

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

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

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

»Zudem ist es eine Eigenart der östlichen Glaubensbekenntnisse gewesen, daß sie die Gottessohnschaft nicht wie [das] R[omanum] in schlichter Weise von der Jungfrauengeburt Christi her deuteten, sondern von seiner vorweltlichen Zeugung durch Gott-Vater verstanden.«[342]

---

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

Drittens sehe ich Swedenborg in der abendländischen Tradition der rationalen Durchleuchtung des Glaubens; ja, ich meine sogar, dass er die Vollendung dieser Traditionslinie ist. Ihr Motto ist die Formel: credo ut intelligam (ich glaube, um zu verstehen).[343] Sie betrachtet den Glauben als die Voraussetzung des Verstehens und sucht auf dieser Grundlage die lichte Erkenntnis des Geglaubten. Dass Swedenborg in dieser Tradition steht, belegen die bekannten Worte, die er als Inschrift in der geistigen Welt über dem Tor des Tempels der neuen Kirche sah: Nunc licet. Das bedeutet: »Nun ist es erlaubt, mit dem Verstand (intellectualiter) in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen.« (WCR 508). Hierbei ist der Vorrang des Glaubens gegenüber der Vernunft selbstverständlich vorausgesetzt. An anderen Stellen thematisiert er die Rangfolge ausdrücklich:

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

Erscheinung gedacht: der geschichtliche Jesus Christus ist der Sohn.« (Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1892, 21).

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

zwei Prinzipien: das eine führt zu Torheit und Unsinn; das andere zu Einsicht und Weisheit.« (HG 2568).

Viertens sei auf das sola-scriptura-Prinzip hingewiesen, das Swedenborg mit der Reformation verbindet. Es besagt, dass allein die Heilige Schrift Grundlage und Richtschnur der Glaubenslehre sein soll.[344] Die Wendung »sola scriptura« geht auf Luther selbst zurück. In seiner Antwort von 1521 auf die von Papst Leo X. ausgestellte Bannandrohungsbulle schrieb er: »Ich will nicht als der gerühmt sein, der gelehrter als alle ist, sondern ich will, dass die Schrift allein Königin sei (solam scripturam regnare)«.[345] Seit August Twesten (1789-1876) nennt man das Sola-scriptura das Formalprinzip und das Sola-gratia (die Rechtfertigungslehre) das Materialprinzip evangelischer Theologie. Das Schriftprinzip wendet sich gegen den Katholizismus, der neben der Schrift auch die Tradition (und das Lehramt) als Glaubensnormen anerkennt.

Sowohl die Gesamtanlage seines Werkes als auch einzelne Stellen belegen, dass Swedenborg das reformatorische Schriftprinzip übernommen hat. Er studierte die Bibel in den Ursprachen, stellte sich Indices zusammen, begann mit einem umfangreichen exegetischen Werk und endete schließlich mit einem systematisch-theologischen Werk. Dieser Entstehungsprozess seiner Theologie do-

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

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

kumentiert, was Swedenborg rückblickend so zusammenfasste: »Ich bezeuge, dass ich vom ersten Tage jener Berufung an gar nichts, was die Lehren jener Kirche betrifft, von irgendeinem Engel empfangen habe, sondern vom Herrn allein, während ich das Wort las (dum legi Verbum).« (WCR 779). Außerdem stellt er fest, dass man »die Lehren der Kirche« »nur aus dem Wort entnehmen kann«[346]. Das Wort ist somit »die einzige Quelle« der Theologiebildung.[347] Die von der katholischen Kirche durch das Lehramt beanspruchte Auslegungshoheit über das Wort lehnt er ab (EO 825). Konzilen vertraut er nicht, nur dem Wort des Herrn, »das über den Konzilen steht« (WCR 489). Im Hinblick auf Luthers Bevorzugung des Literalsinns ist es mehr als bemerkenswert, dass auch Swedenborg, dessen Aufgabe immerhin die Enthüllung des geistigen Sinnes war, die Theologie auf dem Fundament des Buchstabensinnes aufbauen wollte: »Die Lehre muss aus dem buchstäblichen Sinne des Wortes geschöpft und bestätigt werden« (LS 53).

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

3. Die Prinzipien neukirchlicher Theologie oder fundamentale Dogmenkritik

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

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

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

neten Person, darzulegen, was das Wesen seiner Theologie sei, antwortete Swedenborg:

> »Die Prinzipien (Principia) meiner Theologie sind die beiden Sätze: 1. Gott ist Einer und 2. es besteht eine Verbindung zwischen der tätigen Liebe und dem Glauben.« (SL 20 aus dem Jahr 1769)[348]

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

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

In dieser Langfassung stimmt der erste Lehrpunkt mit dem ersten Prinzip der Kurzfassung überein, und die Lehrpunkte zwei bis fünf sind Entfaltungen des zweiten Prinzips. Die beiden genannten Werke sind kurz nacheinander veröffentlicht worden, zuerst 1768 dasjenige »über die eheliche Liebe«, dann 1769 dasjenige »über den Verkehr zwischen Seele und Körper«. Was Swedenborg in dem zuerst veröffentlichten Werk noch etwas ausführlicher dargelegt hatte, das erfuhr in dem zweiten eine nicht mehr überbietbare Verdichtung. Swedenborg hatte das Neue seiner Theologie nun auf den Punkt gebracht. Es sei daran erinnert, dass

---

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

1769 auch »die kurze Darstellung der Lehre der neuen Kirche« erschienen war, eine Vorarbeit[349] für die umfassende Dogmatik der neuen Kirche, die 1771 unter dem Titel »wahre christliche Religion, enthaltend die ganze Theologie der neuen Kirche« auf den Markt kam.

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

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

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

Obwohl die Formulierungen der drei Texte unterschiedlich sind, sind sie doch alle Ausdruck derselben Sache. Die Grundstruktur ist überall zweiteilig: Im ersten Teil steht eine theologische, monotheistisch akzentuierte Aussage; im zweiten eine anthropologische, soteriologisch akzentuierte. Erstens vernehmen und bekennen wir: Gott ist Einer. Das ist das Bekenntnis zum Monotheismus, zum Eingottglauben. Dieser eine Gott ist der JHWH (»Jahwe«) des Alten bzw. der Kyrios Jesus Christus des Neuen

---

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

Bundes. Wie diese beiden Namen für ein und denselben Gott stehen, wird im theologischen Lehrsystem zu erklären sein. Zweitens ist die Grundhaltung desjenigen, der sein Leben an diesen Gott bindet, diejenige des Glaubens. Doch was meint dieses Wort? Sind wir noch Vollhörer seiner Bedeutung? Aufgabe des theologischen Lehrsystems muss es sein, seinen vollen Klang wieder zu Gehör zu bringen. Wir ahnen schon: Die Kernaussagen drängen, einem Samen gleich, danach der weitverzweigte, voll entfaltete Baum einer systematischen Theologie (oder Dogmatik) zu werden.

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

3.1. Die Überwindung des griechischen Erbes

3.1.1. Begriffsbestimmung

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

Im Zuge der Beantwortung dieser Frage wurde aus dem neutestamentlichen »Sohn« die zweite göttliche Person oder, mit Swedenborg gesprochen, der »Sohn von Ewigkeit« (filius ab aeterno, LH 19). Nachdem der Sohnbegriff zu einem Gottesbegriff innerhalb der Trinitätslehre geworden war, stellte sich die Frage nach der

menschlichen Seite Jesu, des Sohnes. Das ist die Frage der Christologie, die klären will, wie sich Göttliches und Menschliches in der Person Jesu Christi zueinander verhalten.

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

3.1.2. Biblische Grundlagen

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

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

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

> Geistes, und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe.« (Mt 28,19f.).[350]

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

> So sprach der Engel Gabriel zu Maria: »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.« (Lk 1,35; siehe OE 1069, WCR 82).[351] Außerdem war »Sohn Gottes« bei den Juden eine Bezeichnung für den – wohlgemerkt irdischen – Messias (siehe LH 19). Das belegen die folgenden Stellen zur Genüge: »Marta antwortete ihm: Ja, Herr, ich glaube, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.« (Joh 11,27). »Jesus aber schwieg. Darauf sagte der Hohepriester zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, sag uns: Bist du der Messias, der Sohn Gottes?« (Mt 26,63). »Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.« (Joh 20,31).

Die Ablehnung eines präexistenten Sohnes bedeutet positiv, dass JHWH selbst herabgekommen ist (WCR 82), dass also in Jesus Christus JHWH selbst anwesend war. Swedenborg weist zur Begründung darauf hin, dass die Übersetzung von JHWH in der griechischen Bibel, in der Septuaginta, nämlich Kyrios (Herr), im

---

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

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

Neuen Testament wie selbstverständlich auf Jesus Christus übergegangen ist. Jesus ist also JHWH oder genauer formuliert »JHWH in seinem Menschlichen« (WCR 81).

> In Stellen aus dem Alten Testament, die im Neuen zitiert werden, ist JHWH durch Kyrios ersetzt. Ein prominentes Beispiel ist das Schm'a Jisrael (Höre Israel) in Deuteronomium 6,4f, das Jesus in Mk 12,29f. zitiert (siehe dazu WCR 81). Im Hintergrund stehen die zur Zeit Jesu geläufige Praxis JHWH als Adonai (Herr) auszusprechen und wie gesagt die Septuaginta. Christologisch bedeutsam wird dieser Sachverhalt dadurch, dass Kyrios – das Ersatzwort für JHWH – schon im Neuen Testament auf Jesus übertragen wird. Ein frühes Beispiel ist der in 1. Kor 16,22 erhaltene aramäische Gebetsruf maranatha, der in Offb. 22,20 mit »Komm, Herr (Jesus)« übersetzt ist.[352] Dazu passt, dass die Juden – und die ersten Jesusanhänger waren Juden – keinen von Ewigkeit her geborenen Sohnes, sondern JHWH selbst als ihren Retter und Erlöser erwarteten. Das geht aus ihren heiligen Schriften hervor, aus denen Swedenborg einige Stellen in WCR 83 zitiert, beispielsweise die folgende: »Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter.« (Jes 43,11). Schon der Name Jesus – hebräisch Jehoschua bzw. Jeschua – weist auf diesen Zusammenhang, denn er bedeutet »JHWH ist Rettung«. Und schließlich möchte ich darauf hinweisen, dass Swedenborg, der normalerweise kaum aus der neutestamentlichen Briefliteratur zitiert, die folgenden zwei Stellen aus diesem Korpus außerordentlich oft anführt: »Denn in ihm (Christus) wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2,9). »Und wir sind in dem Wahrhaftigen, in

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

> seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben.« (1. Joh 5,20).[353]

Obwohl der vorösterliche oder irdische Jesus »das Menschliche« war, »durch das sich Gott in die Welt sandte«, ging er einen Weg, der ihn für alle Ewigkeiten zur Gestalt Gottes machte, so dass er vollkommen zu Recht die alttestamentliche Gottesbezeichnung, den Kyriostitel, auf sich zog. Der Verfasser des Kolosserbriefes nennt ihn »das Bild des unsichtbaren Gottes« (1,15), und für Swedenborg ist er ganz im diesem Sinne »der sichtbare Gott«, »in dem der unsichtbare wohnt wie die Seele im Leib« (WCR 787).[354] Dieser Weg ist vor allem mit einem Begriff verbunden, nämlich mit dem der Verherrlichung. Somit ist Swedenborgs Christologie als Verherrlichungs- oder Erhöhungschristologie zu charakterisieren im Unterschied zur altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre auf der Basis einer Präexistenzchristologie.

> Besonders im Johannesevangelium begegnet uns neben »hinaufsteigen« und »erhöhen« das Verb »verherrlichen« als Bezeichnung für den inneren Weg Jesu (Joh 7,39; 11,4; 12,16.23.28. 31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10). Aber auch in anderen Schriften des Neuen Testaments begegnet uns immer wieder dieses Wort. Zwei Beispiele: »So verherrlichte sich auch der Christus nicht selbst, um Hoherpriester zu werden, sondern der, der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt ...« (Hebr 5,5). »Musste nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26). Die neutestamentliche Bedeutung von »Herrlichkeit« wird ganz und gar vom Alten Testament bestimmt. Dort ist von »der Herrlichkeit JHWHs« die Rede. »Herrlichkeit« wird also von JHWH ausgesagt und meint das Majestätische seiner Erscheinung, im engeren Sinne seine Erscheinung als Licht (vgl. HG 5922). Das Neue Testament übernimmt diese Bedeutung, geht aber über

---

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

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

das Alte insofern hinaus, als es »das Wort, das Träger der Gottesaussage geworden war, zugleich zum Träger der Christusaussage macht.« (ThWNT II,251). So spricht es von der Herrlichkeit des Erhöhten. Paulus (an)erkennt den »Herrn der Herrlichkeit« (1. Kor 2,8; 2. Kor 3,18), »die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi« (2. Kor 4,6) und die »Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist« (2. Kor 4,4). Zu beachten sind ähnliche Aussagen der Paulusschule (2. Thess 2,14; Tit 2,13), Jakobus 2,1 und die Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Sohn »der Widerschein der Herrlichkeit (Gottes) und der Ausdruck seines Wesens« ist (Hebr 1,3). Aus all dem zieht Swedenborg den Schluss: »Verherrlichen« bedeutet »göttlich machen« (HG 2632). Die Verherrlichungschristologie besagt also, dass der Herr sein Menschliches göttlich machte (WCR 105).

3.1.3. Dogmengeschichtlicher Überblick

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

Die entscheidende Neuerung gegenüber dem älteren Gemeindeglauben[355] war die Logoschristologie des zweiten und dritten Jahrhunderts. Sie identifizierte den neutestamentlichen Sohn mit dem auch in der Philosophie der Stoiker und des mittleren Platonismus bekannten Logos. Die neutestamentliche Legitimation dieser Gleichsetzung erblickte man im Prolog des Johannesevangeliums, der bekanntlich mit den Worten beginnt: »Im Anfang war der Logos«. Das Folgenschwere dieses Schrittes bestand jedoch darin,

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

dass die mit dem Sohn verbundene Vorstellung einer Person nun auf den präexistenten, vor der Erschaffung aller Dinge bereits vorhandenen Logos übertragen wurde. Damit entstand eine personalistische Logoslehre, die sogenannte Logoschristologie. Die Idee eines »Sohnes von Ewigkeit« war im Prinzip geboren. Die weiteren Entwicklungen waren nur noch Ausgestaltung dieses Ansatzes.[356]

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

Origenes steuerte zum trinitarischen Dogma vor allem seine Hypostasenlehre bei, das heißt die Verwendung von hypostasis zur Aussage der metaphysischen Selbständigkeit (des Person-

---

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

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

Im geschichtlichen Verlauf wurde jedoch zunächst der Subordinatianismus der origenistischen Hypostasenlehre zum Problem. Subordinatianismus meint die stufenweise Unterordnung der Hypostasen, insbesondere derjenigen des Sohnes unter derjenigen des Vaters. Dadurch, das heißt durch die Idee der Oberherrschaft des Vaters, konnte zwar der Tritheismus einigermaßen versteckt werden, aber andererseits bestand die Gefahr, in dem untergeordneten Sohn lediglich ein Geschöpf zu sehen. Und genau diese potenzielle Gefahr wurde durch Arius zu einem wirklichen Anschlag auf die Grundfeste der antiken Kirche, nämlich auf den Glauben an die Göttlichkeit des Erlösers, denn Arius behauptete, »es war einmal, da er (der Sohn) nicht war«[357], er behauptete also die Geschöpflichkeit des Erlösers. Ein Aufschrei der Entrüstung ging durch die antike Kirche, dabei war der Arianismus »nur« ein »aus den Fugen geratener Origenismus«.[358]

---

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

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

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

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

Der geschichtliche Prozess war etwas komplizierter. Das »Dogma von Nizäa« ist »auf den Wider-Spruch zum Arianismus zu beschränken, darauf, daß der Gottessohn nicht dem geschöpflichen Bereich zugehöre, sondern gleichen göttlichen Ranges wie der Vater sei.«[359] Das homoousios, das zum Schibboleth der Orthodxie werden sollte, war zunächst nur ein Bestandteil der Absage an den Arianismus. Der positive Sinn war noch nicht klar. Schon die Übersetzung – wesensgleich oder wesenseins – zeigt die Uneindeutigkeit des homoousios. »Ist ausgesagt, dass das Wesen (die usia) des Sohnes identisch ist mit dem Wesen (der usia) des Vaters? Radikal weitergedacht könnte das heißen, dass der Sohn identisch mit dem Vater sei – das wäre die monarchianische Lösung ... Man konnte das Adjektiv aber auch anders interpretieren, nämlich so, dass das Wesen des Sohnes dem Wesen des Vaters ganz und gar gleich sei; dann bliebe die Eigenexistenz von Vater und Sohn gewahrt, ja man könnte sogar das Wesen (die

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

usia) des Sohnes vom Wesen (der usia) des Vaters numerisch unterscheiden, obwohl beide vollkommen gleich sind.«[360]

Eine Klärung brachten schließlich »die drei großen Kappadokier«, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Bislang hatte man die Begriffe »Hypostase« (hypostasis) und »Wesen« (ousia) synonym verwendet. Basilius führte jedoch eine begriffliche Differenzierung ein: »Wesen« sollte sich auf das beziehen, was Vater und Sohn gemeinsam ist, das Allgemeine, während »Hypostase« das Besondere von Vater und Sohn bezeichnen sollte. Damit war die neunizänische Sprachregelung gefunden, die vom 2. ökumenischen Konzil 381 in Konstantinopel[361] übernommen und dogmatisiert wurde: ein Wesen in drei Hypostasen (mia ousia, treis hypostaseis).[362]

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

> In seinem 38. Brief schrieb er: »Von all den Bezeichnungen haben die, die für eine Reihe (der Zahl nach) verschiedene Dinge passen, eine mehr allgemeine Bedeutung, wie z.B. das Wort Mensch. Der dieses Wort ausspricht, redet damit von der allgemeinen Natur, bezeichnet aber nicht irgendeinen Menschen,

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

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

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

> der mit diesem Namen eigens gekennzeichnet würde. So ist z.B. Petrus nicht mehr Mensch als Andreas, Johannes und Jakobus.« (38,2). »Wesen und Hypostase (ousia kai hypostasis) unterscheiden sich ebenso voneinander wie das Allgemeine vom Besonderen, wie z.B. das Lebewesen von einem individuellen Menschen.« (236,6).

Demnach verbirgt sich hinter ousia die Vorstellung der Gattung und hinter hypostasis die eines individuellen Vertreters dieser Gattung. Wie Andreas, Johannes und Jakobus zur Gattung Mensch gehören, so Vater, Sohn und Geist zur Gattung Gott. Die Einheit Gottes entpuppt sich als »Gemeinschaft« (38,4). Dieses prinzipielle Defizit der Drei-Hypostasen-Trinität wurde im Verlauf der dogmengeschichtlichen Entwicklung durch allerlei Hilfskonstruktionen allmählich immer mehr kaschiert, doch es konnte nie mehr beseitigt werden.[363]

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

> Im Chalkedonense heißt es: »... ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen (en dyo physesin) unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der

---

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

> Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase (eis hen prosopon kai mian hypostasin)[364] vereinigt ...« (DH 302)[365].

Das Chalkedonense erhielt noch zwei bedeutsame Präzisierungen. Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 553 unterstrich unter Beibehaltung der Zwei-Naturen-Lehre die Einheit, indem es betonte, dass die eine Hypostase des Chalkedonense als nummerisch eine Hypostase zu verstehen sei (DH 426).[366] Auf diese Weise wollte man die »Monophysiten« in das dyophysitische Boot holen, was aber misslang. Das nächste Konzil, dasjenige von Konstantinopel im Jahre 680/81, unterstrich hingegen erneut die Zweiheit, indem es das Chalkedonense im Sinne des Dyotheletismus, das heißt der Zwei-Willen-Lehre, interpretierte. In Jesus Christus sind analog zu den zwei Naturen zwei Willen zu unterscheiden.

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

---

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

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

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

3.1.4. Neukirchliche Akzente

Nach dem dogmengeschichtlichen Überblick ist nun eine profilierte Darstellung der neukirchlichen Lehre vom Kyrios möglich. Die Unterscheidung von Trinitätslehre und Christologie sollte in der traditionellen Form nicht unkritisch übernommen werden. Denn ihr liegt, wie es der dogmengeschichtliche Überblick gezeigt hat, die Vorstellung eines von Ewigkeit her gezeugten, rein göttlichen Sohnes zu Grunde, der erst in einem zweiten Schritt mit dem irdisch-menschlichen Jesus von Nazareth in eine Beziehung gebracht werden musste. Der neukirchlichen Theologie stehen stattdessen die zwei folgenden Wege offen. Sie kann die ganze Thematik entweder als integrale Trinitätslehre oder als Lehre vom Herrn bzw. Kyrios entfalten. Swedenborg hat sich den Begriff »Trinität« angeeignet (Überschrift WCR 163-188), er distanzierte sich lediglich von der Lehre einer Trinität oder Dreiheit von Personen (doctrina Trinitatis Personarum, KD 30). Den Begriff »Christologie« hingegen finden wir bei ihm nicht. Das hat einen einfachen Grund: Die im herkömmlichen Sinne christologische Thematik ist bei Swedenborg ein integraler Bestandteil seiner Trinitätslehre. Denn der »Sohn«, im traditionellen Sinne die zweite göttliche Person der Trinität, ist bei Swedenborg »das Menschliche« (WCR 92) und begegnet uns zugleich als Bestandteil der göttlichen Trinität (WCR 164). Die herkömmliche Unterscheidung von Trinitätslehre und Christologie ist vor diesem Hintergrund wenig sinnvoll, eher verwirrend. Daher ist die neukirchliche Trinitätslehre eine integrale, weil hier das »Humanum« des Sohnes ein integraler Bestandteil der trinitarischen Reflexion geworden ist. Die zweite Möglichkeit besteht darin, die neukirchliche Gotteslehre insgesamt als die Lehre vom Herrn oder Kyrios abzuhandeln, wofür ich den Begriff Kyriologie vorschlage. Das Vorbild für diesen Weg ist Swedenborgs Werk »die Lehre des neuen Jerusalems vom Herrn«, das bekanntlich eine der »vier Hauptlehren« enthält. Man kann die beiden Wege auch verbinden und sagen: Die neukirchliche Theologie geht von einer integralen Trinitätslehre aus, deren Integral oder Ganzheitsmoment der Kyrios

ist, weswegen sie auch als Kyriologie bezeichnet werden kann.

Das muss nun eingehender dargelegt werden. Der in Abgrenzung vom nizänischen Glauben formulierte Grundsatz der neukirchlichen Trinitätslehre lautet: »Gott ist dem Wesen (essentia)[367] und der Person (persona) nach Einer.« (WCR 2). Die neue Kirche lehrt somit im Unterschied zur dreipersönlichen Trinitätslehre von Nizäa und Konstantinopel eine einpersönliche. Ihre eine und einzige göttliche Person ist der Kyrios Jesus Christus[368], was dem urchristlichen Bekenntnis entspricht, wie es im Philipperbrief 2,11 überliefert ist. Zur Bezeichnung der Dreiheit verwendet Swedenborg nicht mehr den Begriff »persona«, sondern den Begriff »essentiale«, denn er formuliert: »Diese drei, Vater, Sohn und heiliger Geist, sind die drei Wesensschichten (essentialia) des einen Gottes.« (WCR 166). Während man sich auf der Grundlage des nizänischen Glaubens drei nebeneinander angeordnete Personen vorstellen musste, wie sie beispielsweise in der Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rubljow zu sehen sind, kann man sich nun auf der Grundlage des neukirchlichen Glaubens drei Wesensschichten oder wesentliche Bestandteile (essentialia) einer einzigen Person vorstellen. Aus dem trinitarischen Nebeneinander ist ein trinitarisches Ineinander geworden. Der Kyrios ist das alles in sich vereinigende Integral der christlich-monotheistischen Kirche.

---

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

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

> »Wer von der Gottheit die Vorstellung dreier Personen hat, kann nicht die Vorstellung eines einzigen Gottes haben; auch wenn er mit dem Mund sagt, Gott sei einer, so denkt er sich doch drei. Wer aber von der Gottheit die Vorstellung dreier (ergänze: essentialia) in einer Person (trium in una Persona) hat, der kann die Vorstellung eines Gottes haben, kann einen Gott aussprechen und einen Gott denken.« (HG 10821). »Wer von der Gottheit die Vorstellung Dreier in einer Person (Trium in una Persona) hat, kann die Vorstellung eines Gottes haben.« (NJ 289). »Eine sichere und feststehende Wahrheit ist, dass Gott Einer und sein Wesen (essentia) unteilbar ist, und dass es eine Trinität (trinitas) gibt. Wenn also Gott Einer ist und sein Wesen unteilbar ist, dann folgt daraus, dass Gott eine einzige Person ist. Und wenn eine einzige Person, dann folgt daraus, dass die Trinität in dieser (einen) Person vorfindbar ist (quod Trinitas sit in illa [sc. persona]).« (KD 44). »Der dreifaltige oder dreieinige Gott ist nicht der eine Gott, wenn er dreifaltig oder dreieinig in drei Personen ist, er ist nur dann der eine Gott, wenn das Dreifaltige oder Dreieinige in einer einzigen Person gedacht wird.« (EO 490).[369]

Zum weitergehenden Verständnis der neukirchlichen Lehre vom Herrn muss man wissen, dass Herr drei Bedeutungen hat. Erstens »der Herr von Ewigkeit (dominus ab aeterno)« (LH 30), dann ist JHWH gemeint. Zweitens »der in der Zeit geborene Herr (dominus natus in tempore)« (EO 630), dann ist der irdische oder vorösterliche Jesus gemeint.[370] Und drittens der Herr in Ewigkeit (dominus

---

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

370 EO 630 lautet: »Aus der ›Lehre des neuen Jerusalems vom Herrn‹ geht ... hervor, dass JHWH, der Schöpfer, der Herr von Ewigkeit (Dominus ab aeterno) ist und dass der Herr, der Heiland und Erlöser, der in der Zeit

in aeternum), dann ist der erhöhte oder nachösterliche Jesus gemeint. Da der Auferstandene jedoch ältesten Traditionen entsprechend meist einfach nur »Herr« genannt wird (HG 14), ist die Langform unüblich und auch bei Swedenborg nur andeutungsweise belegt, siehe OE 468, WCR 599 und Psalm 110,4. Die drei differenzierenden Zusätze sind sehr eindrücklich in einem Engelwort am Ende der enthüllten Offenbarung vereint: Jesus Christus »ist JHWH, der Herr, von Ewigkeit (ab aeterno) der Schöpfer, in der Zeit (in tempore) der Erlöser und in Ewigkeit (in aeternum) der Neugestalter« (EO 962, KD 119). Die Bedeutungen 2 und 3 sind die im engeren Sinne christlichen. Sie liegen auch dem urchristlichen Schema der doppelten Beurteilung Jesu »nach dem Fleisch« und »nach dem Geist« zu Grunde (Röm 1,3f, siehe auch 1. Tim 3,16, 1. Petr 3,18).[371]

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

geborene Herr (Dominus natus in tempore) ist, somit der Herr im Hinblick auf sein Göttlich-Menschliches.«

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

mas bedeutet das, die Seele Jesu war JHWH selbst:

> »Die Seele ist das Innerste und Höchste (intimum et supremum) des Menschen.« (WCR 8). »Dieses Innerste oder Höchste kann als Eingang (introitus) des Herrn beim Engel und Menschen und als seine eigentliche Wohnung (domicilium) bei ihnen bezeichnet werden.« (HH 39). Da die Seele bei Swedenborg also das Innerste und Höchste ist, muss in diesem Schema – wenn die Inkarnation nicht zu einer Inspiration verkommen soll – JHWH an die Stelle der Seele treten. Dementsprechend finden wir bei Swedenborg Ausagen wie die folgenden: Die »Seele« Jesu war »das Göttliche des Vaters (Ipsum Divinum Patris)« (LH 29). »Die Seele des Herrn war Jehovah« (HH 86). »Könnte überhaupt noch deutlicher gesagt werden, dass der Herr Seele und Leben aus Jehovah Gott hatte und – da das Göttliche nicht geteilt werden kann – dass das Göttliche des Vaters selbst seine Seele und sein Leben bildete?« (WCR 82). »Die Seele des Herrn war das Leben selbst oder das Sein selbst, das JHWH genannt wird« (HG 2025).[372]

[372] Das anthropologische Schema bei Jakob Lorber ist etwas ausdifferenzierter. Swedenborg kennt als »das Innerste und Höchste« (WCR 8) nur die Seele (anima), wobei sein Seelenbegriff allerdings recht weit gefasst ist, denn immerhin kann er sagen, sie sei »das Sein des Lebens (esse vitae)« (HG 10823, NJ 287). Man kann daher sagen, dass bei Lorber innerhalb des sehr weit gefassten swedenborgschen Seelenbegriffs eine Differenzierung vorgenommen worden ist, nämlich diejenige zwischen Geist und Seele. Man kann aber auch sagen, dass die Neuoffenbarung durch Jakob Lorber zur swedenborgschen Seele noch den Geist hinzufügt. Dann muss man zeigen, dass der swedenborgsche und der lorbersche Seelenbegriff bis zu einem gewissen Grad deckungsgleich sind. Und tatsächlich sind beide Seelenbegriffe durch die Idee des Aufnehmens miteinander verbunden. Swedenborg schreibt: »Die Seele ist nicht in sich selbst das Leben, sondern sie ist eine aufnehmende Form des Lebens von Gott (anima ... non est vita in se, sed est recipiens vitae a Deo)« (SK 8). Und Lorber schreibt: »Die Seele ist das Aufnahmeorgan für alle endlos vielen Ideen des Urgrundes, aus dem sie wie ein Hauch (hebr. nephesch) hervorgegangen ist.« (EM 52,4). Ich muss in dieser Frage hier keine Entscheidung fällen. Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang nur, dass die Neuoffenbarung durch Lorber aufgrund ihres ausdifferenzierteren anthropologischen Schemas jedenfalls die Möglichkeit eröffnet, die Anwesenheit JHWHs in Jesus mit

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

»Verherrlichen« bedeutet »göttlich machen (Divinum facere)« (NJ 300) und ist auf »das Menschliche« des vorösterlichen Jesus zu beziehen. Swedenborg kann diesen Vorgang auch so beschreiben: »Der Herr hat sein Menschliches verherrlicht, das heißt er hat das Menschliche aus der Mutter ausgezogen (exuerit) und das Menschliche aus dem Vater angezogen (induerit), welches das Göttlich-Menschliche ist« (OE 205).[373] Dieses Ausziehen oder Ablegen (exuere) bedeutet nicht, dass irgendetwas von der Verherrlichung ausgenommen war. Im Gegenteil, es ist der Ausdruck der vollständigen Überwindung oder Entwindung Jesu aus dem Machtbereich des angeborenen Bösen. Denn Swedenborg schreibt auch: »Der Herr hat das natürliche Menschliche bis zum Letzten

dem Geist in Beziehung zu setzen. Daraus ist allerdings ein »christologischer Streit« um die Seele Jesu entstanden. Die Frage lautet: Muss man auch auf der Grundlage der Lorberschriften annehmen, dass die Seele Jesu göttlich (von oben) ist oder kann sie auch aus der Naturseelenentwicklung (von unten) stammen?

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

desselben (usque ad ultima ejus)[374] verherrlicht, weswegen er mit dem ganzen Körper auferstanden ist« (GLW 221)[375]. Der Herr allein vollbrachte »eine Entsprechung alles Körperlichen mit dem Göttlichen (correspondentia omnium quae corporis cum Divino)« (HG 1414). Das leere Grab ist der Ausdruck des vollen Sieges. Das im Zuge der Verherrlichung ausgezogene Menschliche ist »das schwache (infirmum) Menschliche von der Mutter« (HG 4692) oder »das ganze Geerbte (hereditarium) von der Mutter« (HG 3036), »aus dem das Böse und Falsche« ständig anbrandet (HG 3036). Seine Verherrlichung oder Vergöttlichung errang Jesus durch ständige Versuchungen und Siege bis hin zum Kreuz, so dass er schließlich »alles Mütterliche im Grab« (De Athanasii Symbolo 161) ablegen und als derjenige auferstehen konnte, demgegenüber Thomas das erste, noch jungfräuliche Bekenntnis der Christenheit ablegte: »Mein Herr (kyrios) und mein Gott (theos)« (Joh 20,28).

Das Ergebnis der Verherrlichung nennt Swedenborg »das Göttlich-Menschliche« (Divinum Humanum). Es ist das nun vollständig angezogene oder angeeignete »Menschliche aus dem Vater« (Humanum ex patre, NJ 295), es ist »das verherrlichte Menschliche« (Humanum glorificatum, HG 5256, EO 962). Mit dieser Kernformel der Verherrlichungschristologie – »Divinum Humanum« (das Gottmenschliche) – will Swedenborg »die vollständige Vereinigung (plena Unitio) des Göttlichen und des Menschlichen« im Herrn zum Ausdruck bringen (LH 34).[376] Das Menschliche des nachösterlichen Herrn ist göttlich und somit ist es dem

---

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

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

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

Menschlichen eines anderen Menschen nicht mehr gleichartig.

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

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

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

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

> »Dass sie (die meisten in der Christenheit) das Göttliche und das Menschliche des Herrn in zwei Naturen (in binas naturas) unterschieden und sagten, der Herr sei Gott aus der Natur des Vaters und Mensch aus der Natur der Mutter, kam daher, weil sie nicht wussten, dass der Herr, als er sein Menschliches völlig verherrlichte, das Menschliche aus der Mutter ablegte und das Menschliche aus dem Vater anzog« (OE 183). »... sie (die Christen) teilen den Herrn gleichsam in zwei Personen, die sie Naturen nennen (distinguunt Dominum in binas quasi personas, quas vocant naturas)« (OE 807). »Die christliche Kirche verehrt zwar in der Liturgie (in externo cultu) das Menschliche des Herrn als das Göttliche, vor allem im heiligen Abendmahl ..., aber in ihrer Lehre macht sie sein Menschliches nicht zum Göttlichen, denn sie unterscheidet zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen Natur (distinguunt enim inter naturam Divinam et naturam humanam)« (HG 4692). »... der Mensch hat das Göttliche vom Menschlichen im Herrn getrennt und (ihn) in zwei Naturen (in binas naturas) unterschieden« (HG 10125).[377]

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

Man unterscheidet die immanente und die ökonomische Trinität, das heißt die von Ewigkeit her bestehende Wesenstrinität und die sich in der Heilsgeschichte manifestierende Offenbarungstrinität. Die neukirchliche Trinitätslehre ist im Kern eine des ökonomischen oder heilsgeschichtlichen Typs, denn Swedenborg schreibt: »Die Trinität bestand nicht vor der Erschaffung der Welt, sondern wurde für die Zeit nach der Menschwerdung Gottes vorgesehen und verwirklicht, und zwar im Herrn, unserem Gott, dem Erlöser und Heiland Jesus Christus.« (Überschrift WCR 170-171).[378]

Gleichwohl lassen sich bei Swedenborg Ansätze zu einer immanenten Trinität erkennen. Zwar lehnt er die Vorstellung eines Sohnes von Ewigkeit ausdrücklich ab (WCR 83, LH 19), aber eigentlich lehnt er nur das Element der Person innerhalb dieser Vorstellung ab. Wenn das klar ist, dass Gott dem Wesen und eben auch der Person nach Einer ist (WCR 2), dann ist auch für die neukirchliche Theologie die Rede von einem Sohn von Ewigkeit wieder möglich. So kann Swedenborg schreiben: »Der Sohn Gottes von Ewigkeit war das göttliche Wahre im Himmel.« (HH 86.5)[379]. Und an einer anderen Stelle formuliert er das so: »Der Sohn von Ewigkeit war das Göttlich-Menschliche von Ewigkeit, und das war das hervorgehende Göttliche, aus dem der Himmel sein Dasein hat, also das Göttliche, das den Himmel formt.« (De Athanasii Symbolo 62). Der prominente neutestamentliche Hintergrund all dieser Formulierungen ist natürlich der Logos des Johannesevangeliums. Ihn berücksichtigt Swedenborg, indem er schreibt: »JHWH Gott kam als das göttliche Wahre, als der Logos, herab ...« (WCR 85). Unter dem Logos ist das göttliche Wahre oder die göttliche Weisheit zu verstehen (WCR 85). Die traditions-

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

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

geschichtliche Analyse hat ergeben, dass der johanneische Logos über die alttestamentliche Sophia, das bedeutet Weisheit, bis zum Sprechen Gottes in Genesis 1 zurückreicht. Der Sohn von Ewigkeit ist so gesehen die Auswortung oder Ausformung des Unaussprechlichen, des Ewigen, des Namenlosen, er ist die Offenbarungsgestalt des unsichtbaren Gottes, die zugleich der Grund oder das Prinzipium aller Dinge ist und somit eben auch der Grund der neuen Schöpfung. Wenn Swedenborg schreibt: »Das Wesen Gottes ist die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit.« (Überschrift WCR 36-48), dann ist in dieser Aussage im Ansatz bereits wieder eine immanente Trinität enthalten.[380] Swedenborg greift somit die Wahrheitsmomente der altkirchlichen Theologie auf. Es geht ihm bei seiner Neufassung der Trinitätslehre eigentlich nur um die Überwindung der äußerst missverständlichen Rede von drei göttlichen Personen.[381]

Aus alledem folgt, die neue Kirche verlässt das gemeinsame Fundament der alten Kirchen. Sie verlässt das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum aus dem Jahre 381 nach Christus, »das bis in die Gegenwart hinein die ganze Christenheit eint wie kein zweites« (HDThG 1,209). Sie verlässt außerdem das Chalkedonense aus dem Jahre 451, das »für die orthodoxe, die katholische und die evangelische Kirche bis heute die verbindliche Lehrgrundlage bildet«[382]. Das neue Jerusalem wird auf einem neuen Fundament erbaut, auf der Erkenntnis der Einheit der Personen

---

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

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

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

und Naturen im Kyrios Jesus Christus.

3.2. Die Überwindung des lateinischen Erbes

3.2.1. Begriffsbestimmung

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

Augustin führte das Thema Gnade als das eine neue große Dogma ein, »das die Lehrentwicklung der abendländischen Kirche vom griechischen Osten unterscheidet und an dem sich das Abendland in der Reformationszeit kirchlich spaltet.« (HDThG 1,446). Augustin fasste das spätantike Kulturerbe zusammen und wurde zur Grundlage für das frühmittelalterliche Geistesleben. Sein überragender Einfluss erstreckte sich bis in die Zeit der Reformation, indem Luther Augustin als kirchliche Autorität außerordentlich schätzte und sich bei seiner Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre an ihm orientierte.[383] Gleichzeitig muss man sehen, dass sich Augustins Bedeutung auf die Westkirche beschränkte, im griechischen Osten hat er keine besondere Rolle gespielt. Daher können wir Augustin und selbstverständlich auch Luther als die beiden größten Repräsentanten des lateinischen Erbes ansehen.

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

---

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

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

3.2.2. Biblische Grundlagen

Die folgenden Bibelstellen richten unseren Blick auf einen scheinbar widersprüchlichen Befund. Der Erlanger Systematiker Friedrich Mildenberger hat ihn so beschrieben: »Es ist nicht leicht nachzuvollziehen, wenn man einerseits den Menschen auffordert, sich für das Angebot des Evangeliums zu entscheiden, und ihm dann im zweiten Satz erklärt, dass er zu einer solchen Entscheidung nicht fähig ist.«[384] Das sind zwar die Worte eines systematischen Theologen, gesprochen im Hinblick auf dogmatische Entwürfe, aber auch als Ausleger der Bibel kann man den Finger auf diese Paradoxie der biblischen Botschaft legen. Wir wollen das tun, uns dabei aber auf das Neue Testament beschränken.

Einerseits ruft es uns zur Tat auf. Nach Markus begann Jesus seine Verkündigung des Evangeliums Gottes mit den Worten: »Erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist das Reich Gottes. Kehrt um (tut Buße) und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15). Zwei Imperative! Der Mensch wird aufgefordert, umzukehren, seinem Leben eine neue Richtung zu geben und der Guten Botschaft sein Vertrauen zu schenken. Die Bergpredigt beendet Jesus mit den Worten: »Jeder, der diese meine Worte hört und danach handelt, ist einem klugen Manne gleich, der sein Haus auf Fels gebaut hat.« (Mt 7,24). Hören und Handeln sind hier ebenso untrennbar miteinander verwoben wie in dem von Luther ungeliebten Jakobusbrief: »Seid aber Täter des Wortes, nicht bloß Hörer, die sich selbst betrügen.« (Jak 1,22). Im Bild vom Weltgericht (Mt 25,31-46) spielt das Sola-fide keine Rolle, entscheidend sind die Werke. Und auch Paulus, der Kronzeuge der Rechtfertigungslehre, kennt das Gericht nach den Werken: »Denn wir alle müssen

[384] Friedrich Mildenberger, Heinrich Assel, Grundwissen der Dogmatik: Ein Arbeitsbuch, 1995, 150.

vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit ein jeder empfange, was seinen Taten entspricht, die er zu Lebzeiten getan hat, seien sie gut oder böse.« (2. Kor 5,10). »Denn nicht die, die das Gesetz hören, sind bei Gott gerecht, sondern diejenigen, die tun, was das Gesetz sagt, werden gerecht gesprochen werden.« (Röm 2,13). Nach dem Johannesevangelium gab der scheidende Jesus seiner Gemeinde ein neues Gebot mit auf den Weg: »Ein neues Gebot gebe ich euch: dass ihr einander liebt. Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger (Schüler) seid: Wenn ihr bei euch der Liebe Raum gebt.« (Joh 13,34). Darum gilt summa summarum: »Was nennt ihr mich Herr, Herr! und tut nicht, was ich sage?« (Lk 6,46).[385]

Andererseits geht aus dem Neuen Testament ebenso deutlich hervor, dass der Mensch auf dem spirituellen Weg ganz und gar aus dem Herrn lebt. Aus eigener Kraft kommt er nicht wirklich voran, im Gehen bleibt er stehen. Johannes der Täufer sagte: »Keiner kann sich etwas nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist.« (Joh 3,27). Und Jesus belehrte seine Jünger mit dem Bildwort vom Weinstock und den Reben: »Bleibt in mir, und ich bleibe in euch. Wie die Rebe aus sich heraus keine Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so könnt auch ihr es nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun.« (Joh 15,4f.)[386]. Die

---

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

386 Die Verwurzelung der Werke »in Gott« taucht auch in dem johanneischen Wort über das Wesen des Gerichts auf: »Dies aber ist das Gericht: Das Licht ist in die Welt gekommen, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse. Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht aufgedeckt werden. Wer aber tut, was der Wahrheit entspricht, kommt zum Licht,

geforderte Frucht ist nur aus dem Saft des göttlichen Geistes produzierbar, aus dem Pneuma. Bei Lukas finden wir ein drastisches Wort über den Stand des Dieners: »So sollt auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen ist, sagen: Unnütze Knechte sind wir; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.« (Lk 17,10)[387]. Dogmengeschichtlich sind einige Äußerungen des Paulus sehr wirksam geworden: »Es liegt also nicht an jemandes Wollen oder Mühen, sondern an Gott, der sein Erbarmen zeigt.« (Röm 9,16). »Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, zu seinem eigenen Wohlgefallen.« (Phil 2,13). »So halten wir nun fest, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.« (Röm 3,28).

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

3.2.3. Dogmengeschichtlicher Überblick

Anhand der Sünden- und Gnadenlehre Augustins möchte ich das Problem im dogmatischen Erbe der lateinischen Kirche umreißen, das von einem neukirchlichen Standpunkt aus so formuliert werden kann: Wie verhalten sich die göttliche Einwirkung (operatio)

damit offenbar wird, dass seine Werke in Gott (en theo) getan sind.« (Joh 3,19-21).

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

und die menschliche Mitwirkung (cooperatio) zueinander? Bei der Beantwortung dieser Frage steht Augustins Konzeption der Gnade im Mittelpunkt. Beginnen muss ich jedoch mit seiner Lehre von der Ursünde.

Sie basiert auf einer Fehlübersetzung von Römer 5,12, in welcher der Adam des Paradieses als die umfassende Einheit verstanden wurde, »in dem alle gesündigt haben (in quo omnes peccaverunt)«. Heute übersetzt man die griechische Wendung, die in Augustins Bibel mit »in quo« wiedergegeben war, mit »weil«, so dass Römer 5,12 heute so lautet: »Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.« Für Augustin aber waren wir alle jener eine Adam und haben »in ihm« gesündigt. Das ist die Sünde in der Ursprungssituation unseres geschichtlichen Dasein, Augustin nennt sie »peccatum originale« (Ursünde oder Ursprungssünde). Adams Zustand vor dem Fall war durch den uneingeschränkten Gebrauch des liberum arbitrium gekennzeichnet, der freien Entscheidung des Willens für das Gute oder das Böse. Von ihm war das »posse non peccare« aussagbar, die Fähigkeit, nicht zu sündigen. Nach dem Fall aber ist von ihm nur noch das »non posse non peccare« aussagbar, die Unfähigkeit, nicht zu sündigen.[388] Er unterliegt nun der »Notwendigkeit zu sündigen« (necessitas peccandi)[389]. Und die Menschheit insgesamt ist nun »eine Masse der Verlorenheit«

---

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

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

(massa perditionis)[390]. Wir werden sehen, dass Swedenborg diesen anthropologischen Pessimismus in gewisser Weise teilt. Wir werden uns dann aber die Frage stellen müssen, wie man von diesem sündhaften Haufen überhaupt noch eine Mitwirkung im Heilsgeschehen und somit einen freien Willen im religiösen, nicht bloß psychologischen Sinne aussagen kann.

Augustin konzipierte die Gnade als den absoluten Anfang des Heilsprozesses. »Die Gnade ist voraussetzungslos und wird ohne Bedingungen gegeben: das ist der Kernsatz der augustinischen Gnadenlehre.« [391] Die unbedingte Voraussetzungslosigkeit der Gnade kommt in ihrem Charakter als Geschenk zum Ausdruck. Die ebenso einprägsame wie berühmte Formulierung Augustins für diesen Sachverhalt lautet: »Gnade ist überhaupt keine Gnade, wenn sie nicht umsonst, das heißt ein Gnadengeschenk ist (Gratia vero, nisi gratis est, gratia non est)«[392] Im Lateinischen liegt hier ein Wortspiel mit gratia und gratis (Gnade und umsonst) vor. Die unbedingte Voraussetzungslosigkeit der augustinischen Gnade zeigt sich auch darin, dass sie allen denkbaren ersten Schritten seitens des Menschen vorausgeht. So geht sie erstens dem Glauben voraus. Augustin schreibt gegen Ende seines Lebens rückblickend: »Ich dachte (früher) irrtümlich, dass der Glaube, durch den wir an Gott glauben, nicht ein Geschenk Gottes sei, sondern in uns durch uns selbst«[393] Der Glaube also als Geschenk Gottes, gratis gegeben. So geht die Gnade zweitens auch jedem menschlichen Wollen voraus: »Gott selbst wirkt den Anfang, dass wir wollen, und wenn wir den Willen haben, vollendet er durch Mitwirken«[394]

> »Denn wenn ›Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen‹ nur deswegen gesagt ist, weil der Wille des Menschen allein nicht genügt, damit wir gerecht

390 De gratia Christi et de peccato originali 2,29,34
391 Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 1, 1985, 271
392 Enchiridion 28,107; vgl. Retractationes I,9,4: gratia ... gratis datur
393 De praedestinatione sanctorum 3,7
394 De gratia et libero arbitrio 17,33

> und richtig leben, es sei denn, uns würde durch das Erbarmen Gottes geholfen, dann kann man so argumentieren: Also liegt es nicht am Erbarmen Gottes, sondern am Wollen des Menschen, da das Erbarmen Gottes allein nicht genügt, wenn nicht die Zustimmung unseres Willens hinzukommt. Jedoch ist es klar, daß wir umsonst Wollen, wenn sich Gott nicht erbarmt; aber ich weiß nicht, wie man sagen könnte, Gott erbarme sich umsonst, wenn wir nicht wollen. Wenn Gott sich nämlich erbarmt, wollen wir auch. Folglich fällt es auch unter das Erbarmen Gottes, daß wir wollen.«[395]

Die Gnade wird im Denken Augustins zu einem absolutistischen Gönner, für den die Menschen nur noch Spielfiguren sind im seinem Himmel-und-Hölle-Spiel. Der dunkle Schatten einer solchen Gnadenlehre ist die Prädestinationslehre. So ließ denn auch Augustin seine Gnadenlehre ganz in der Prädestinationslehre aufgehen.[396] Gnade in ihrer vollkommenen Unverdientheit ist nichts anderes als Prädestination:

> »Zwischen Gnade und Prädestination besteht nur dieser Unterschied, daß die Prädestination die Vorbereitung der Gnade, die Gnade aber das Geschenk selbst ist (Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio).«[397]

Im 16. Jahrhundert entbrannte erneut ein Streit um die Gnade. Im Mittelpunkt diesmal stand der Wittenberger Theologieprofessor und Augustiner Martin Luther. Im Zusammenhang seiner Lehre von der Rechtfertigung des Menschen sola gratia (allein aus Gnade), sola fide (allein durch den Glauben) begegnen uns erneut die augustinischen Elemente, der Geschenkcharakter der Gnade, die Aufhebung des freien Willens und die Prädestinationslehre. In

---

395 De diversis quaestionibus ad Simplicianum I q. II 12

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

397 De praedestinatione sanctorum 10,19; HDThG 1,461

seinem Selbstzeugnis von 1545 charakterisiert Luther die »Gerechtigkeit Gottes«, die passive, die rechtfertigende, als »das Geschenk der Gnade Gottes«:

> »Ich begann, die Gerechtigkeit Gottes als die zu verstehen, in der der Gerechte durch das Geschenk der Gnade Gottes lebt, nämlich aus Glauben, und dass die Meinung diese ist: durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart, nämlich die ›passive‹ Gerechtigkeit, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: der Gerechte lebt aus Glauben.«[398]

Starke Gnade verursacht Auszehrung des freien Willens. Diesem Gesetz konnte sich auch Luther nicht entziehen. Es blieb dem Humanisten Erasmus von Rotterdam vorbehalten, »alle zweitrangigen Fragen beiseite zu lassen und ausschließlich das Problem von Gnade und Willensfreiheit zu erörtern, von dem auch Luther der Meinung war, daß es sich hier um den Kern der Dinge handle.« (HDThG 2,34). In der Auseinandersetzung mit Erasmus lehnt Luther jegliche Freiheit des Willens ab. Er verglich in Aufnahme und Abwandlung eines alten Bildes den menschlichen Willen mit einem Lasttier: »Wenn Gott darauf sitzt, will es und geht es, wohin Gott will ... Wenn Satan darauf sitzt, will es und geht es, wohin Satan will, und es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, es festzuhalten und in Besitz zu nehmen.«[399] Und so ist es denn auch keine Überraschung mehr, dass Luther in »De servo arbitrio« »eine schroffe Prädestinationslehre« vertreten hat.[400]

---

398 Martin Luther, Vorrede zum 1. Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften (1545), in: WA 54, 186, 5-13. Im »Selbstzeugnis« äußert Luther auch, dass er nach seiner Entdeckung Augustins Schrift »De spiritu et littera« gelesen und dort wider Erwarten gefunden habe, dass Augustin die Gerechtigkeit Gottes ähnlich versteht (HDThG 2,20).

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

400 »Luther hatte vor allem in ›De servo arbitrio‹ einerseits vor der Beschäftigung mit den Geheimnissen der Gottheit gewarnt, andererseits jedoch eine schroffe Prädestinationslehre vertreten ...« (HDThG 2,134). »Die Verbin-

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

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

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

---

dung der Gnade mit dem Alles-Wirken Gottes bildet den Ausgangspunkt für die vor allem in ›De servo arbitrio‹ dargelegten Gedanken Luthers über die Prädestination.« (Bengt Hägglund, Geschichte der Theologie: Ein Abriß, 1993, 179).

3.2.4. Neukirchliche Akzente

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

> »Der Mensch aus sich (homo ex se) ist nichts als böse.« (HG 8480). »Der Mensch aus sich (homo ex se) ist eine Hölle.« (HG 9937). »Das Eigene (= die Ichstruktur) des Menschen (proprium hominis) ist nichts als böse.« (HG 8943). »Denn es ist sein Erbböses (malum hereditarium).« (HH 558). »Der ganze Mensch (totus homo) ist aus lauter Begierden und infolgedessen auch aus lauter Falschheiten zusammengesetzt.« (HG 59). »Der Mensch ist nichts als böse, er ist eine Zusammenballung von Bösem (congeries malorum), sein ganzer Wille ist nur böse.« (HG 987).[401]

Swedenborg hat die Idee einer »Erbsünde« im Prinzip übernommen. Das belegen Aussagen wie die folgende: »In der Kirche weiß man (in ecclesia notum est), dass jeder Mensch mit dem Hang zum Bösen geboren wird, weshalb er vom Mutterleib an nichts als böse ist.« (WCR 520). Swedenborg hat an der herkömmlichen Erbsündenlehre allerdings ein paar bedeutsame Korrekturen vorgenommen. Diese macht man sich am besten anhand des terminologischen Wechsels klar, der darin besteht, dass Swedenborg statt von »peccatum originale« (Ursünde) von »malum hereditarium«

---

401 Dieser anthropologische Pessimismus kommt beim »modernen« Menschen natürlich nicht gut an. Er hört lieber, was ihm Arno Plack im Geiste Rousseaus sagt: Die Gesellschaft sei das Böse, sie entstelle den Menschen, mache ihn krank und aggressiv. Daher müsse sie so verändert werden, dass sich die ursprüngliche Natur des Menschen, »die ja nicht böse sein kann«, ungehinderter als jetzt entfalten kann (vgl. Die Gesellschaft und das Böse, 1977, 339). Der Auslagerung des Bösen aus dem anthropologischen in den soziologischen Raum entspricht es, dass »böse« als Urteil über Menschen vermieden wird. Die Baseler Philosophieprofessorin Annemarie Pieper stellt fest: »Es fällt auf, dass wir in unseren alltagssprachlichen Urteilen über Menschen und Handlungen das Wort böse selten verwenden. Stattdessen sagen wir lieber, X habe *falsch* gehandelt, oder schreiben Z einen *schlechten* Charakter zu.« (Gut und Böse, 2002, 11).

(Erbböse) spricht.[402] Der Wechsel von »Sünde« auf »das Böse« hängt mit dem Tatcharakter von Sünde zusammen: »Sündigen bedeutet das Böse und Falsche mit innerer Beteiligung und aus dem Willen tun und denken« (HG 8925). Mit dem Erbbösen hingegen ist die Vorstellung des Tuns nicht unmittelbar verbunden: »Nur wenige wissen, was das Erbböse ist. Man meint, es sei das Tun des Bösen, es ist aber das Wollen und von daher das Denken des Bösen.« (HG 4317). Das Böse und die Sünde sind also unterschieden wie Potentialität und Aktualität.[403] Deswegen wird auch niemand aufgrund des angeborenen Bösen zur Verantwortung gezogen: »Niemand erduldet im anderen Leben wegen seines Erbbösen eine Strafe oder Qual, sondern wegen des Tatbösen (actualia mala), das er selbst begangen hat.« (HG 966).[404] Der Wechsel von »originale« auf »hereditarium« ist ebenfalls leicht nachvollziehbar. Da der Adam der Genesis für Swedenborg nicht der erste Mensch war, sondern die älteste Kirche, konnte er die Sünde natürlich nicht auf eine Tat des ersten Menschen zurückführen. Gleichwohl lehrt auch Swedenborg, dass das angeborene Böse über die Eltern, die Großeltern usw. in einer langen Kette bis auf fernste Vorfahren zurückgeht.

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

Swedenborg setzt also in der Gegenwart ein und geht von da aus

---

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

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

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

zurück. Herkömmlicherweise setzt man in der Vergangenheit bzw. im Garten Eden ein, von wo aus die Ursünde durch alle Zeiten und Generationen weitergegeben wird. Doch auch Swedenborg kommt mit seiner Betrachtungsweise letztlich in einer Urzeit an, in der Zeit der ältesten Kirche.[405] Dort ist die Verdorbenheit des menschlichen Willens entstanden.

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

Mit dem Wechsel von »Sünde« auf »das Böse« ist die Lokalisation des angeborenen Übels in der Hemisphäre des Wollens verbunden. In diesem Bereich ist der Mensch durch und durch korrumpiert. In dem anderen Bereich seines Humanums, dem der intellektuellen Ansprechbarkeit, ist der Mensch aber noch relativ intakt. Deswegen kann er über den Intellekt ein neues Denken aufnehmen und zu einem vom Verstand geformten Willen gelangen. Für diese Möglichkeit der Erneuerung hat Swedenborg den Begriff »reformatio« geprägt, Umgestaltung der menschlichen Persönlichkeit durch den Verstand. Deswegen gibt es das Wort, damit uns Gott auf diesem Wege im Wort entgegenkommen kann.

> Zur Erläuterung dieser Neugestaltung (reformatio) aus dem Verstand mögen die folgenden Stellen dienlich sein: »Im Men-

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

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

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

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

Mit Blick auf den von Augustin hergestellten Zusammenhang von

gratia und gratis (Gnade und umsonst) ist es bemerkenswert, dass auch nach Swedenborg dem Menschen alles umsonst gegeben wird:

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

Der Begriff »Gnade« steht bei Swedenborg allerdings nicht so sehr im Mittelpunkt wie in der Tradition. Zu seinem Bild vom Menschen, in dem Termini wie »receptaculum« (das Aufnahmende) oder »vas« (Gefäß) dominieren, passt der Begriff »Einfluss« (influxus) bedeutend besser.[406] Dennoch begegnet uns bei ihm Gnade und zwar mit einer spezifischen Bedeutung, die sie im Wortpaar Gnade und Barmherzigkeit erhält. Gnade ist das unverdiente Angebot der göttlichen Weisheit für die gefallene Welt und Barmherzigkeit das unverdiente Angebot der göttlichen Liebe für sie. Weisheit oder Licht und Liebe oder Wärme sind in der Wahrnehmung der erlösungsbedürftigen Menschen reine Gnade und pure Barmherzigkeit.[407] Was wäre das Gefäß, wenn es nichts

---

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

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

gäbe, das ihm die Erfüllung seines Schreis nach Leben schenken könnte?

Der Herr als die Fülle und ihm gegenüber der Mensch als die reine Empfänglichkeit, diese Anschauung schließt bei Swedenborg keineswegs die Vorstellung einer menschlichen Mitwirkung aus.[408]

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

---

auch alsogleich den gerechten Anteil des Lichtes hinzu, und das ist ein Geschenk und heißt Gnade« (HGt 1,4,7).

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

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

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

Swedenborg verweist in diesem Zusammenhang auf die zweite Tafel der Zehn Gebote, die nur Verbote enthält (du sollst nicht ...).[409] Daraus schließt er, dass dem Menschen weniger die Fähigkeit eigen ist, das Gute zu tun, denn das ist eine Schöpfung Gottes im Menschen, wohl aber die Fähigkeit, das Böse seiner egoistischen Wesensart nicht zu praktizieren. Dieser Ansatz prägt auch Swedenborgs Lebenslehre, denn ihre einleitenden drei

---

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

Grundsätze lauten: 1. »Alle Religion ist eine Angelegenheit des Lebens, und gelebte Religion besteht im Tun des Guten.« (LL 1-8). 2. »Niemand kann Gutes, das wirklich gut ist, aus sich heraus tun.« (LL 9-17). 3. »Inwieweit der Mensch aber vor dem Bösen flieht, und zwar weil es Sünde ist, insoweit tut er das Gute nicht aus sich, sondern aus dem Herrn.« (LL 18-31). Das Gute ist also nie ein unmittelbarer, sondern immer nur ein mittelbarer Entwurf. Deswegen ist die spirituelle Waschung die notwendige Voraussetzung für den Erwerb des leuchtenden Gewandes.[410]

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

> Der Herr kommt dem äußeren Menschen durch das äußere Wort entgegen. Daher können wir in der äußeren Schriftoffenbarung den Beginn des Heilsweges erblicken, auf dem der Mensch zunächst allem Anschein nach aus eigener Kraft unterwegs ist. Schon Paulus schrieb der römischen Gemeinde: »Also kommt der Glaube aus dem Gehörten, das Gehörte aber durch das Wort Christi.« (Röm 10,17). Nach Swedenborg geschieht die Vorbereitung durch den Erwerb von Kenntnissen über Gott und die göttlichen Dinge: »Nach der göttlichen Ordnung soll sich der Mensch selber zur Aufnahme Gottes vorbereiten, und je wie er das tut, geht Gott in ihn ein wie in seine Wohnstätte und sein Haus. Die Vorbereitung (praeparatio) erfolgt durch die Kenntnisse über Gott und über die geistigen Dinge der Kirche (per cognitiones de Deo et de spiritualibus quae ecclesiae)

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

> und somit durch Einsicht und Weisheit.« (WCR 89). Die Glaubensüberzeugungen wollen freilich nicht in sich selbst zirkulieren, sondern in den Geist und schließlich in die Tat der Liebe übergehen. So ist die bejahende Komponente am Ende als ein spirituelles Viergestirn beschreibbar, bestehend aus dem Kyrios, dem Glauben, der Nächstenliebe und den guten Werken: »Jeder Christ, der das Wort eifrig durchforscht, weiß, anerkennt und sieht, dass Gott, die Nächstenliebe und der Glaube die drei kirchlichen Universalien sind, weil sie die universellen Heilsmittel (media salutis) sind.« (WCR 722). Zu diesen dreien tritt abschließend die Erdung durch die Werke hinzu: »Nächstenliebe und Glaube sind in den guten Werken beisammen.« (Überschrift WCR 373-377).

Das Begriffspaar Einwirkung und Mitwirkung (operatio und cooperatio) steht mit einem anderen Begriffspaar in einem inneren Zusammenhang, nämlich mit Einfluss und Ausfluss (influxus und effluxus). Und mit der Vorstellung eines Einflusses ist dann natürlich aufs Engste diejenige vom Menschen als einem »Organismus zur Aufnahme des Lebens (organum recipiens vitae)« (EO 875) verbunden. Das Humanum als solches wird in dieser Schau also auf die totale Rezeptivität beschränkt, wobei diese Beschränkung andererseits totale Offenheit bis hin zur Empfängnis des Göttlichen in der Gestalt des Göttlich-Menschlichen bedeutet.[411]

---

411 »Adam«, das hebräische Wort für Mensch, wird im sogenannten zweiten Schöpfungsbericht, Genesis 2, mit »Adamah«, dem hebräischen Wort für Erdboden, in Verbindung gebracht. Gleiches gilt für die lateinische Sprache, in der homo (Mensch) und humus (Erdboden) aufeinander bezogen sind. Mit dem Erdboden ist die Vorstellung des Aufnehmens untrennbar verbunden: »Der Erdboden (humus) ist das Aufnehmende (receptaculum) des Wahren« (HG 6135). Das heißt: Der Mensch kommt zu sich selbst, zur reinsten und höchsten Erkenntnis seiner selbst, wenn er sich in seiner totalen Rezeptivität erkennt. Zu homo (Erdling) und humus (Erdboden) muss noch humiliatio hinzugefügt werden, die verinnerlichte Anerkennung, ein irdisch-rezeptives Gebilde zu sein. Swedenborg fasst das Wesen der humiliatio so: »Die demütige Erniedrigung (humiliatio) besteht darin, dass das Erdgebilde Mensch anerkennt, dass es als solches nichts Lebendes und nichts Gutes hat, sondern alles bei ihm Totes, ja Leichenartiges ist, und dass es dann auch anerkennt, dass vom Herrn alles

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

> »Ein allgemeingültiges Gesetz besagt, dass sich der Einfluss (influxus) nach dem Ausfluss (effluxus) richtet und dass, wenn der Ausfluss gehemmt wird, auch der Einfluss gehemmt wird. Durch den inneren Menschen findet der Einfluss des Guten und Wahren vom Herrn statt. Durch den äußeren soll der Ausfluss stattfinden, und zwar in das Leben, das heißt in die Übung der praxisorientierten Liebe (exercitio charitatis). Wenn dieser Ausfluss erfolgt, dann ist auch ein unaufhörlicher Einfluss vom Himmel vorhanden, das heißt durch den Himmel vom Herrn. Wenn aber dieser Ausfluss nicht erfolgt, wenn stattdessen im äußeren oder natürlichen Menschen ein Widerstand vorliegt, das heißt Böses und Falsches, welches das einfließende Gute zerreißt und auslöscht, dann folgt aus dem oben erwähnten allgemeingültigen Gesetz, dass sich der Einfluss nach dem Ausfluss richtet, dass sich also der Einfluss des Guten zurückzieht und somit das Innere, durch das dieser Einfluss hindurchgeht, verschlossen wird.« (HG 5828)[412].

Lebende und alles Gute kommt« (HG 1153). So verstanden ist die demütige Selbsterniedrigung »der Inbegriff der Kultivierung des Göttlichen (essentiale cultus Divini)« (HG 8275). Der scholastische Mystiker Meister Eckehart stellte einen ähnlichen Zusammenhang her: »›Mensch‹ in der eigenen Bedeutung des Wortes im Lateinischen bedeutet in einem Sinne den, der sich mit allem, was er ist und was sein ist, unter Gott beugt und fügt und aufwärts Gott anschaut, nicht das Seine, das er hinter, unter, neben sich weiß. Dies ist volle und eigentliche Demut; diesen Namen hat er von der Erde.« (EQ 145,31ff.). Auch bei Jakob Lorber erscheint die Demut, die dienende Gesinnung, als die dem Wesen des Menschen am meisten entsprechende Haltung und somit als der Inbegriff dessen, was der Mensch imstande ist, Gott zu geben: Die Demut ist »jedes Menschen Eigentum«. »Diese kann und darf Ich niemandem geben, sondern ... nur lehren und begehren. Das ist der Acker, da Ich ernten will, da Ich nicht säe und den eigentlichen Samen streue in das Erdreich – und doch ernten will! Die Demut ist das einzige, das ihr Mir geben könnet, ohne es eigentlich vorher von Mir empfangen zu haben.« (HGt 2,11,10-12).

412 Vgl. auch die schöne Formulierung: »Das Göttliche fließt nicht weiter ein, als der Mensch den Weg ebnet oder die Tür öffnet.« (WCR 34). Oder: »Es ist ein Gesetz der Ordnung, dass Gott insoweit an den Menschen herantritt

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

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

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

Swedenborg unterscheidet die »causa principalis«, die grundursächliche oder schlechterdings grundlegende Ursache, und die »causa instrumentalis«, die werkzeugliche oder verwirklichende

---

und sich ihm nähert, inwieweit der Mensch seinerseits an Gott herantritt und sich ihm nähert, was er ganz wie von sich aus (sicut a se) tun soll. In der Mitte des Weges verbindet Gott sich dann mit ihm.« (WCR 89).

Ursache.[413] Und im Anschluss daran macht er darauf aufmerksam, dass die verwirklichende Ursache ganz und gar unter dem Eindruck lebt, die grundlegende oder eigentliche Ursache zu sein. Das ist ein psychologisches Erleben, das aber nicht das tatsächliche Verhältnis abbildet. Solche Scheinwahrheiten gibt es überall in der phänomenologischen Welt. Das eindrücklichste Beispiel ist vielleicht der tägliche Aufgang der Sonne, der ebenfalls nicht das tatsächliche Verhältnis abbildet, gleichwohl aber unsere irdische Lebenswirklichkeit bestimmt.

Diese beiden Ursachen verschmelzen im menschlichen Erleben gleichsam zu einer einzigen Ursache, weswegen es so schwer ist, das tatsächliche Verhältnis begrifflich aufzuklären[414]. Was in

---

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

414 »Der erste Zustand aller, die umgebildet und geistig werden« besteht darin, »dass sie nicht glauben, sie werden vom Herrn umgebildet, sondern von sich selbst. Sie glauben folglich, das Wollen des Guten und das Denken des Wahren sei ganz und gar ihre eigene Leistung. In diesem Zustand werden sie vom Herrn vorläufig auch belassen, weil sie sonst nicht umgebildet werden könnten. Wenn man ihnen nämlich, bevor sie wiedergeboren sind, sagt, dass sie nichts Gutes aus sich tun und nichts Wahres aus sich denken können, dann würden sie entweder dem Irrtum verfallen, dass man auf den Einfluss in den Willen und in das Denken warten müsse, und wenn er ausbleibe, dann brauche man selber nichts unternehmen« oder sie würden anderen, ähnlich gelagerten Irrtümern verfallen (HG 2946). Weil also jeder Wanderer in das Reich des Lichts anfangs aufgrund seines noch völlig

Wahrheit übereinander auf zwei Ebenen vor sich geht, das kommt dem Menschen auf einer Ebene, nämlich auf seiner zur Erscheinung.

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

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

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

---

unwiedergeborenen Zustandes meint, er könne das Ziel aus eigener Kraft erreichen, wenn er nur nach den Geboten lebe, deswegen ist es so schwer, operatio und cooperatio rein nur begrifflich zu differenzieren. Auch die Neuoffenbarung durch Jakob Lorber betont, dass »kein Mensch aus sich etwas Gutes zu wirken vermag« und führt dann im Hinblick auf die Unterscheidung der beiden Wirksphären aus: »Wenn ein Mensch das nicht einsieht und begreift, so ist er für sich auch soviel wie nichts, und es ist bei ihm von einer Selbständigkeit noch lange keine Rede, weil er zwischen seinem eigenen Wirken und dem Wirken Gottes in ihm und durch ihn noch nicht unterscheidet und beides als ein und dasselbe fühlt und betrachtet; nur dann erst tritt der Mensch in den Kreis der Lebensselbständigkeit, so er es wahrnimmt, daß sein eigenes Lebenswirken ein eitel nichtiges ist und nur das göttliche Wirken in ihm allein gut ist.« (GEJ 6,144,4).

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

> »Die Prädestination ist eine Ausgeburt des Glaubens der heutigen Kirche, weil sie aus dem Glauben an das absolute Unvermögen und den unfreien Willen in geistigen Dingen entspringt ...« (WCR 486). »Die göttliche Vorsehung kennt nur eine Prädestination zum Himmel« (GV 324). »Eine andere Prädestination als zum Himmel« widerspricht sowohl der göttlichen Liebe als auch der göttlichen Weisheit (GV 330).[415]

4. Resümee und Ausbau der neukirchlichen Theologie

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

> »Das Schicksal der christlichen Kirche gleicht dem Los eines Schiffes mit kostbarer Ladung, das gleich nach der Ausfahrt aus dem Hafen von furchtbaren Stürmen geschüttelt wurde und bald darauf Schiffbruch erlitt und auf den Meeresgrund sank, wo seine wertvollen Waren dem Wasser und den Fischen zum Opfer fielen.« (WCR 378)[416]

---

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

416 Siehe auch Ernst Benz: »Allen diesen Vorgängern gegenüber zeichnet sich Swedenborgs Kritik durch eine besondere Radikalität aus: nach seinem prophetischen Urteil hat der Verfall des Christentums bereits in der

Meine Ausführungen sollten gezeigt haben, worauf sich dieses Urteil stützt. Wir haben gesehen: Der Sündenfall der griechischen Ostkirche fand in der Lehre von Gott statt, das heißt in der Bearbeitung des Vater-Sohn-Verhältnisses. Der Sündenfall der lateinischen Westkirche hingegen in der Lehre vom Menschen, das heißt in der Bearbeitung des Gott-Mensch-Verhältnisses. »In dem einen Fall handelt es sich um das Verhältnis zwischen Christi göttlicher und menschlicher Natur, im anderen Fall um das Verhältnis zwischen Gottes Gnade und dem freien Willen des Menschen.«[417] Bei aller Unterschiedlichkeit der Thematik ging es im Osten und im Westen jeweils um ein Verhältnis, wobei der eine Pol das Göttliche und der andere das Menschliche war. Und in beiden Fällen gelang es nicht, die Vereinigung bzw. Verbindung der beiden Pole zu denken.

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

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

---

ältesten Epoche der christlichen Kirche eingesetzt.« (Emanuel Swedenborg: Naturforscher und Seher, 1969, 473).

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

Spiegel, der Ort des Gewahrwerdens einer neuen Religion, die uns das Erwachen des menschlichen Bewusstseins in der vollendeten Gemeinschaft mit dem göttlichen bringen wird.

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

Diese Reformation im Kernbestand des antiken Erbes wirkt sich selbstverständlich auch auf all die übrigen Felder der Lehrbildung umstrukturierend aus. Swedenborg bringt diesen Gedanken mit den folgenden Worten zum Ausdruck: »Von einer richtigen Gottesvorstellung hängt das ganze theologische System geradeso ab wie eine Kette von ihrem obersten Ring« (WCR 163).[418] Daher wäre nun ausgehend von den oben genannten Prinzipien mit dem Umbau der gesamten Theologie zu beginnen. Doch die Bewältigung dieser Aufgabe muss künftigen Arbeiten vorbehalten bleiben.

2. Oktober 2010

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

Literaturverzeichnis

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, herausgegeben von Carl Andresen, Band 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1982, 1980, 1984

Wolfgang Braunfels, Die Heilige Dreifaltigkeit, Düsseldorf 1954

Franz Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg im Breisgau 2006

Helmut Fischer, Von Jesus zur Christusikone, Petersberg 2005

Bengt Hägglund, Geschichte der Theologie: Ein Abriß, Gütersloh 1993

Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Band 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1995, 1999

Wilfried Joest, Dogmatik, Band 1: Die Wirklichkeit Gottes, Band 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1995-1996

Ulrich Kühn, Christologie, Göttingen 2003

Rochus Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, Göttingen 2008

Bernhard Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1986

Jesus Christus: Materialien zur Theologie für eine neue Kirche, herausgegeben von Thomas Noack, Zürich 2007

Thomas Noack, Wolfhart Pannenbergs Rekonstruktion der Entwicklung der Trinitätslehre in der alten Kirche, Zürich 2011

Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau 1981

Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bände 1 bis 3, Göttingen 1988, 1991, 1993

Emanuel Swedenborg, Die Wahre Christliche Religion, Bände 1 bis 4, neu übertragen von Friedemann Horn, Zürich, ohne Jahresangabe

Swedenborg Verlag ISBN 978-3-85927-098-5



Kyriologie ist die Lehre vom Herrn, griechisch vom Kyrios Jesus Christus. Sie beinhaltet – klassisch-dogmengeschichtlich gesprochen – die Trinitätslehre und die Christologie. Der Autor entfaltet diese Lehre in der Tradition des schwedischen Theologen Emanuel Swedenborg.

Zu beachten ist, dass es sich hier um gesammelte Aufsätze handelt, nicht um eine systematisch-theologische Darstellung aus *einem* Guss. Das angestrebte Ziel ist jedoch eine Theologie des neuen Jerusalems für das 21. Jahrhundert.