

Swedenborg als Rationalist

1. Vorspiel im Himmel

In seinem Alterswerk, der *Wahren Christlichen Religion*, die 1771 ein Jahr vor seinem Tod in Amsterdam herausgegeben wurde, notierte Emanuel Swedenborg ein *memorable*, ein denkwürdiges Ereignis, das er in der Geisterwelt erlebt haben will. Nachdem er den Herrn darum gebeten hatte, erschienen ihm jeweils drei Schüler von Aristoteles, Descartes und Leibniz. Im Hintergrund hielten sich drei Männer mit Lorbeerkränzen auf, und infolge einer Wahrnehmung, die vom Himmel in ihn einfluss, erkannte er, dass die Meister der Schulen selbst anwesend waren, ja hinter Leibniz sei sogar jemand zu sehen gewesen, der sich am Saum des Hannoveraner Philosophen festhielt, und es sei Swedenborg mitgeteilt worden, dass es sich dabei um niemand anderen handele als um Christian Wolff. Während sich die drei Philosophen jedoch in Schweigen hüllten, brach ein offener Disput zwischen ihren neun Schülern aus, und zwar in der Frage des Verkehrs zwischen Körper und Seele, des *commercium corporis et animae*. Die Aristoteliker beharrten darauf, dass die Objekte der Wahrnehmung durch die Sinne in die Seele einfließen, und proklamierten einen Einfluss der Natur, einen *influxus physicus*. Diese Behauptung wiesen die Cartesianer als bloßen Schein zurück. Der Seele müsse das Primat zuerkannt werden, sie nehme die Objekte wahr und wirke die Empfindung, nicht das körperliche Organ. Im Gegensatz zu den Aristotelikern behaupteten sie einen geistigen Einfluss der Seele auf den Körper und bezeichneten diesen als okkasionalen oder *influxus spiritualis*. Die Schüler Leibnizens wiederum suchten zwischen diesen beiden gegensätzlichen Ansätzen zu vermitteln, indem sie sowohl einen Einfluss des Körpers auf die Seele als auch umgekehrt der Seele in den Körper abwiesen. Vielmehr handele es sich um ein harmonierendes und augenblickliches Zusammenwirken, um eine *harmonia praestabilita*, von Ewigkeit her vom Schöpfer eingerichtet. Nach diesen knappen Darlegungen der Philosophenschüler erschien ein Geist, der die Anwesenden so verwirrte, dass sie gemeinsam beschlossen, ihren Streit per Los entscheiden zu lassen. Jede Gruppe schrieb ihren Vorschlag auf einen Zettel. Einer zog das Los „geistiger Einfluss“. Danach erschien ein Engel, der sie informierte, dass diese Entscheidung keinesfalls zufällig gefallen sei. Sie sei so vorgesehen gewesen. Die Wahrheit selbst habe sich dabei gezeigt.¹

¹ Vgl. Swedenborg, Emanuel, *Vera christiana religio*, continens universam theologiam novae ecclesiae a Domino apud Daniele VII. 7, 13–14 et in Apocalypsi XXI, 1.2 praedictae. Amstelodami 1771, deutsch: *Die wahre christliche Religion*. 4 Bde. Zürich 1960 [im Folgenden

Diese Begebenheit in der Geisterwelt verdient in verschiedener Hinsicht eine Auswertung:

- Bemerkenswert ist, dass der Geisterseher Swedenborg 25 Jahre nach dem Abbruch seiner naturwissenschaftlich-philosophischen Laufbahn immer noch mit den Themen der zeitgenössischen Philosophie hantierte. Das Beispiel zeigt, dass seine Sicht des Universums, bestehend aus Geisterwelt und natürlicher Welt, eng mit der Leib-Seele-Problematik der rationalistischen Philosophie in der Epoche von Descartes bis Wolff zusammenhing.
- Die Schlichtung philosophischer Streitfragen wird himmlisch vollzogen. Swedenborg will seine philosophisch erarbeitete Position himmlisch legitimieren, also durch die Instanzen lizensieren lassen, die seinem eigenen philosophischen System entsprungen sind.
- Der zitierte Streit in der Geisterwelt über das *commercium corporis et animae* verdeutlicht Swedenborgs eigene Entwicklung. War er in seiner vorvisionären Phase an diesem Punkt explizit ein Anhänger von Leibniz und Wolff gewesen, so hatte er sich in seiner erleuchteten Phase von ihnen abgewandt und einen Cartesianismus vorgezogen, den er allerdings wesentlich modifizierte.²
- Das genannte Beispiel zeigt gleichzeitig, wie Swedenborg mit seinen Quellen umging. Es liegt auf der Hand, dass bei den von ihm genannten Modellen des *commercium corporis et animae* bereits Interpretationen und Modifikationen vorliegen. So ist der aristotelische *influxus physicus* zeitgenössisch nicht nur in einer Richtung verstanden worden, sondern als ein wechselseitiger Einfluss. Swedenborg wusste das, er hatte es zweieinhalb Jahrzehnte zuvor selbst in den Quellen studiert.³ Ebenso wenig kann im cartesianischen Okkasionalismus ohne weiteres von einem *influxus spiritualis* in der von Swedenborg dargestellten

VCR], 696. Die genannte Stelle ist bereits enthalten in: Ders., *De Commercio Animae et Corporis quod creditur fieri vel per Influxum physicum, vel per Influxum spiritualem, vel per Harmoniam praestabilitam*. Londoni 1769, deutsch: *Der Verkehr zwischen Seele und Körper*, der wie man glaubt, stattfindet, entweder durch natürlichen Einfluß oder durch geistigen Einfluß oder durch vorherbestimmte Harmonie. Berlin 1925, 18–19 [im Folgenden: Com]. Beim Zitieren von Swedenborgs Werken wird, wenn nicht anders angegeben, nicht auf Seiten, sondern auf Nummern verwiesen.

² Vgl. Jonsson, Inge, *A drama of creation. Sources and influences in Swedenborg's Worship and love of God*. West Chester 2004, S. 158, 172.

³ Vgl. Wolff, Christian, *Psychologia Rationalis Methodo Scientifica Pertractata: qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur*. Editio nova priori emendatior. Frankfurt / Leipzig 1740, § 559f., in: Swedenborg, Emanuel, *A Philosopher's Note Book. Excerpts from Philosophical Writers and from the Sacred Scriptures on a variety of Philosophical Subjects; together with some Reflections, and Sundry Notes and Memoranda*. Philadelphia 1931 [fortan: PhN], S. 193; Bilfinger, Georg Bernhard, *De harmonia animi et corporis humani, maxime praestabilita, ex mente illustris Leibnitii commentatio hypothetica*. Francofurti / Lipsiae 1741, §§ 24–26, in PhN 189f.

Weise die Rede sein.⁴ Die beiden Substanzen Körper und Geist liegen vielmehr so weit auseinander, dass nur der Eingriff Gottes für ihr Zusammenwirken sorgen kann.⁵ Das Stichwort *influxus spiritualis* weist hingegen auf eine spezielle Note Swedenborgs hin, die sich neben anderen Autoren vor allem aus Nicolas Malebranche speist, wie noch zu zeigen ist. Sie dient als Grundlage für Swedenborgs Geisterwelt und wird an den cartesianischen Okkasionalismus lediglich angebunden, um eine prästabilisierte Harmonie zu vermeiden und eine neuplatonische Emanationsvorstellung anzukoppeln. Aber auch Leibniz' prästabilisierte Harmonie wird von Swedenborg nur verkürzt wiedergegeben, wenn unerwähnt bleibt, dass die Einheit von Körper und Geist nach Leibniz von Beginn der Schöpfung an besteht, das immer wieder geschehende Wunder bei Descartes also auf den Zeitpunkt der Schöpfung zurückverlegt worden ist.⁶

Man wird sich also davor hüten müssen, eine Eigentlichkeit, eine ursprüngliche Identität oder eine ‚richtige‘ Lehre hinter den von Swedenborg zitierten Konzeptionen finden zu wollen. Dessen ungeachtet bleibt aber die Verwurzelung seines Ansatzes in den klassischen und zeitgenössischen Autoren eindrucklich. Im Folgenden kann es nicht um den Nachweis gehen, ob Swedenborg seine rationalistischen Gewährsmänner ‚richtig‘ verstanden hat. Es wird vielmehr zu rekonstruieren sein, wie er mit ihren Texten umging und die darin behandelten Gegenstände zu einem eigenen System kompilierte und kreativ modifizierte. Schließlich wird zu fragen sein, inwieweit Swedenborgs selbst inszenierte Verortung in der zeitgenössischen philosophischen Diskussion ihn auf den Weg von der empirischen Forschung und rationalistischen Philosophie zu seinem originellen visionären Rationalismus⁷ und hinein in die Geisterwelt führte.

Doch bevor der Himmelsdisput über das *commercium corporis et animae* als Beispiel für das eklektische Verfahren Swedenborgs anhand der vorliegenden

⁴ Bereits Johann Heinrich Campe erkannte in seiner umfangreichen Rezension mehrerer Schriften Swedenborgs dessen Missverständnis des Okkasionalismus als *influxus spiritualis* in Com: „Die Geister müssen wahrscheinlich von dem System der zufälligen Ursachen keine hinlängliche Nachricht gehabt haben; sonst hätten sie dem Verf. nicht offenbart, es bestünde darin, daß das geistliche in das materielle einfließt, aber nicht umgekehrt [...]“. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Anh. 25.–36. Bd., 2. Abt. (1780), S. 1026f.

⁵ Vgl. Lamm, Martin, *Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher*. Leipzig 1922, S. 305f. Lamm verdeutlicht die Differenzen der Psychologie Swedenborgs gegenüber dem Okkasionalismus cartesianischer Prägung, berücksichtigt aber den Einfluss Malebranches nicht in angemessener Weise.

⁶ Vgl. in Swedenborgs Notizen z.B. Bilfinger, (wie Anm. 3), § 209f., in PhN 356; Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Theodizee*. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, hg. und übers. v. Herbert Hering. 2 Bde. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1986, Vorwort, S. 49.

⁷ Vgl. Schmidt, Martin, *Pietismus*. Stuttgart u.a. 1972, S. 114. Unberücksichtigt bleiben vorerst die Interdependenzen und rationalistischen Modifikationen innerhalb des zeitgenössischen Diskurses. Dies wäre ein eigenes Thema. Der Schwerpunkt liegt hier deshalb auf der Rekonstruktion der literarischen Rezeptionen innerhalb des Werkes Swedenborgs.

Quellen illustriert wird, um die These vom rationalistischen Swedenborg zu untermauern, wird auf die Gründe einzugehen sein, die die Rekonstruktion einer solchen philosophisch-literarischen Rezeption überhaupt zulassen. Ich werde am Ende auch die These aufstellen, dass nicht nur Swedenborgs Naturphilosophie und Hirnforschung, seine Morallehre und Kosmologie als Kompilate zeitgenössischer, biblischer und antiker Autoren unter einem rationalistischen Blickwinkel anzusehen sind, sondern auch seine aus menschlichen Seelen bestehende Geisterwelt.

2. Der Codex 36

Es ist vor allem der Akribie zu verdanken, mit der Swedenborg die zeitgenössische Fachliteratur las und in manchen Werken auch mit Quellenangabe zitierte, dass die Eruierung der Quellen und literarischen Abhängigkeiten seines Werks nicht nur im Rahmen bloßer Vermutungen und Vergleiche verbleiben muss. Dies betraf hinsichtlich seiner Forschungen im physikalisch-kosmologischen und im biologischen, vor allem hirnanatomischen Bereich Autoren des 17. Jahrhunderts wie die Mikroskopisten Antony van Leeuwenhoek, Jan Swammerdam, Lorenz Heister, Marcello Malpighi u.a. Die Forschungen zu diesem Feld fallen nicht sehr umfangreich aus.⁸ Der schwedische Komparatist Inge Jonsson hat die Korrespondenzlehre Swedenborgs vor allem im Hinblick auf ihre philosophische Position innerhalb des 17. und 18. Jahrhunderts umfassend analysiert.⁹ Außerdem hat Jonsson detailliert die literarischen Bezüge und Quellen für das Schöpfungsdrama *De cultu et amore Dei* herausgearbeitet, das Swedenborg während seiner visionären Krise herausgab.¹⁰ Dieses in London erschienene, zeitgenössisch nur wenig beachtete Werk verknüpfte antike und biblische Schöpfungsmythen, wie etwa die Theorie vom Weltei, kosmogonische Vorstellungen Leibniz', Wolffs, Malebranches, Descartes' und anderer Rationalisten und die physiologischen Forschungen der genannten experimentell vorgehenden Anatomen.¹¹

⁸ Erst in neuerer Zeit sind zu diesem Thema erschienen: Dunér, David, *Världmaskinen*. Emanuel Swedenborgs naturfilosofi. Nora 2004; Crasta, Francesca Maria, *La filosofia della natura di Emanuel Swedenborg*. Milano 1999. Ein älterer Aufsatz befasst sich mit der hirnanatomischen Forschungsleistung Swedenborgs: Wetterberg, Lennart, Swedenborg's View of the Brain, in: *The New Philosophy* 106 (2003), S. 427–436.

⁹ Jonsson, Inge, *Swedenborgs korrespondenslära*. Stockholm u.a. 1969.

¹⁰ Jonsson, Drama, (wie Anm. 2). Dabei handelt es sich um die übersetzte und überarbeitete Fassung von Ders., *Swedenborgs skapelsdrama De cultu et amore Dei*. En studie av motiv och intellektuell miljö. Stockholm 1961. Vgl. auch als ausführlichen Überblick über Swedenborgs Biographie, Philosophie und Theologie: Jonsson, Inge, *Visionary Scientist*. The Effects of Science and Philosophy on Swedenborg's Cosmology. West Chester 1999.

¹¹ Swedenborg, Emanuel, *Pars prima de cultu et amore Dei*, ubi agitur de telluris ortu, Paradiso & Vivario, tum de primogeniti seu Adami nativitate, infantia, & amore; Pars secunda, ubi agitur de conjugio Adami, et inibi de anima, mente intellectuali, statu integritatis, & imagine Dei. 2 Bde. Londini 1745.

In den vier Jahren vor seiner Berufungsvision hatte Swedenborg ein Exzerptbuch geführt, das als Codex 36 im Archiv der Akademie der Wissenschaften in Stockholm vorhanden ist.¹² Swedenborg, der sich in dieser Zeit vorwiegend in Deutschland, Holland und England aufhielt, hatte hier auf 276 Folioseiten Exzerpte aus der modernen und antiken Literatur unter selbst festgelegten Überschriften niedergeschrieben und dabei in der Regel sogar die Quellen direkt angegeben. Diese Vorgehensweise verrät nicht nur die Interessenlage Swedenborgs kurz vor seiner visionären Phase durch die Überschriften und die Auswahl der Exzerpte, sie dokumentiert auch deutlich, wo seine Lektüreschwerpunkte lagen, an welche Topoi der philosophisch-theologischen Debatte er wie anknüpfte, was er exzerpierte, was er eben gerade nicht exzerpierte und welche Texte er miteinander verband.

Die Überschriften lassen von Beginn an eine Orientierung auf die Seelenproblematik, auf die Möglichkeiten von Jenseitsschau und Wahrsagerei, auf das *commercium corporis et animae*, auf die Geisterwelt und verschiedene theologische Themen erkennen. Das Grundmuster hinter den Exzerpten kann als eine theologisch aufgeladene Psychologie bezeichnet werden.¹³

Die exzerpierte Literatur lässt sich thematisch in vier Gruppen einteilen:

1. Gruppe, aus der zeitgenössischen Philosophie:

- die lateinische Übersetzung von Leibniz' *Theodizee* von 1739, eine der am ausführlichsten exzerpierten Quellen, daneben der 1734–1742 von Christian Kortholt herausgegebene Briefwechsel von Leibniz;¹⁴
- Christian Wolffs *Psychologia rationalis*.¹⁵ Die *Psychologia empirica*, die *Cosmologia* und die *Ontologia* hatte er in früheren Werken vielfach herangezogen;¹⁶
- Nicolas Malebranches *Recherche de la vérité* in der lateinischen Ausgabe;¹⁷

¹² Codex 36 ist vom damaligen Dekan der Theological School of the Academy of the New Church, Alfred Acton, übersetzt worden, vgl. Anm. 3. Zur Datierung und kritischen Einordnung des Codex vgl. das Vorwort Actons in PhN iii–xv, und die kritische Stellungnahme bei Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 282–284.

¹³ Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 166.

¹⁴ Leibnizius, Godefredus Guilielmus, *Tentamina Theodicaeae*. De bonitate Dei, libertate hominis et origine mali. Versio nova, vita auctoris, catalogo operum et variis observationibus aucta. Francofurti & Lipsiae 1739; Ders.: *Epistolae ad diversos, theologici, iuridici, medici, philosophici, mathematici, historici et philologici argumenti*: cum annotationibus suis primum divulgavit Christianus Kortholtus. 4 Bde. Lipsiae 1734–1742.

¹⁵ Swedenborg scheint die Ausgabe von 1740 benutzt zu haben (vgl. Anm. 3, sowie PhN 535).

¹⁶ Vgl. etwa Swedenborg, Emanuel, *The Principia or the first principles of natural things*. Bd. 2. London 1912, 643f.; Ders., *Ontology or the Signification of Philosophical Terms* / hg. und übers. v. Alfred Acton. Boston 1901.

¹⁷ Malebranche, Nicolas, *De inquirenda veritate libri sex*, in quibus mentis humanae natura disquiritur, & quomodo variis illius facultatibus, ut in Scientiis error vitetur, utendum sit, demonstratur. Ex ultima editione Gallica, pluribus Illustrationibus ab ipso Authore auctâ, Latinè versi. Genevae 1691.

- von Descartes *De homine*,¹⁸ die *Principia Philosophiae*, *De passionibus* und die *Meditationes*.¹⁹
- Hugo Grotius' *De veritate religionis christianae*;²⁰
- Georg Bernhard Bilfingers *De harmonia animae et corporis*,²¹ worin die wichtigsten zeitgenössischen Modelle des *commercium corporis et animae* dargestellt und diskutiert werden. Hier ist neben einer Dissertation von Johann Friedrich Braun²² auch ein ausführliches Referat der Konzeption des französischen Jesuiten René Joseph de Tournemine²³ (1661–1739) enthalten;
- als einziges schwedisches Buch das des Cartesianers Andreas Rydelius, *Nödiga förnufts-öfningar*.²⁴

2. Gruppe, aus der antiken und patristischen Philosophie und Theologie:

- Platons Gesamtwerk in einer griechisch-lateinischen Ausgabe von 1578, darunter besonders: *Timaios*, *Parmenides*, *Phaidros*, *Phaidon* und die nichtplatonische Schrift *Epinomis*;²⁵
- das Gesamtwerk von Aristoteles, darunter vor allem: *De anima*, *De coelo*, die *Nikomachische Ethik*, *Physik* und *Metaphysik* sowie *Magna Moralia*;²⁶
- das Gesamtwerk von Augustin, vor allem: *De anima et ejus origine*, *De civitate Dei*, *De genesi ad litteram*, *Confessiones*.²⁷

¹⁸ Descartes, René, *De Homine Figuris*, Et Latinitate Donatus A Florentio Schuyll, Incluae Urbis Sylae-Ducis Senatore, & ibidem Philosophiae Professore. Lugduni Batavorvm 1664.

¹⁹ Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*. Ed. ultima prioribus auctior & emendatior. Amstelodami 1654. Im Falle der *Principia* und von *De passionibus* sind die benutzten Ausgaben unsicher.

²⁰ Grotius, Hugo, *De Veritate religionis christianae*. Editio Novissima, in qua ejusdem Annotationes suis quaeque Paragraphis ad faciliorem usum subjectae sunt. Amstelodami 1662. Swedenborg hat möglicherweise noch eine andere Ausgabe benutzt, vgl. PhN 528. Schon in der *Oeconomia regni animalis* zählt Grotius zu den am häufigsten zitierten Autoren.

²¹ Vgl. Anm. 3. Es ist nicht sicher, welche Ausgabe Swedenborg benutzt hat.

²² Braun, Johann Friedrich, *Unionis animae cum corpore systemata tria*. Harmonia, praestabilitae, influxus et assistentiae in unum fusa, praeside Elia Camerario. Tubingae 1721.

²³ Bilfinger bezieht sich auf: Tournemine, René Joseph de, *Commentatio Trivultina*, in: *Memoires de Trevoux*, mai 1703, S. 870–875; septembre, S. 1066f.

²⁴ Rydelius, Andreas, *Nödiga förnufts-öfningar* [Nötige Vernunftsübungen]. At lära kenna thet sundas wägar och thet osundas felsteg. 2. upl., ökt. Linköping 1737.

²⁵ Platon, *Hapanta Ta Sozomena*. Ex Nova Ioannis Serrani Interpretatione, perpetuis eiusdem notis illustrata. Eiusdem Annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos. Henrici Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Graeci emendatio. 3 Bde. Genf 1578.

²⁶ Aristoteles, *Opera omnia graece et latine doctissimorum virorum interpretatione & notis emendatissima, & nunc tandem in quatuor Tomos distributa*. Guillelmus Du-Vallius regis christianissimi consiliarius & Medicus tertio recognouit, Synopsis analyticam adiecit, nouis disquisitionibus, notis, & Appendicibus illustrauit. Cum tribus indicibus. Quae huic Editioni accesserunt pagina proxima indicabit. Parisiis 1654.

²⁷ Augustinus, Aurelius, *Opera Quae Reperiri Potuerunt Omnia*, Tomis Decem Comprehensa: Per Theologos Lovanienses Ex Vetustissimis Manuscriptis Codicibus Ab Innumeris Mendis Vindicata, [et] hac postrema editione locis S. Sae. à textu, typorum varietate, Doctor. Viror. consilio distinctis, ornatus in lucem emissa. Illustrata Praeterea Eruditis Censuris Et Locuple-

3. Gruppe

- sehr umfangreich die Bibel mit Apokryphen,²⁸ deren Stellen den entsprechenden Überschriften in Korrespondenz zu den zitierten philosophischen Autoren zugeordnet werden.

4. Gruppe, aus dem pseudepigraphischen neuplatonischen Schrifttum:

- *De divina sapientia secundum Aegyptios*, die sog. Theologie des Aristoteles;²⁹
- die Augustin zugeschriebene Schrift *De spiritu et anima*.³⁰

Zusätzlich direkt zitiert finden sich in knapper Form: Plinius,³¹ Spinoza,³² Abbé Montfaucon de Villars,³³ Friedrich Hoffmann,³⁴ Benjamin Martin,³⁵ James Grassineau,³⁶ Robert Smith,³⁷ Frederik Ruysch.³⁸

Es liegt auf der Hand, dass Swedenborg durch die exzerpierte Literatur eine große Zahl weiterer Autoren mitrezipierte, beispielsweise Verweise auf patristische

tata Multis homiliis, & aliquot Epistolis eiusdem S. Augustini, antea non editis. Coloniae Agrippinae 1616.

²⁸ Folgende Ausgaben sind von Swedenborg benutzt worden: Castellio, Sebastianus, *Biblia Sacra* ex Sebastiani Castellionis interpretatione et postrema recognitione: iam accesserunt notae ex margine subiectae chartae geographicae et templi Salomonis delineatio versionem et adnotationes ex primis editionibus emendavit et praefatus est indicemque latinitatis selectae vulgo neglectae merito et falso suspectae subiunxit. Lipsiae 1738; Castellio, Sebastianus, *Novum Jesu Christi Testamentum*. Editio novissima. Amstelodami 1683; Castellio, Sebastianus, *Biblia sacra* ex Sebastiani Castellionis interpretatione ejusque postrema recognitione. 4 Bde. London 1727; Rivet, André / Tremellius, Immanuel / Junius, Franciscus / Beza, Theodor de, *Biblia sacra*. Sive Testamentum Vetus, ab Im. Tremellio et Fr. Junio ex hebraeo latinè redditum, et Testamentum Novum, à Theod. Beza è Graeco in latinum versum. Amstelodami 1632; Schmidt, Sebastian, *Biblia Sacra sive Testamentum Vetus et Novum* ex linguis originalibus in linguam Latinam translatum, additis capitum summaris et partitionibus. Argentorati 1696. Im Codex 36 hat Swedenborg überwiegend die Castellio-Übersetzung benutzt.

²⁹ *De secretiore parte divinae sapientiae, secundum Aegyptios*, (wie Anm. 26), Bd. 4, S. 601–676.

³⁰ Enthalten in der Kölner Augustin-Ausgabe von 1616, (wie Anm. 27), Bd. 3, S. 358–373.

³¹ *Epistolae* VI, xxiv,7 (benutzte Ausgabe unklar).

³² Von Swedenborg möglicherweise benutzt: Spinoza, Baruch de, *Renati DesCartes Principiorum Philosophiae*. Pars I, & II, more geometrico demonstratae. Amstelodami 1663.

³³ Montfaucon de Villars, Nicolas Pierre Henri de, *Comte De Gabalis*, ou entretiens sur les sciences secretes. renouvelé & augmenté d'une lettre sur ce sujet. Amsterdam 1715 [deutsch 1782].

³⁴ Hoffmannus, Fridericus, *Observationum physico-chymicarum selectiorum libri III*. In quibus multa curiosa experimenta et lectissimae virtutis medicamenta exhibentur, ad solidam et rationalem chymiam stabiliendam praemissi. Halae 1722.

³⁵ Martin, Benjamin, *Pangeometria or the elements of all geometry*. Containing I. The rudiments of decimal arithmetic. V. An appendix, containing an epitome of the doctrine of fluxions. London 1739.

³⁶ Brossard, Sébastien de / Grassineau, James, *A musical dictionary* being a collection of terms and characters, as well ancient as modern; including the historical, theoretical, and practical parts of music. London 1740.

³⁷ Smith, Robert, *A compleat system of opticks in four books*, viz. a popular, a mathematical, a mechanical, and a philosophical treatise. Cambridge 1738.

³⁸ Ruysch, Frederik, *Thesaurus anatomicus*. 1721 (von Swedenborg benutzte Ausgabe unsicher).

Literatur und auf die Kabbala bei Leibniz oder auf Origines bei Augustin. Auffälligerweise finden sich in diesem umfangreichen privaten Notizbuch keine Erwähnungen von Böhme, Paracelsus oder Jamblich. Bei dem späteren schwedischen Bischof Rydelius konnte Swedenborg allerdings eine brüske Zurückweisung der allegorischen Philosophie Jakob Böhmes und Robert Fludds nachlesen.³⁹ Direkte Spuren von Ficino, Plotin und anderen neuplatonischen Schriften oder von kabbalistischen Texten lassen sich nicht feststellen.⁴⁰ Auch einige Titel aus Swedenborgs Bibliothek, die dem Auktionskatalog zu entnehmen sind und dem Esoterischen Corpus nach Faivre⁴¹ zugeordnet werden können, wurden in dieser Phase nicht in seine Forschungsaktivitäten einbezogen.⁴²

Eine hohe Bedeutung kommen neben der philosophisch-rationalistischen Literatur hingegen der *Theologie des Aristoteles* und der pseudo-augustinischen Schrift *De spiritu et anima* für Swedenborgs Entwicklung zu. Die arabische *Theologie des Aristoteles*, von einem Mönch aus Ravenna Anfang des 16. Jahrhunderts in Damaskus entdeckt und mehrfach ins Lateinische übersetzt, lag Swedenborg in der du-Val-Ausgabe von 1654 vor. Du Val hatte in seiner Einleitung bereits erhebliche Zweifel an der Verfasserschaft mitgeteilt, die schon seit der zweiten Hälfte des 16.

³⁹ Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 45. Es lässt sich lediglich nachweisen, dass Swedenborg als 17-jähriger die Ficino-Ausgabe von Plotins *Enneaden* besaß. Auf das Titelblatt des entsprechenden Exemplars in der Bibliothek von Linköping trug Swedenborg 1705 seinen Namen ein. Seine eigene Auskunft, er habe Böhme und den englischen Böhmen William Law vor der an ihn ergangenen Offenbarung der himmlischen Geheimnisse aufgrund eines [himmlischen] Verbots nie gelesen, hält Jonsson für glaubhaft und widerspricht damit einer vielfach vertretenen gegenteiligen Vermutung, vgl. Jonsson, Scientist, (wie Anm. 10), S. 176. Benz unternimmt hingegen nicht den Versuch, eine literarische Interdependenz nachzuweisen, sondern belässt es bei einer rein phänomenologischen Betrachtung, vgl. Benz, Ernst, *Emanuel Swedenborg*. Naturforscher und Seher. München 1948, S. 136, 145, 152–163, 214, 388, 414 u.ö. Auch Lamm begnügt sich mit der Vermutung, Swedenborg habe Böhme über seinen Kontakt mit Johann Konrad Dippel kennengelernt, vgl. Lamm, (wie Anm. 5), S. 64–66. Für die Parallelisierung von Swedenborg und Böhme dürfte vor allem Friedrich Christoph Oetinger verantwortlich sein, der offenbar von seinem Interesse an Böhme geleitet wurde, als er zu Swedenborg Kontakt aufnahm, einige seiner Schriften übersetzte und beide schließlich nebeneinander stellte, wobei er gerade auch die Differenzen zwischen beiden herausarbeitete, vgl. Williams-Hogan, Jane K., The Place of Emanuel Swedenborg in Modern Western Esotericism, in: Faivre, Antoine / Hanebraaff, Wouter J. (Hg.), *Western Esotericism and the Study of Religion*. Leuven 1995, S. 231–235. Heinrichs führt die Hinwendung Oetingers zu Swedenborg darauf zurück, dass er in dessen „Denken mutatis mutandis Böhme manifestiert“ sah, vgl. Heinrichs, Michael, *Emanuel Swedenborg in Deutschland*. Eine kritische Darstellung der Rezeption des schwedischen Visionärs im 18. und 19. Jahrhundert. Frankfurt/M. u.a. 1979, S. 101, 113.

⁴⁰ Höchstens eine singuläre namentliche Erwähnung von Mercurius Trismegistus und Jamblich im vorvisionären Werk (*Oeconomia regni animalis* I, 635, vgl. Anm. 57).

⁴¹ Vgl. Faivre, Antoine, *Esoterik im Überblick*. Freiburg u.a. 2001, S. 15–23.

⁴² Vgl. *Catalogus bibliothecae Emanuelis Swedenborgii* / denuo edidit Alfred H. Stroh. Stockholm 1907; Bergquist, Lars, *Swedenborg's secret*. The Meaning and Significance of the Word of God, the Life of the Angels and Service to God. London 2005, S. 469–482.

Jahrhunderts gehegt worden waren.⁴³ Swedenborg notierte sich diese Bedenken wörtlich aber erst ganz am Ende seines Exzerptbuches, nachdem er einen großen Teil aus der *Theologie* abgeschrieben hatte. Er meine nicht, so Swedenborg, dass der Text von Aristoteles stamme, dafür sei er zu erhaben (*sublimus*).⁴⁴ Und er zitiert aus dem Vorwort: An vielen Stellen sei eine Göttlichkeit erkennbar, die so weit über der Natur steht, dass sie kaum von einem Genius hervorgebracht worden sein könne, der in den Grenzen der Natur eingeengt gewesen sei. Sicher habe der Autor Platon mit lebendiger Stimme lehren gehört. Der Inhalt – bezüglich Gott, himmlische Intelligenzen, erste Intelligenz, Weltseele, Ideen, Unsterblichkeit und den Möglichkeiten der Versenkung in die intelligible Welt⁴⁵ – übertreffe nicht nur die platonische Lehre, sondern scheine den Lehren unserer eigenen Religion ähnlich zu sein, die allesamt über dem Licht der Natur stünden und die am tiefsten verborgenen von allen seien.⁴⁶ Obwohl Swedenborg die Zweifel an der Verfasser-schaft des Aristoteles kannte, hielt er an der Wertschätzung der Schrift fest.⁴⁷ Bei der *Theologie des Aristoteles* handelt es sich um die Paraphrase von Auszügen aus dem 6. Buch der Enneaden Plotins, die wahrscheinlich im 9. Jahrhundert ins Arabische übersetzt wurde, ohne dass ein griechisches Original erhalten wäre.⁴⁸ Sie blieb bis zu ihrer Entdeckung 1516 außerhalb des arabischen Raums unbekannt. Die lateinische Übersetzung, die Swedenborg vorlag, interpretiert das arabische Original oder geht zumindest nicht mit dem Text konform, den der deutsche Orientalist Dieterici am Ende des 19. Jahrhunderts arabisch und deutsch herausgab.⁴⁹

⁴³ Vgl. Krays, Jill, *The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, in: Krays, Jill / Ryan, William F. / Schmitt, Charles B. (Hg.), *Pseudo-Aristotle in the Middle-Ages*. London 1986, S. 266, 274.

⁴⁴ Vgl. PhN 508.

⁴⁵ Diesen konkretisierenden Einschub exzerpierte Swedenborg nicht.

⁴⁶ Vgl. PhN 508f.

⁴⁷ Athanasius Kircher hatte sich Francesco Patrizis Ansicht angeschlossen, bei der Theologie des Aristoteles handle es sich um die von Aristoteles transkribierte Lehre Platons und der Autor habe auf jeden Fall selbst Platon gehört. Sie sei, so Kircher, Bestandteil eines größeren Glaubens, den die „prisci theologi“ Hermes Trismegistos, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Philolaus und Platon übermittelt hätten, und enthalte die wahre mystische Philosophie der Ägypter. Isaac Casaubon betrachtete die Theologie zusammen mit anderen hermetischen Schriften als Fälschungen aus der frühen Christenheit und schloss sie aus seiner Aristoteles-Ausgabe von 1590 aus. Auch Ralph Cudworth nahm Kirchers Ansicht nicht ernst, obwohl er hinter der Schrift einen ägyptischen paganen Monotheismus erkannte. Schon Martin Luther, der die Theologie 1519 gelesen hatte, betrachtete sie nicht als genuin und sah mit ihrer Veröffentlichung die Absicht bestätigt, das Ansehen des Aristoteles als Feind Christi aufrecht zu erhalten, vgl. Krays, (wie Anm. 43), S. 268f., 273–276.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 265; Zimmermann, Fritz W., *The Origins of the So-called Theology of Aristotle*, in: Krays / Ryan / Schmitt, (wie Anm. 43), S. 110–240; Strohmaier, Gotthard, *Avicenna*. 2. Aufl. München 2006, S. 59–61.

⁴⁹ Vgl. Dieterici, Friedrich, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*. Aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1883; Ders., *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*. Aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben. Leipzig 1882.

De spiritu et anima stammt mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der zweiten Generation der zisterziensischen Mystik von Clairvaux.⁵⁰ Der anonyme Verfasser hat mit seinem Text eine Art psychologisches Kompendium verfasst, das im hohen Mittelalter weit verbreitet war. Die Schriften Augustins, Isaaks von Stella, Hugos von St. Viktor, Anselms von Canterbury, von Hrabanus Maurus, Gilbert de Porree u.a. sind hier möglicherweise von einem Mönch Alcher von Clairvaux kompiliert worden. Die Echtheit wurde bereits von Thomas von Aquin, dann von Francis Bacon und Erasmus von Rotterdam bezweifelt,⁵¹ dennoch verblieb das Werk noch in der Augustin-Ausgabe der Migne-Patologie bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.⁵² Wie im Falle der *Theologie des Aristoteles* konnte Swedenborg diese Bedenken in der Kölner Ausgabe nachlesen; er notierte sie sich ganz am Schluss seines Exzerptbuches: „Es wird gesagt, dass das Buch *De spiritu et anima*, von dem ich viele Auszüge gemacht habe, nicht von Augustin ist.“⁵³ Nichtsdestoweniger sind vor allem die dort Augustin zugeschriebenen Lehren über den Aufbau und die Vermögen der Seele und ihre Verbindung zum bevölkerten *mundus intelligibilis* mit Engeln und Geistern in Swedenborgs Lehre eingegangen.

In der Kombination mit zahlreichen Bibelstellen aus Altem und Neuem Testament dienten die beiden pseudonymen Texte Swedenborg als Brille bei der Lektüre von Platon, Aristoteles und Augustin und zugleich als Komplement der zeitgenössischen Philosophen. Vor allem *De spiritu et anima* hatte wie das augustinische Schrifttum insgesamt trotz der Pseudonymität starken Einfluss auf den Rationalismus Descartes' und seiner Schüler bis zu Malebranche⁵⁴ und wirkte hier mit einer modifizierten neuplatonischen Seelenlehre und Kosmologie bei der Entwicklung der verschiedenen Modelle zur Erklärung des *commercium corporis et animae*.

3. Das *commercium corporis et animae*, der Codex 36 und die Auswirkungen auf Swedenborgs Gesamtkonzept

Der Codex 36 bietet eine reichhaltige Fundgrube, die es erleichtert, Swedenborgs Quellen ausfindig zu machen, auch wenn es in einigen Fällen unklar bleibt, ob er

⁵⁰ Vgl. dazu insgesamt Norpoth, Leo, *Der pseudo-augustinische Traktat De Spiritu et Anima*. Köln / Bochum 1972 [1924].

⁵¹ Vgl. ebd., S. 12, 44, 47, 49, 58. Bereits Thomas von Aquin hatte die Verfasserschaft in zisterziensischen Kreisen vermutet.

⁵² *Patrologia latina*. Bd. XL. Paris 1887.

⁵³ PhN 508 (Übers. F. S.).

⁵⁴ Vgl. Gouhier, Henri, *La vocation de Malebranche*. Paris 1926, S. 75, zit. nach Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 291, vgl. auch S. 167. Als Hauptquelle für die Philosophie Malebranches ist neben der cartesianischen Ontologie die augustinische Theologie anzusehen, vgl. Ehrenberg, Stefan, *Gott, Geist und Körper in der Philosophie von Nicolas Malebranche*. Sankt Augustin 1992, S. 17; Eckholt, Margit, *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche*. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems. Innsbruck / Wien 1994, S. 50, 192–206; Gouhier, Henri, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. Paris 1978.

noch zusätzliche, hier nicht enthaltene Anstöße zur Entwicklung seines theologisch-philosophischen Lehrgebäudes empfangen hat. Dem nachzugehen bleibt zwar ein Forschungsdesiderat, bei der Auswertung des Codex 36 wird aber hinsichtlich dessen, was Swedenborg nicht nur gelesen, sondern auch kopiert hat, sicherer Boden betreten.

Am Beispiel des *commercium corporis et animae* soll demonstriert werden, wie Swedenborg seine literarischen Quellen miteinander kombinierte. Es wird deutlich, wie er aus der biologisch-physikalischen Phase seiner Seelen- und Hirnforschungen über metaphysische Modelle zur Konstruktion seiner Geisterwelt gelangte. Dass er diese „substantielle“ Welt selbst besuchte und mit ihren Bewohnern kommunizierte, entzieht sich selbstverständlich der Analyse. Geklärt werden kann aber, dass die Sicht der ‚eigentlichen‘ Welt, die er hier erblickte, in ihren Grundzügen einen literarischen Ursprung besaß.

In seinen 1734, zehn Jahre vor dem religiösen Umbruch, erschienenen *Principia rerum naturalium*,⁵⁵ als sein Interesse noch auf dem Gebiet der Kosmogonie und Kosmologie lag, hatte Swedenborg wie Descartes und seine Schüler versucht, die Seele im Körper zu verorten. Mit der These, sie sei als feinste organische Substanz des Körpers mechanischen Gesetzen unterworfen, war er dabei mechanistischer als Descartes selbst hervorgetreten.⁵⁶ Zwischen Körper und Seele als zwei getrennten Substanzen fungierten für ihn Lebensgeister, *spiritus animales*, als Boten. Affektionen wurden durch sie von der Seele über Fibern, Blut und Muskeln in den Körper übertragen. Angelehnt an Augustin und *De spiritu et anima* hatte Swedenborg 1740 in der *Oeconomia regni animalis*⁵⁷ seine Psychologie durch eine Dreiteilung der Seele modifiziert. Zusammen mit dem Körper bildet die eigentliche *anima*, die göttlichen Ursprungs ist, mit der *mens rationalis* (dem Verstand) und dem *animus* (der vegetativen Seele) eine Serie von vier Graden.⁵⁸ In die *mens rationalis* strö-

⁵⁵ Die *Principia* sind der 3. Band der *Opera philosophica et mineralia*. Dresdae / Lipsiae 1734.

⁵⁶ Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 244.

⁵⁷ Swedenborg, Emanuel, *Oeconomia regni animalis in transactiones divisa: quarum haec prima de sanguine, ejus arteriis, venis et corde agit: anatomice, physice & philosophice perlustrata. Cui accedit introductio ad psychologiam rationalem*. Londini et Amstelodami 1740.

⁵⁸ Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 140, 152. Swedenborg nahm mit dieser Reihenfolge eine Umkehrung der neuplatonischen Psychologie vor, wie er sie auch aus den von ihm benutzten Quellen kannte. So fasste er etwa nach einem Exzerpt aus der Theologie des Aristoteles zusammen „Wenn er die intelligible Welt behandelt, nennt er das Höchste oder den Geist Gottes den intellectus und die Seele animus.“ (PhN 180). Eine frappierende Übereinstimmung ergibt sich demgegenüber mit *De spiritu et anima*, wo *anima* den höheren Teil der Seele, das Leben oder den ganzen inneren Menschen und *animus* den unteren Seelenteil oder auch das *consilium* bezeichnet. *Mens* meint die höhere Kraft der Seele und bringt *intelligentia* hervor. Die *anima* verbleibt als Leben auch in Abwesenheit des *animus*. Vgl. *De spiritu et anima*, Kap. XXXIV, in PhN 24. *De spiritu et anima* hält diese Terminologie bei der Dreiteilung der Seele aber keineswegs konsequent durch, vgl. etwa If., in PhN 34 und in PhN 24. Dem erwähnten Einfluss von *De spiritu et anima* auf den Cartesianismus scheint es zu entsprechen, dass Rydelius den Begriff *animus* unter der Disziplin Physiologie ebenfalls für den untersten Seelenteil verwendete

men von oben die göttlichen *amores* und von unten die *affectiones* des *animus* ein. Sie kann sich mit ihrer Vernunft und ihrem freien Willen zwischen beiden Einflüssen entscheiden.⁵⁹ Obwohl Swedenborg bei der Erklärung des *commercium* jetzt dem Modell von Leibniz folgte, suchte er auch weiterhin die Seele in Adern und Nervenfibern, in einem *fluidum spirituosum*, das als reinste Form des Blutes durch die Adern fließt. Er identifizierte es nun mit der Seele selbst und hielt sich für den ersten, der diese Gleichsetzung auszusprechen wagte.⁶⁰ Fünf Jahre später, nachdem er seine Exzerpte im Codex 36 niedergelegt hatte, distanzierte er sich jedoch von dieser voreiligen Verortung der Seele ebenso wie von den Vertretern der prästabilierten Harmonie und von allen apriorischen Hypothesen.⁶¹ Er monierte einen Mangel an Empirie bei der axiomatischen Behauptung „eitler und leerer“ Begriffe.⁶² In seiner erleuchteten Phase kehrte Swedenborg in seiner Schrift *De commercio animae et corporis* noch einmal zu dem Problem zurück und fasste hier seine Theorien zusammen. Die Seele ist nicht vom Körper getrennt wie bei Descartes und Leibniz, auch wenn er Descartes in der eingangs geschilderten Szene den Siegespreis zuerkennt. Sie ist der eigentliche, der innere Mensch, die innerste Form des Leibes.⁶³ *Mens* und *animus*, der nun nicht mehr nur die vegetative Seele ist, sondern auch den Körper mit seinen Sinnen umfasst,⁶⁴ sind lediglich ihre Determinationen und Funktionen. Das Leben der unsterblichen *anima* fließt aber unmittelbar von Gott ein, sie ist nur Aufnahmegefäß, das Organ für das Leben, nicht das Leben selbst. Gott allein ist die Anfangsursache und direkte Quelle des Lebens.⁶⁵ Wie lässt sich diese Entwicklung vor dem Hintergrund der Exzerpte des Codex 36 erklären?

Die *spiritus animales* als feinstes Blut bleiben in Swedenborgs System weiterhin integriert.⁶⁶ Bei seiner Beschreibung des Gehirns des *homo maximus*, die ganz

und ihm die *imaginationes* und *affectiones* zuordnete. Swedenborg konspektierte den Abschnitt offenbar aus Rydelius, (wie Anm. 24), S. 6–28, in PhN 7–9.

⁵⁹ Vgl. Jonsson, Korrespondenzlära, (wie Anm. 9), S. 187f.

⁶⁰ Vgl. Jonsson, Korrespondenzlära, (wie Anm. 9), S. 134; Ders., Drama, (wie Anm. 2), S. 154.

⁶¹ Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 172.

⁶² PhN 506 = Codex 36, 275.

⁶³ Vgl. Com 315.

⁶⁴ Dass Swedenborg dazu überging, die Sinnesorgane und den Körper selbst dem *animus* zuzuteilen, dürfte seinem gewachsenen Interesse an der triadischen Beschreibung des miteinander korrespondierenden Makro- und Mikrokosmos zu verdanken sein, vgl. Jonsson, Scientist, (wie Anm. 10), S. 80.

⁶⁵ Der Mensch ist Aufnahmegefäß Gottes in drei Graden, in denen die Engel aus den Himmeln so einfließen, wie es der Mensch zulässt (vgl. VCR 34). Der Mensch ist Gottes Bild und Gottes Ähnlichkeit. Indem er Bild ist, ist er auch Aufnahmegefäß für das göttliche Gute und Wahre, das in ihn einfließt. Im Gegensatz zur Ähnlichkeit kann der Mensch das Bild Gottes in sich zerstören (vgl. VCR 48). Der Mensch ist Organ des Lebens (vgl. VCR 364, 470; Com 11).

⁶⁶ Vgl. Swedenborg, Emanuel, *Arcana coelestia*, quae in scriptura sacra, seu verbo domini sunt, detecta. Londini 1749–1756 [im Folgenden: AC]; deutsch zuletzt: *Himmliche Geheimnisse*, die in der Heiligen Schrift, dem Worte des Herrn, enthalten und nun enthüllt sind. 9 Bde. Zürich 1975. In AC 4227 wird von Geistern im *homo maximus* berichtet, die den Krankheitsstoffen in den feineren

seinen anatomischen Kenntnissen aus der Zeit vor seinen Visionen mit dem entsprechenden zeitgenössischen Vokabular entsprach, lokalisierte er im Infundibulum-Trichter dieses himmlischen *cerebrum* eine Lymphdrüse, die in einem Teil als auswurfartige Lymphe mit Flüssigkeiten und im anderen Teil mit Lebensgeistern (*spiritus animales*) gemischt sei.⁶⁷ Körper und Seele verhalten sich auch beim *homo maximus* zueinander wie Adern und Blutgefäße gegenüber Blut und Lebensgeist und wie die Lunge zum Herzen.⁶⁸ Bei der Sektion des von Geistern, den Substanzen menschlicher Seelen, bewohnten *homo maximus* bleibt demnach eine cartesianische Vermutung fest integriert. Denn schließlich ist dieser himmlische Körper nichts anderes als die geistige, makrokosmische Entsprechung des natürlichen, mikrokosmischen Menschen, und er bildet auch physiologisch bis ins Detail die menschliche Anatomie vor, die dem makrokosmischen Menschen nur nachgebildet ist. Swedenborg konnte die Plastizität dieser Vorstellung in der *Theologie des Aristoteles* bestätigt finden, wo jedes körperliche Glied durch die Form hervorgebracht wird, die zur intelligiblen Welt gehört.⁶⁹

Dass Swedenborg die Determinationen zwischen *anima* und *animus* weiterhin durch die *spiritus animales* gewährleistet sah, stimmt genau mit den Exzerpten überein, die er mehr als 20 Jahre zuvor angefertigt hatte. Aus Descartes' *De passionibus* und *De homine* notierte er sich Passagen, in denen die subtilsten Teile des Blutes als *spiritus animales* bezeichnet werden, als sehr kleine Körper, die sich sehr schnell bewegen, durch die Poren in die Nerven und Muskeln dringen, in der Maschine des Körpers Bewegungen auslösen⁷⁰ und umgekehrt Spuren im Gehirn hinterlassen, also die Grundlage des Gedächtnisses bilden.⁷¹ Und aus Malebranches *Recherche de la verité* schrieb er neben vielen anderen Stellen heraus, dass diese feinsten und beweglichsten Teile des Blutes durch die Gärung im Herzen und die Bewegung der Muskeln durch die Gefäße zum Gehirn geführt werden.⁷² Auch aus Tournemine⁷³ und Braun,⁷⁴ die er bei Bilfinger studieren konnte, und aus Wolffs

Teilen des Blutes, dem *spiritus animalis*, entsprechen und sich gegen die Ordnung durch Nerven und Muskeln im Körper verbreiten.

⁶⁷ Vgl. AC 4050.

⁶⁸ Vgl. AC 8530.

⁶⁹ Lib. XIV,III, in PhN 260: „Wenn jemand fragt, durch welche wirkende Kraft ein Glied geformt wird [wie die Hand oder das Auge], antworten wir: es ist hervorgebracht durch die Form, die zur intelligiblen Welt gehört, in der alle Dinge sind.“ (Übers. F. S.) Der Verweis auf Hand und Auge fehlt in Swedenborgs Exzerpt.

⁷⁰ Vgl. *De passionibus*, I,10, in PhN 214; *De homine* VI, (wie Anm. 18), Nr. 26, in PhN 328. Zur historischen Einordnung der Physiologie Descartes', der die *spiritus animales* als Vermittler zwischen den Seelenvermögen und dem Körper betrachtet, vgl. Rothsuh, Karl E., Die Rolle der Physiologie im Denken von Descartes. In: Descartes, René, *Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648)*, hg. und übers. v. Karl E. Rothsuh. Heidelberg 1969, S. 11–27.

⁷¹ Vgl. *De passionibus*, I,42, in PhN 84.

⁷² Vgl. Malebranche, (wie Anm. 17), Lib. II.I.I.I, in PhN 213.

⁷³ Vgl. Bilfinger, (wie Anm. 3), § 24–26, in PhN 190.

⁷⁴ Vgl. Braun bei Bilfinger, (wie Anm. 22), S. 297, in PhN 363.

Psychologia rationalis, der den Okkasionalismus im Ergebnis seines Referats allerdings abweist,⁷⁵ kopierte er die Funktion der Lebensgeister. Für Swedenborgs Eklektizismus und willkürliche Autoritätenwahl steht ein Auszug aus der pseudo-aristotelischen Schrift *De spiritu*, wo ausgeführt wird, dass sich Geist und Körper in Wachstum und Ernährung entsprechen, denn schließlich sei auch der Geist ein Körper. Er sei durch den ganzen Körper hindurch angeboren und werde von der Arterie, nicht aber vom Nerv, aufgenommen.⁷⁶ Die kontextuelle Zuordnung des kurzen Exzerpts legt nahe, dass Swedenborg den hier erwähnten Geist kurzerhand unter dem Stichwort *spiritus animalis* subsumierte und die von Descartes und Malebranche vertretene Zurückweisung des Aristoteles aus eklektischem Interesse schlichtweg ignorierte oder übersah.⁷⁷ Dass die Lebensgeister oder ein *fluidum spirituosum* nicht mit der Seele selbst identifiziert werden könnten, schrieb Swedenborg aus Malebranche heraus: Unter Seele könne man sowohl eine Substanz, die denkt, empfindet und will, als auch die Bewegung des Blutes und die Konfiguration der Körperteile oder das Blut selbst oder die Lebensgeister verstehen. Denjenigen, die diese organische Definition der Seele vornehmen, könne man die Unsterblichkeit der Seele gewiss nicht erklären.⁷⁸ Es korrespondiert Swedenborgs Beharren auf den Lebensgeistern als Transmittern zwischen *anima, mens und animus*, dass er von der Organizität der Seele, die er wenigstens bis 1740 behauptet hatte, wieder abrückte und sie bei den *spiritus animales* beließ. Er schloss sich damit Augustin an, der in *De genesi ad litteram* bemerkt hatte, dass Tertullian die Seele nur deshalb als körperlich angesehen habe, weil er sie nicht unkörperlich denken konnte und fürchtete, sie sonst für nichts zu erachten.⁷⁹

Wenn der Mensch bei Swedenborg ein mit Leib bekleideter Geist war⁸⁰ und wenn nicht die Seele, sondern die Lebensgeister als subtilstes Blut in den drei Kammern des Großhirns⁸¹ eine materiell-organische Qualität hatten, was war die Seele dann? Die Auffassung vom Menschen als eine mit Leib bekleidete Seele

⁷⁵ Vgl. Wolff, (wie Anm. 3), § 601, in PhN 201.

⁷⁶ *De Spiritu* (bei du Val Bd. 2, S.174–185), Kap. I und V, in PhN 213. Im Gegensatz zur Theologie des Aristoteles konnte Swedenborg Zweifel an der aristotelischen Verfasserschaft hier nicht aus einem Vorwort entnehmen.

⁷⁷ Malebranches Entwicklung vom Priester zum anti-aristotelischen Philosophen wurde offenbar von Descartes' *De homine* inspiriert, eine Begebenheit, die auch von Hegel kolportiert worden ist, vgl. Eckholt, (wie Anm. 54), S. 91f.; Jonsson, *Drama*, (wie Anm. 2), S. 137, 308; Gouhier, (wie Anm. 54), S. 7.

⁷⁸ Vgl. Malebranche, (wie Anm. 17), Lib. VI,II,VII, in PhN 287.

⁷⁹ *De genesi ad litteram*, Lib X, 25, in PhN 20, vgl. auch Rüsche, Franz, *Das Seelenpneuma*. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele; ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre. Paderborn 1933, S. 59f., 82.

⁸⁰ AC 3342: „homo est spiritus corpore amictus“. Nach AC 4659 wohnt der Geist nicht im Körper. Er ist im Körper als Ganzem als die reinere Substanz des Körpers in seinen Bewegungs- und in seinen Sinnenorganen. Der Leib ist das ihm angefügte Materielle, angemessen der Welt, in der er sich befindet. Vgl. auch Com 315.

⁸¹ Die drei Kammern des Großhirns sind Behälter der Lebensgeister und der Lymphen des Gehirns (vgl. Com 315).

hatte sich Swedenborg zwar schon aus Augustin herausgeschrieben.⁸² Und in der *Theologie des Aristoteles* hatte er die Bestätigung gefunden, dass die Seele schon ein Mensch war, bevor sie mit dem Körper verbunden wurde und ihn nach der Ähnlichkeit mit dem wahren Menschen formte.⁸³ Dies hatte er mit 2Kor 4,16 und anderen Bibelstellen ergänzt, in denen zwischen einem äußeren und einem inneren Menschen unterschieden wird.⁸⁴ Den wesentlichen Anstoß und eine Augustin und die Bibel komplettierende Sicht dürfte er jedoch den zeitgenössischen Autoren entnommen haben, die vor allem mit dem Begriff der Substanz und ihren apriorischen Mutmaßungen über die Substantialität der Seele Eindruck auf Swedenborg machten. Aus Wolffs *Psychologia rationalis* notierte er neben vielen anderen Stellen die Thesen der Paragraphen, in denen die menschliche Seele als Geist, als Substanz, Gott aber als vollkommener Geist bezeichnet wird. Die Seele sei zwar von Gott unendlich entfernt und im Gegensatz zu ihm begrenzt, aber zugleich unzerstörbar, und sie besitze Erinnerung.⁸⁵ Sie bewahre nicht nur ihre unsterbliche Personalität, sondern verbleibe auch nach dem Tod im Zustand distinkter Perzeptionen und in einer höheren Klarheit. Ihr Zustand sei vor und nach dem Tod miteinander verbunden.⁸⁶ Sie sei sich ihrer Kontinuität als *individuum morale* bewusst.⁸⁷ Aus ei-

⁸² De anima et ejus origine, Lib. II,II, in PhN 162, interpretiert Gen 2: Der Mensch wurde eine lebendige Seele (anima viva). Swedenborg ergänzte, dass hier ein Unterschied zwischen spiritus und anima zu machen sei. Tournemine (im Referat Billfingers) zitiert ebenfalls Augustin, De civitate Dei, Lib. XIX,III, in PhN 191: „l'hom[m]e est une âme, qui a un corps“.

⁸³ Lib. XIV,IV, in PhN 260f.

⁸⁴ Vgl. Allein 2Kor 4,16 findet sich dreimal in PhN 286, 427 und 429: [...] wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere Tag für Tag erneuert. Vgl. auch Hebr 10,34 in ebd.: [...] dass ihr in euch selbst einen besseren und bleibenderen Besitz in den Himmeln habt. Swedenborg übernimmt die Übersetzung von Theodor Beza: eine mächtigere und bleibendere *substantia*. Sowie Röm 2,28f., in PhN 461: die äußerliche und die innerliche Beschneidung; und Röm 7,15–19.22, in PhN 286: der Widerstreit des inneren gegen den äußeren Menschen.

⁸⁵ Auszüge aus Wolff, (wie Anm. 3), in PhN 374–376: Unter Geist (spiritus) wird eine Substanz verstanden, die mit intellectus und freiem Willen ausgestattet ist (vgl. § 643). Die menschliche Seele ist ein Geist (vgl. § 645). Der vollkommenste Geist ist der, der sich des vollkommensten Verstandes und Willens erfreut (vgl. § 646). Die menschliche Seele ist durch ein unbegrenztes intervallum von dem unbegrenzten Geist entfernt, oder sie ist mit ihm nicht vergleichbar (vgl. § 656). Geister, die in verschiedenen Graden vollkommener sind als die menschliche Seele, sind möglich (vgl. § 657). Jeder Geist ist eine einfache Substanz (vgl. § 658). Der vollkommenste Geist ist auch eine einfache Substanz (vgl. § 659). Jeder Geist ist inkorruptibel, außer durch annihilatio (vgl. § 669f.). Geister genießen Erinnerung (vgl. § 675). Ein Geist ist der Weisheit fähig (vgl. § 693). Kein begrenzter Geist kann absolut vollkommen sein (vgl. § 694). Jeder begrenzte Geist ist vollkommen (vgl. § 695).

⁸⁶ Auszüge aus Wolff, (wie Anm. 3), in PhN 272f.: Nach dem Tod des Körpers überlebt die Seele und bleibt für immer (vgl. § 744). Nach dem Tod des Körpers bleibt die Seele im Zustand distinkter Perzeptionen, und diese Perzeptionen werden zu einem höheren Grad an Klarheit erhoben (vgl. § 745). Nach dem Tod des Körpers bewahrt die Seele das Gedächtnis ihrer selbst (vgl. § 746). Die Seele ist unsterblich (vgl. § 747). Ihr Zustand nach dem Tod ist mit dem Zustand des gegenwärtigen Lebens verbunden (vgl. § 748). Wenn die Seele unsterblich ist, muss sie notwendig nach dem Tod des Körpers überleben und kann niemals vergehen (vgl. § 738).

nem Leibniz-Brief vermerkte sich Swedenborg ebenfalls, keine Substanz und keine Person gehe Gott in seinem Reich verloren.⁸⁸ Und aus den *Cogitata* zu den Leibniz-Briefen entnahm er die These, unser Geist (*mens*) werde nach Beendigung seiner körperlichen Funktionen leidend gegenüber einem gewissen höheren Geist.⁸⁹ Mit dem Ende der physischen Beziehung zwischen Seele und Körper, so las es Swedenborg bei Bilfinger, ende nicht die metaphysische; und er strich sich diese Stelle besonders an.⁹⁰ Und auch aus Descartes notierte er, die Seele trenne sich nach dem Tod vollständig vom Körper;⁹¹ aufgrund der Allmacht Gottes könnten der Geist ohne Körper und der Körper ohne Geist existieren. Beide Substanzen seien real verschieden und könnten voneinander unabhängig existieren.⁹² Aus den *Axiomata* des Herausgebers der Platon-Ausgabe schrieb er sich heraus, dass der Mensch nach dem Tod nicht vergehe, weil seine unsterbliche Seele überlebe, die als der wahre Mensch verstanden werden müsse.⁹³ Und aus Augustin: Nur der Mensch ist mit einer substantiellen Seele ausgestattet, die nach dem Tod des Körpers fortbesteht und ihre Sinne und Ausstattungen, ja auch ihr *rationale* außerhalb des Körpers beibehält.⁹⁴

Was für einen Leib aber soll die Seele besitzen, wenn sie nicht mehr an den Körper gebunden ist? Sie bleibt bei Swedenborg personelle Substanz. Im natürlichen Leben ist sie mit einem materiellen Leib bekleidet, nach dem Tod des Körpers mit einem substantiellen. Der innere Mensch lebt weiter.⁹⁵ Doch schon in ihrer irdischen Existenz steht die Seele in ununterbrochener Verbindung mit der Geister-

⁸⁷ Auszüge aus Wolff, (wie Anm. 3), in PhN 272: Nach dem Tod muss die unsterbliche Seele dasselbe *individuum morale* bewahren. Es ist ihr Werk, den Zustand ihrer *personalitas* zu erhalten (vgl. § 742). Vgl. § 741 (PhN 229): Person wird ein Wesen (*ens*) genannt, das seine eigenen Erinnerungen bewahrt, d.h. das sich erinnert, dasselbe Wesen zu sein, das es früher in einem anderen Zustand war. Sie wird auch *individuum morale* genannt. Wolff korrespondierend notierte sich Swedenborg aus der *Theologie des Aristoteles*, Lib. II, VI, in PhN 183: „Wenn die Seele (*animus*) vom *intellectus* herabfährt in diese Welt, dann besitzt sie in der Betrachtung der Dinge als Ergänzung zur *intelligentia* Gedächtnis, aber ohne Erinnerung an Höheres, sonst würde sie nicht herabkommen. Aber sie erinnert sich Niederen. Wenn sie daher auffährt zum Himmel, behält sie nur die Erinnerung von jenem [...]. Es ist klar, dass die Seele sich durch die Erinnerung mit der Vorstellung eines edleren oder unedleren Dings verbinden kann.“ (Übers. F. S.).

⁸⁸ Leibniz an Michael Gottlieb Hansch, 25.7.1707 (Briefausgabe, [wie Anm. 14], Bd. 3, S. 66–70, in PhN 278): „Die *mens* ist nicht Teil, sondern Spiegelbild der Gottheit, eine Repräsentation des Universums, ein Bürger der göttlichen Monarchie. Gott geht aber weder eine einfache Substanz noch eine Person in seinem Reich verloren.“ (Übers. F. S.).

⁸⁹ Leibniz, Briefausgabe, (wie Anm. 14), Bd. 3, S. 269f., in PhN 302.

⁹⁰ Bilfinger, (wie Anm. 3), § 128, in PhN 350.

⁹¹ *De passionibus* I,xxx, in PhN 418.

⁹² Descartes, *Meditationes*, (wie Anm. 19), *Rationes Dei*, 4. Satz der Axiome, 2. Erwiderung, in PhN 417.

⁹³ *Leges XII*, (vgl. Anm. 25), *Ethica*, 939, in PhN 269.

⁹⁴ *De definitionibus fidei sive ecclesiasticis dogmatis*, Exzerpt aus Kap. XI–XXI, in PhN 16f.

⁹⁵ Vgl. *Com 12*; AC 5078f. In Swedenborgs Geisterwelt ist auch der Geist ausgedehnt, aber nicht in materieller, sondern in substantieller Weise. Vgl. AC 444.

welt, ohne sich dessen bewusst zu sein.⁹⁶ Nach dem Tod besitzt sie Erinnerung⁹⁷ wie bei Wolff und bei Leibniz, von denen Swedenborg zahlreiche Stellen über die *repraesentatio mundi* jeder Seelenmonade übernimmt, ohne deren Begriff der Monade bzw. der einfachen Substanz zu teilen.⁹⁸

In der Frage des *commercium corporis et animae* wandte sich Swedenborg von der prästabilierten Harmonie bei Leibniz und Wolff zunehmend ab und kritisierte die Übertragung mathematischer Modelle auf das Verhältnis zwischen Körper und Seele. Er vermutete, dass dem Modell von Leibniz die Prinzipien der Integral- und Differentialrechnung zugrunde lägen, und verwarf die Möglichkeit, ein aus der reinen Analyse gewonnenes Argument auf reale Entitäten zu übertragen.⁹⁹ Demgegenüber erschien er mit seiner empirisch orientierten Anwendung hirnpfysiologischer Untersuchungen eher als „militanter Modernist“.¹⁰⁰ Ein Grund für seine Distanzierung von Leibniz lag darin, dass er noch dynamischer von einem dauerhaften geistigen Einfließen Gottes in die Seele und nicht von einer einmal festgelegten Harmonie ausging.

Eine zweite Intention ist darauf zurückzuführen, dass er im Zuge seiner Hinwendung zum Neuplatonismus eine Schöpfung aus dem Nichts, wie sie etwa Wolff vertrat, abweisen musste, wenn er zugleich den kontinuierlichen Zusammenhang zwischen Gott und Schöpfung stärker machen wollte, als er ihm in der Figur eines Weltarchitekten oder eines nur am Anfang schöpferisch tätigen Gottes erschien. Diese Richtungsänderung fand in mehreren philosophisch-theologischen Topoi

⁹⁶ Der Mensch lebt gleichzeitig in der natürlichen und in der geistigen Welt zusammen mit Engeln und Geistern. Anderenfalls würde er sterben. Vgl. AC 687, 4067; VCR 607.

⁹⁷ In VCR 796–799 schildert Swedenborg die postmortale Lebensweise von Luther, Melanchthon und Calvin, die nach ihrem Tod in substantieller Gestalt nicht nur ihre „irdischen“ Theologien fortführen, sondern auch der gewohnten Arbeit im gewohnten Umfeld nachgehen.

⁹⁸ Leibniz' Darlegungen über die Monaden entnahm Swedenborg einem Brief an M. Dangicourt, 11.9.1716 (Leibniz, Briefausgabe, [wie Anm. 14], Bd. 3, S. 284, in PhN 321f.) und den Tentamina III, (wie Anm. 14), Nr. 396, in PhN 149. In AC 5084 bezeichnete er die Vorstellung, dass es einfache Substanzen, Monaden oder Atome gebe, als Sinnestäuschung des natürlichen Menschen. Aus Com 17 wird deutlich, dass er den Wolffschen Substanzbegriff ablehnte, weil dieser annahm, dass die einfache Substanz bei Teilung in Nichts zerfalle. Eine creatio ex nihilo ist für den neuplatonischen Swedenborg (nach 1745!) ebenso wie ein leerer Raum unvorstellbar, vgl. auch VCR 76. Zur Abwendung Swedenborgs von Wolff an diesem Punkt vgl. Nemitz, Kurt P., The Development of Swedenborg's Knowledge of and Contact with Wolff, in: *The New Philosophy* 102 (1999), S. 513, 516f. Daneben findet sich bei Swedenborg (Com 15) der Gedanke, man dürfe das Denkvermögen nicht auf Monaden, Atome oder Substanzen zurückführen, sondern müsse es im Rahmen seiner Zweck-Ursache-Wirkung-Lehre verorten.

⁹⁹ Vgl. Swedenborg, Emanuel, *The Soul and the Harmony between Soul and Body* (1742), in: *Psychological Transactions and Other Posthumous Tracts 1734–1744*, hg. und übers. v. Alfred Acton. 2. Aufl. Bryn Athyn 1984, S. 47; Nemitz, Kurt P., Leibniz and Swedenborg, in: *The New Philosophy* 94 (1991), S. 476f.

¹⁰⁰ Jonsson, Korrespondenslära, (wie Anm. 9), S. 179f., betont vor allem Swedenborgs Bemühen, im Rahmen des Neo-Leibnizianismus der 1730er Jahre einerseits die „abstruse Rhetorik“ des Harmonie-Modells durch hirnpfysiologische Beweise zu ersetzen. Andererseits ging ihm die Übertragung des Newtonschen calculus fluxionum auf die Seele-Körper-Thematik zu weit, auch wenn er das Systemdenken Leibniz' und Wolffs nicht grundsätzlich abgelehnt habe.

ihren Niederschlag. Einige von ihnen sollen im Anschluss ausgeführt werden, um den Gesamtzusammenhang zu verdeutlichen und die gravierenden Konsequenzen herauszuarbeiten, die Swedenborgs Erklärung des *commercium* mit sich brachte.

a) *Präformation und Präexistenz*

Swedenborg behielt zwar einen Traduzianismus bei, nach dem die Seele präexistente in einem *animalculum spermaticum* des männlichen Samens enthalten ist und bei der Befruchtung in den Mutterleib gelangt. Die Seele wird über den Vater transportiert, der Körper stammt von der Mutter.¹⁰¹ Damit schloss er sich Aristoteles, Platon und Wolff an, die er im Codex 36 an den betreffenden Stellen ausführlich exzerpiert hatte.¹⁰² In Swedenborgs unitarisch akzentuierte Christologie passte sich dieser traduzianische Ansatz insofern gut ein, als Christus nach dem Leib als Sohn der Maria, nach dem Inneren und der Seele aber als Gott selbst gelten konnte.¹⁰³ Jedoch lehnte er die von Wolff¹⁰⁴ behauptete Schöpfung aus dem Nichts ab, die er in seiner vorvisionären Phase noch selbst vertreten hatte. Der neuplatonisch gewandelte Swedenborg sah die Schöpfung aus Liebe und nicht aus Nichts erschaffen,¹⁰⁵ eine Entwicklung, die sich bereits in seinem während der visionären

¹⁰¹ Vgl. VCR 103; AC 2005, 4963. Der an diesen Stellen eindeutige Traduzianismus kollidiert allerdings in gewisser Weise mit Swedenborgs Ansicht, der Leib werde von der Seele gebaut. In AC 10823 schenkt er der letzteren Theorie auch mehr Gewicht: Der Mensch erhalte von seinem Vater das Sein (esse) seines Lebens: die Seele (anima). Von ihr stamme das Dasein (existere) des Lebens, der Körper (corpus), der nach der Ähnlichkeit (similitudo) der Seele gebaut werde. Mit dieser Lesart ist die von Swedenborg vielfach vertretene Ansicht, der Körper stamme von der Mutter, natürlich nur schwer in Einklang zu bringen.

¹⁰² Das Prinzip der Bewegung, das der Mann durch die Erzeugung besitzt, ist göttlich, aber die Frau ist die Materie, vgl. Aristoteles, *De generatione animalium*, Lib. II, I (Bd. 3, wie Anm. 26), in PhN 173. Die Idee oder Form hat die relatio von Mann oder Vater, die Materie die der Frau oder Mutter, vgl. Platon, *De anima mundi* (pseudoplatonisch), (wie Anm. 25), Bd. III, S. 94, in PhN 244. Die Seele wird zusammen mit den organischen Korpuskeln, die die Rudimente des Fötus enthalten, in den Mutterleib gebracht. Sie präexistiert in einem *animalculum spermaticum* und besitzt dort einen Zustand verworrener Perzeptionen, vgl. Wolff, (wie Anm. 3), § 705f., in PhN 271.

¹⁰³ In der Konstitution eines präexistenten Sohnes und in der Betonung der Maria als Mutter Christi sieht Swedenborg den Verfall des Christentums durch Katholizismus, Arianismus, Sozinianismus, Calvinismus, Judentum und schließlich Naturalismus begründet (vgl. VCR 94). Wenn das Innere des Herrn Gott selbst war und sein Äußeres menschlich, dann wurde die Vergottung seines Humanum durch Verinnerlichung vollbracht (vgl. AC 1815). Bei seiner Verherrlichung zieht der Herr das Menschliche der Mutter aus und das Menschliche des Vaters [!] an. Er ist dann nicht mehr Sohn Marias, sondern nur noch Sohn Gottes (vgl. AC 10830).

¹⁰⁴ Wolff, (wie Anm. 3), in PhN 270: § 697f. definiert die Schöpfung als Hervorbringung aus dem Nichts oder aus einem nicht Präexistierenden. Wenn die menschliche Seele einen Ursprung habe, könne sie diesen Ursprung nur durch Erschaffung haben. Aber ein zufälliger Geist, also auch die menschliche Seele, müsse notwendig durch eine einfache Substanz aus Nichts hervorgebracht worden sein, und dieser Ursprung sei augenblicklich (instantaneus), vgl. §§ 663f. (in PhN 375).

¹⁰⁵ VCR 76. Vgl. auch Anm. 115.

Krise herausgegebenen Schöpfungsepos *De cultu et amore Dei* niederschlug.¹⁰⁶ Damit ging Swedenborg mit dem modaltheoretisch konzipierten Rationalismus der Aufklärungsphilosophie konform, für den eine *creatio ex nihilo* „wegen der Strukturgleichheit der göttlichen Prädikate mit dem Wesen der Welt und der Natur der Vernunft nicht denkbar“ war.¹⁰⁷ Ebenso wandte er sich im Interesse eines kontinuierlichen göttlichen Einflusses in die Schöpfung *qua anima* gegen die Präformierung der Seele mit dem Körper schon bei der Schöpfung. Eine solche Ansicht hatte er bei Leibniz gelesen, der sich wiederum auf die in der Mikroskopie erzielten Forschungsergebnisse Jan Swammerdams bezog, auf die sich auch Malebranche, Bayle und andere beriefen:

Ich meine daher, dass die Seelen, die eines Tages menschliche Seelen werden sollen sowie auch die der übrigen Gattungen der Geschöpfe, im Samen und in den Vorfahren bis zu Adam enthalten waren und somit seit Anfang der Dinge immer in einer Art von organischem Körper bestanden haben.¹⁰⁸

Indem sich Swedenborg von dieser Präformationslehre abwandte, vollzog er auch eine Wende gegenüber der Ansicht, die er noch kurz vor seinen Visionen in dem Schöpfungsdrama *De cultu et amore Dei* vertreten hatte, dass alles Leben bei Beginn der Schöpfung in Eiern oder Samen angelegt sei. In seinen theologischen Werken hielt er dies für eine Sinnestäuschung. Bäume und Blumen, aber auch menschliche Seelen, haben im Sinne eines einmaligen Schöpfungsaktes nicht dadurch ihr Dasein und Bestehen (*existentia et subsistentia*), dass in ihre Samen von Beginn an die Eigenschaft gelegt ist, Bäume, Blumen und Seelen zu werden. Dies gewährleistet allein der fortwährende Einfluss der geistigen Welt (*mundus spiritalis*), die wiederum nur durch göttlichen Einfluss besteht.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 118, 140, 177, sieht in Swedenborgs Wandel zur neuplatonischen Emanationslehre seinen Bruch mit der *creatio ex nihilo* begründet, der in den letzten Szenen von *De cultu et amore Dei* bereits aufscheint und für eine innere Kollision des Schöpfungsdramas sorgt. Swedenborgs Insistieren auf der Schöpfung der Welt aus Gottes Wesen und nicht aus Nichts lässt sein System deshalb nicht als Pantheismus, sondern als Panentheismus erscheinen, weil die Welt sich in Graden und vom Höchsten zum Tiefsten und von Gott zur Materie aufbaut und dadurch eine Wesensgleichheit ausgeschlossen ist, vgl. auch Kirven, Robert H., *Swedenborgs Theologie im Überblick*. Zürich 1983, S. 88.

¹⁰⁷ Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Theodizee und Tatsachen*. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung. Frankfurt/M. 1988, S. 22.

¹⁰⁸ Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 91, in PhN 281 (Übers. wie Anm. 6). Nr. 90, in PhN 280: „Ich meine nämlich, daß die Seelen und die einfachen Substanzen überhaupt nur durch Schöpfung entstehen und nur durch Vernichtung vergehen können.“ [Von Swedenborg nicht exzerpierter, hier folgender Gedanke: Die Bildung der beseelten Körper ist nur erklärbar, wenn man die Präformation annimmt. Die Zeugung eines Tieres ist nichts anderes als Transformation und Vermehrung]. Deshalb müsse angenommen werden, dass „derselbe Körper“ vor der Zeugung „bereits geordnet, d.i. belebt war und dieselbe Seele besaß“.

¹⁰⁹ Vgl. AC 5084. Der wiedergeborene Mensch wurzelt zwar ebenso wie ein Baum in einem Samen, jedoch ist darin nicht sein Bestehen (*subsistentia*) festgelegt. Vielmehr handelt es sich bei der Fortpflanzung (*propagatio*) um eine fortdauernde *existentia* und eine fortdauernde Schöp-

In der Frage der Präexistenz hielt er sich wie die von ihm rezipierten Schriftbelege aus Augustin und der pseudo-augustinischen Schrift *De spiritu et anima* entgegen den weitreichenderen Überlegungen bei Leibniz dezidiert zurück.¹¹⁰

b) *Creatio continua*

Swedenborgs Auffassung des Zusammenhangs zwischen Gott und Schöpfung, die er in seiner theologischen Phase vertrat, entspricht auf den ersten Blick einem Text von Leibniz aus der *Theodizee*: Alles Wirkliche hänge in seinem Sein und seinem Handeln von Gottes Verstand und Willen ab, und alle Dinge seien von Gott nicht nur frei geschaffen, sondern würden auch von ihm erhalten. Diese fortdauernde Schöpfung könne mit einem Lichtstrahl verglichen werden, der andauernd aus der Sonne hervorgeht, „wenn auch die Geschöpfe sich weder aus Gottes Wesen noch mit Notwendigkeit erhalten“.¹¹¹ Damit hatte Leibniz offenbar ein explizit neuplatonisches, übergangloses Emanieren Gottes in die Schöpfung und eine pantheistische Wesensgleichheit zwischen Gott und Welt zugleich vermeiden wollen. Swedenborgs *creatio continua* stimmt mit Leibniz an dem Punkt überein, dass er als Medien zwischen Gott und Schöpfung den göttlichen Verstand und den göttlichen Willen ansieht, die Swedenborg als Weisheit und Liebe spezifiziert.¹¹² Allerdings ergänzte er deutlicher als Leibniz, dass es das gesamte göttliche Leben ist, das in die Schöpfung und auf diese Weise in jede menschliche Seele einfließt.¹¹³ Zugleich trennte er aber bei der ersten Erschaffung die natürliche Welt von Gott ab: Gott hat seine Unendlichkeit durch endliche Substanzen abgegrenzt, die er aus seinem Wesen ausgehen ließ. Aus diesen Substanzen entstand zunächst die Geisterwelt und dann auch die natürliche Welt durch Abstufung und Verendlichung.¹¹⁴ Die Diffe-

fung (*perpetua creatio*) durch göttlichen Einfluss. Leibniz wird in diesem Zusammenhang von Swedenborg allerdings nicht erwähnt (vgl. AC 5115f., sowie VCR 32).

¹¹⁰ Aus *De genesi ad litteram*, Lib. VII, 5f. (PhN 18), kannte Swedenborg Augustins Schwanken zwischen der Erschaffung der Seelen aus dem Nichts und einem emanatistischen Ansatz: Entweder seien alle diese Positionen falsch oder es sei ungeheuer verborgen. Noch deutlicher ist der Beleg aus *De spiritu et anima* (Kap. XXIV, in PhN 23f.): „Wenn Gott die Seele aus sich selbst gemacht hätte, wäre sie niemals bössartig, veränderlich oder unglücklich. Hätte er sie aus den Elementen gemacht, wäre sie körperlich. Weil sie aber unkörperlich ist und einen unbekanntem Ursprung hat, hat sie einen Anfang, aber kein Ende.“ (Übers. F. S.) Bereits in der *Oeconomia regni animalis* hatte Swedenborg Leibniz' Präexistenzlehre abgewiesen, vgl. Jonsson, *Scientist*, (wie Anm. 10), S. 60f.

¹¹¹ Vgl. Leibniz, *Tentamina, Causa Dei adserta per Justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus, conciliatam*, Nr. 9, in PhN 253 (Übers. wie Anm. 6).

¹¹² Verstand und Willen des Menschen sind die Aufnahmegefäße für die göttliche Liebe und Weisheit (vgl. VCR 362).

¹¹³ Vgl. VCR 364. Gott ist selbst das Leben, er kann es nicht erschaffen (vgl. VCR 470f.).

¹¹⁴ Vgl. VCR 33. Diese Schöpfungsauffassung hatte Swedenborg bereits in seiner naturphilosophischen Phase vertreten. Das erste Erschaffene ist in den *Principia rerum naturalium* und in *De infinito* (1734) der mathematische Punkt, der Substanzwert besitzt und die Schwelle zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit darstellt. In ihm treffen das Endliche und das Unendliche zusammen. Alle weiteren Substanzen und Elemente stehen in Entsprechung zu ihm. Schon die Theorie vom mathematischen Punkt verdankt sich Swedenborgs ausgiebiger Leibniz-Lektüre.

renz zwischen Schöpfung und Welt, die das zitierte Leibniz-Exzerpt zur Vermeidung eines expliziten Emanationssystems in den Bereich der Schöpfungserhaltung verlegt, vollzieht sich bei Swedenborg umgekehrt in der *prima creatio*, während die Erhaltung durch den gesamten göttlichen *influxus* in „endliche“ Aufnahmegefäße (*receptaculi*) geschieht. Damit wird wie bei Leibniz ein spinozistisches oder pantheistisches System vermieden, im Gegensatz zu ihm aber kein neuplatonisches Emanationssystem.

c) Gott und Seele

So wie Gott und Schöpfung streng voneinander geschieden, durch den dauerhaften Einfluss des göttlichen Lebens zugleich aber auch miteinander verbunden sind, besteht auch zwischen der Seele und dem belebenden Geist Gottes sowohl ein Unterschied als auch eine Ähnlichkeit. Die Differenz zwischen Seele und Geist Gottes hatte Swedenborg unter anderem aus Grotius,¹¹⁵ aus der *Theologie des Aristoteles*,¹¹⁶ aber vor allem aus Augustin herausgeschrieben, der zwischen Gott und der Seele unterschied, die erst durch dessen Hauch zu existieren begann.¹¹⁷ Diese Autoren ergänzte Swedenborg durch Bibelstellen über den Geist Gottes als belebendes Prinzip.¹¹⁸ Nicht die Seele ist lebendig, so spitzte es Swedenborg in seinen theologischen Schriften zu, sondern Gott ist das Leben, das in die Seele als Aufnahmegefäß einfließt.¹¹⁹ Damit schloss er sich Malebranche an, der im Gegensatz zu Descartes Gott nicht nur für den Eingreifenden, sondern für die Dauerquelle des Lebens hielt und einen ursächlich göttlichen, nicht seelischen Einfluss in den Kör-

Vgl. Stengel, Friedemann, Emanuel Swedenborg – ein visionärer Rationalist?, in: Bergunder, Michael / Cyranka, Daniel (Hg.), *Esoterik und Christentum*. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Leipzig 2005, S. 58–97, hier: S. 81.

¹¹⁵ Vgl. Grotius, (wie Anm. 20), I,16, in PhN 249. Grotius stellt dort mehrere Zeugnisse „heidnischer“ Völker und vor allem griechischer Autoren zusammen, die die Übereinstimmung der in Genesis überlieferten Schöpfungsgeschichte mit den Traditionen der Völker belegen sollen. In diesem Zusammenhang verweist er auf Vergil und (summarisch) auf die Griechen, die glaubten, dass Gott allen Kreaturen das Leben durch seinen Geist eingehaucht habe. Den Vergil betreffenden Vermerk notierte sich Swedenborg separat noch einmal in PhN 377.

¹¹⁶ Vgl. Notiz Swedenborgs, in PhN 180, wie Anm. 58.

¹¹⁷ Vgl. Augustin, *De genesi ad litteram*, Lib. VII, 5f., in PhN 18. Swedenborg zitiert an anderer Stelle Augustins Auslegung von Gen 2 in *De anima et ejus origine*, II, 2 (der Mensch wurde eine lebendige Seele), und ergänzt, hier werde ein Unterschied zwischen Geist und Seele gemacht (PhN 162, vgl. auch PhN 17, 25–27). Zu Swedenborgs willkürlichem Umgang mit den Exzerpten aus Augustin vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 140–142.

¹¹⁸ Vgl. PhN 484f.: u.a. Gen 2,7; 4,17; 7,15.22; Ex 15,8, 2Sam 22,16; 1Kön 17,21; Thr 4,20; Bar 2,17; Ez 35,9f. Bei diesen Stellen übernimmt Swedenborg aus den vorliegenden Bibelübersetzungen (vgl. Anm. 28) die Bezeichnung des göttlichen Atems als *spiritus* oder *aura vitalis*. Vgl. auch Bibelstellen in PhN 422–426.

¹¹⁹ Die Seele ist nur Aufnahmegefäß, nicht das Leben selbst, das nicht geschaffen wird, sondern einfließt. Der Mensch lebt nicht aus seinem eigenen Leben oder seiner eigenen Seele. Die Qualität dieses göttlichen *influxus* richtet sich allerdings nach der ‚Qualität‘ des Menschen hinsichtlich des Standes seiner Liebe und Weisheit, mithin seiner „Neigungen“ (vgl. Com 11).

per behauptete.¹²⁰ Sowohl für Swedenborg als auch für Malebranche dürfte die Lektüre von *De spiritu et anima* bedeutungsvoll gewesen sein: „Das Leben des Körpers ist die Seele, das Leben der Seele ist Gott.“¹²¹ Von einem Okkasionalismus cartesianischer Lesart kann also keine Rede sein, denn dieser Geist Gottes fließt beständig in die Seele ein, ohne ihn würde jedes Leben sofort aufhören. Ohne die Seele stirbt der Körper, ohne Gott würde die Seele sterben.¹²²

d) Sünde und Freiheit

Mit der Annahme, dass Gott selbst in die Seele einfließt, musste das im zeitgenössischen Diskurs hochbrisante Thema der Herkunft des Bösen und der Sünde virulent werden. Der Existenz des Bösen als einer gegenüber Gott eigenständigen Macht gewährte Swedenborg in seiner visionären Phase ebenso wenig Raum wie einer gleichsam genetisch vererbten Erbsünde. Die Sünde wird eher im sozialen Kontext durch die Taten der Eltern weitergegeben und erscheint bei Swedenborg als habituale oder aktuelle Sünde, als „Erbböses“ (*malum hereditarium*).¹²³ Im Codex 36 hatte er sich Leibniz' Sündenverständnis in der *Theodizee* herausgeschrieben, der ebenfalls eine habituale und eine aktuelle Sünde unterscheidet, ohne eine gleichsam genetisch verstandene Erbsünde zu erwähnen, die zur Substanz der menschlichen Seele gehören würde.¹²⁴ Demgegenüber besitzt das Böse bei Swe-

¹²⁰ Vgl. Lamm, (wie Anm. 5), S. 305f. Lamm befindet sich aber durchaus im Irrtum, wenn er meint, Malebranche beschwöre mit seinem „metaphysischen Okkasionalismus“ theologische Probleme, weil Gott für alle Irrtümer verantwortlich sei, wenn er direkt in die Seele einfließt. Bei Malebranche ist die Sinnlichkeit Quelle der Irrtümer (und der Sünde), denen die Seele in der Folge des commercium ausgesetzt ist. Zugleich ist diese Sinnlichkeit, wenigstens im Spätwerk Malebranches, wiederum okkasionaler Grund für den Aufstieg der Seele zu Gott durch Konversion. Damit wird der göttliche Schöpfungsplan erfüllt, der in der Vergeistigung des einmal leiblich Gewordenen besteht, vgl. Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 9, 12, 20, 175–180.

¹²¹ *De spiritu et anima*, LXIII, in PhN 24. Der Text fährt fort: „Die Seele ist unsterblich, weil sie ohne Fleisch ist.“

¹²² Der innere kann ohne den äußeren Menschen bestehen, nicht aber umgekehrt. Nichts kann aus sich selbst heraus existieren, sondern nur aus einem anderen. Alles besteht durch den Einfluss des Herrn (vgl. AC 6055f.). Die Seele ist das eigentliche Leben des Menschen. Sie hat ihren Ursprung in der göttlichen Liebe. Alles Lebendige hat dort seinen Ursprung (vgl. AC 1436). Die Organe, Fasern und Nerven des Menschen verdanken ihre Fähigkeiten bis hin zum Denken der „vita a Domino influens in illam“ (AC 3347).

¹²³ Der Mensch erbt das Erbböse, in das er hineingeboren wird, von beiden Eltern. In Schuld kommt der Mensch aber nicht wegen dieses angeerbten Bösen, sondern durch das malum actuale, das er sich aus eigenem Verstand (intellectus) und Willen (voluntas) selbst angeeignet hat (vgl. AC 4563). Das aktuelle Böse, das sich der Mensch selbst einpflanzt, wird als Neigung „vererbt“ und kann nur bei den durch den Herrn Wiedergeborenen zerstört werden. Die Sünde bleibt auf diese Weise in dem Verantwortungsbereich des Einzelnen. Demzufolge wird im anderen Leben auch nicht das „Erbböse“ bestraft, sondern das malum actuale (vgl. AC 313).

¹²⁴ Leibniz, Tentamina, (wie Anm. 14), Causa Dei, Nr. 91–93, in PhN 390f. Leibniz unterscheidet neben der aktualen und habitualen noch eine abgeleitete Sünde. Wo Leibniz Sünde als habitual bezeichnet, setzt Swedenborg das Erbböse. Das „wirkliche“ Böse nennt er ebenfalls malum actuale. Wenn Leibniz die Erbsünde dennoch gelegentlich als angeborene Beschaffenheit, als Subjekt der Seele bezeichnet, so scheint er doch damit die Fähigkeit zum Bösen zu meinen, nicht ein Bösessein, das per se und ohne eigene Schuld vorliegen würde. Swedenborg notierte

denborg seine Quelle in der differenzierten Aufnahme Gottes nicht nur in der lebenden Schöpfung, sondern analog sogar bis hin zur Materie, denn allem Geschaffenen hat Gott Freiheit verliehen, das Gute aufzunehmen oder das Böse zu praktizieren und auf diese Weise das Gute in Böses zu verkehren.¹²⁵ Schon die Form der aufnehmenden Substanz ermöglicht die Verwandlung des Guten in Böses.¹²⁶ Eine zweite Quelle des Bösen ist eine Folge der natürlichen Welt: Böse Seelen-Geister, die ihre gottabgewandte Gesinnung postmortal in die Hölle gebracht hat, wirken in die natürliche Welt zurück.¹²⁷

Ohne sich ihm gänzlich anzuschließen, ließ sich Swedenborg in dieser und der Frage nach der menschlichen Freiheit von Leibniz inspirieren, der das Böse als Privation,¹²⁸ als Mangel an Gutem und zugleich innerhalb des universalen Schöpfungsplans als notwendig angesehen hatte, um den guten Endzweck innerhalb der besten aller Welten zu erreichen.¹²⁹ So wie es bei Leibniz für dieses Ziel nicht als Zweck oder Mittel, sondern nur als Bedingung von Gott wenigstens zugelassen wird,¹³⁰ lässt es Gott auch bei Swedenborg zu, dass der Mensch aus Freiheit Böses tut.¹³¹ Dabei scheint der freie Wille aber ein stärkeres Gewicht als bei Leibniz zu haben, um das Böse ganz aus Gottes Wesen herauszuhalten. Selbst Krankheiten besitzen in Swedenborgs Universum ihre geistigen Entsprechungen und „Wirkursachen“ in der Hölle und nicht, wie er ausdrücklich betont, im Himmel, im *homo maximus* oder gar in Gott.¹³²

sich eine solche Stelle aus einem Brief Leibniz' an einen ungenannten Freund (Leibniz, Briefausgabe, [wie Anm. 14], Bd. 3, S. 98f., in PhN 315), um dann ein Zitat aus der Theodizee anzuschließen, nach dem das Formale des Bösen keine wirkende Ursache besitze, sondern dieses eben in der Privation bestehe (Leibniz, Tentamina I, [wie Anm. 14], Nr. 20, in PhN 315).

¹²⁵ Vgl. VCR 491.

¹²⁶ Vgl. VCR 492. Aus der Theodizee kopierte Swedenborg weitergehende Auffassungen, die der Materie eine böswillige Kraft (Platon nach Plutarch) zuschrieben, sie als Quelle der Mängel (Stoiker) betrachteten oder in ihr wenigstens eine Art Unvollkommenheit (Kepler) sahen, vgl. Leibniz, Tentamina III, (wie Anm. 14), Nr. 379f., in PhN 389. Von einem Schöpfungs dualismus ist Swedenborg aber weit entfernt.

¹²⁷ Jeder Mensch steht durch böse Geister mit der Hölle in Verbindung, die das Böse in ihm erregen (vgl. AC 987, 1738, 6191 u.ö.).

¹²⁸ Vgl. Leibniz, Tentamina II, (wie Anm. 14), Nr. 153, in PhN 385: Das Böse sei kein eigenes Prinzip, es entspringe einzig der Privation. Es kommt darin positiv „nur als Begleiterscheinung vor wie die Wirkkraft bei der Kälte“ [nicht exzerpiert: die durch Verminderung der Bewegung entsteht]. Vgl. auch Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 20, in PhN 315 (Übers. wie Anm. 6). Auch in der Philosophie Malebranches besteht das Böse nur in einem Mangel an Gutem. Deshalb heißt, das Böse zu meiden, den Mangel an Gutem zu meiden und sich dem Guten zuzuwenden, vgl. Malebranche, (wie Anm. 17), Explicatio ad Lib. I, in PhN 393.

¹²⁹ Nach Leibniz, Tentamina III, (wie Anm. 14), Nr. 335, in PhN 387, hat Gott das Böse zugelassen, „weil es in dem besten Plan enthalten ist, der sich in der Region des Möglichen findet und den die höchste Weisheit erwählen muss“ (Übers. wie Anm. 6).

¹³⁰ Leibniz, Tentamina III, (wie Anm. 14), Nr. 336, in PhN 388.

¹³¹ Vgl. AC 10777f.

¹³² Vgl. AC 5711f.

Der untere Teil der Seele, der *animus*,¹³³ ist zusammen mit dem Körper der Sinneswelt ausgesetzt, deren Einfließen die Gefahr der Abwendung von Gott mit sich bringt. Im freien Willen hat das Böse seine eigentliche Wurzel. Der Mensch besitzt infolge seiner Verbindung zwischen Körper und Seele die Möglichkeit, zwischen Gottesliebe auf der einen und Selbst- oder Weltliebe auf der anderen Seite zu wählen.¹³⁴ Auch Malebranche betrachtet die menschliche Liebe *per se* als gut; zur Sünde führt sie nur, wenn sie nicht in Gott als höchstem Gut ihren Gegenstand hat, sondern in einem falschen Gut.¹³⁵ Der *mens rationalis*, die sich zwischen *anima* und *animus* befindet, obliegt bei Swedenborg die Entscheidung zwischen Weltliebe und Gottesliebe. Entsprechend der Neigung, die sie entwickelt, qualifiziert sie auch die *anima*, die postmortal neben der Erinnerung auch die Neigungen des irdischen Menschen bewahrt.¹³⁶ Auf diese Weise existieren gute und böse Geister in Swedenborgs Geisterwelt, wenngleich auch dort die Möglichkeit der ethisch-moralischen Qualifizierung bis in den Himmel hinein besteht.¹³⁷ Die Wahl der *amor regnans*, der Ausrichtung der den Menschen beherrschenden Liebe entweder zu Gott, zum Selbst oder zur Welt, verbleibt im Raum des freien Willens.

Eine gewisse Kollision der göttlichen Providenz mit der menschlichen Freiheit in Leibniz' System ist auch bei Swedenborg auffindbar. Sie hat hier ihre Wurzel aber gleichsam in einer himmlischen Einsicht. Da sich bei ihm je zwei gute und zwei böse Geister um den menschlichen Verstand (Genien) und um den menschlichen Willen (Geister) bemühen¹³⁸ und Einfluss auf das Denken und die Neigungen nehmen, könnte man versucht sein, von einer nur scheinbaren Freiheit zu sprechen. Denn nur, wenn diese um den Menschen ringenden Geister sich im Gleichgewicht befinden, kann von einer Willens- und Entscheidungsfreiheit die Rede sein. Infolge des Problems der Willensfreiheit modifizierte Swedenborg immerhin seine Soterio-

¹³³ Kurz vor Beginn seiner theologisch-visionären Arbeit betrachtete Swedenborg den *animus* sogar noch als Vertreter des Weltfürsten, also eines in Gottes Schöpfungsplan enthaltenen bösen Prinzips. Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 183. In seiner visionären Phase nahm Swedenborg Abstand von dieser Figur.

¹³⁴ Vgl. AC 1691, 7488; VCR 154.

¹³⁵ Vgl. Malebranche, (wie Anm. 17), Explicatio ad Lib. I, in PhN 392. In diesem Sinne kann Malebranche sagen: Wenn wir nicht sündigen, „tun wir alles, was Gott in uns wirkt.“ Sündigen wir, „tun wir überhaupt nichts, sondern wir lieben ein anderes besonderes Gut“ (Übers. F. S.). Diese falsche Liebe ist im Irrtum begründet, der nicht durch Gott, sondern durch die Sinne hervorgerufen wird. Vgl. auch Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 36f.

¹³⁶ Der Mensch behält postmortal affectiones, Lehren und „Wisstümliches“ (scientifica), also alles, was dem äußeren und natürlichen Gedächtnis (memoria exterior seu naturalis) zugehört (vgl. AC 3539). Er bleibt nach dem Tod in dem Zustand, den er sich zu Lebzeiten verschafft hat, also auch in seinen Lustreizen (jucunda) (vgl. AC 3957).

¹³⁷ Gute Geister und Engel verbessern sich in ihren Zuständen durch eine fortwährende Reinigung, ja Neuschöpfung, können aber niemals zur absoluten Vollkommenheit gelangen, die nur dem Herrn zusteht. Die Möglichkeit der Änderung eines bösen Höllenbewohners in einen Geist oder Engel sieht Swedenborg hingegen nicht (vgl. AC 4803); vgl. Lamm, (wie Anm. 5), S. 341f. Der freie Wille bleibt gleichsam auch postmortal erhalten.

¹³⁸ Vgl. AC 687, 697, 761, 4067, 5035, 5977, 5982.

logie, nämlich dahingehend, dass Christus keinesfalls einen stellvertretenden Tod zur Sühne für die Sünden der Menschen auf sich nahm. Vielmehr musste er durch die Vergöttlichung seines *humanum* die Hölle niederringen. Denn dort hatten sich die bösen Geister so stark vermehrt, dass das Gleichgewicht in der Geisterwelt verloren zu gehen drohte. Nur durch ein Gleichgewicht zwischen bösen und guten Geistern kann aber die menschliche Willensfreiheit erhalten werden. Christi Tod geschah also, so verstanden, zur Rettung und Aufrechterhaltung der menschlichen Freiheit als der Voraussetzung für seine Erlösung.¹³⁹

e) Prädestination

Auch in dieser Frage ließ sich Swedenborg von Leibniz wenigstens inspirieren. Seine scharfe Ablehnung der calvinistischen Lehre von der doppelten Prädestination in supralapsarischer Ausprägung ist neben der lutherischen Rechtfertigungslehre wohl einer der auffälligsten Punkte, an denen er sich von Lehrmeinungen der protestantischen Konfessionen abgrenzte.¹⁴⁰ Die entsprechenden Quellen dürfte er aus seinen Leibniz-Exzerpten erhalten haben.¹⁴¹ Durch die Prädestination sah er nicht nur den freien Willen in Gefahr, er befürchtete als Konsequenz entweder Deismus und Atheismus oder ein tyrannisches Gottesbild, so dass er schließlich sogar mit Hilfe der Konkordienformel gegen sie argumentierte. Nicht die Vorherbestimmung (*praedestinatio*), sondern die göttliche Vorsehung (*providentia*) hat das ewige Heil des Menschen zum Zweck.¹⁴² Er kennt also nur eine Prädestination zum Heil und nicht zur Verdammnis,¹⁴³ denn letztere würde die menschliche Willensfreiheit einschränken und zudem seinem Gottesbild widersprechen. Swedenborgs göttliche Vorsehung fließt gemäß der göttlichen Ordnung in alle allgemeinen und einzelnen Dinge ein. Das Zukünftige ist demnach nicht nur vorausgesehen, sondern auch vorgesehen.¹⁴⁴ Dies kollidiert für ihn aber nicht mit dem freien Willen, denn es existiert kein *fatum*, keine absolute Notwendigkeit als menschliches

¹³⁹ Vgl. Stengel, (wie Anm. 114), S. 68f., 71f., 75.

¹⁴⁰ Vgl. polemische Bezugnahmen auf die Synode von Dordrecht 1618/19 mit Legitimation durch Urteile in der Geisterwelt, die deren Beschlüsse als grausame Ketzerei brandmarken, VCR 486–489, 628, 759.

¹⁴¹ Vgl. Auszüge aus Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), in PhN 121–130. Swedenborgs Referenzen auf die Synode von Dordrecht dürften Nr. 82 (in PhN 123f.) entstammen, wenngleich die dort von den Supralapsariern sorgfältig unterschiedenen Infralapsarier, die Leibniz für augustinisch hält, in Swedenborgs Werk nicht erscheinen, sondern summarisch als Prädestinatianer abgelehnt werden.

¹⁴² Vgl. AC 6481. Bereits in der 1741/42 vor der Berufungsvision entstandenen und posthum (London 1784) veröffentlichten *Clavis hieroglyphica arcanorum naturalium et spiritualium per viam repraesentationum et correspondentiarum* (Beispiel 3) ist der Gedanke enthalten, die Menschen widerständen der göttlichen Vorsehung, die für alle das Heil wolle.

¹⁴³ Vgl. AC 6487. In PhN 135f. stellte Swedenborg mehrere Bibelstellen zusammen, die von der Vorherbestimmung zum Heil handeln (z.B. Eph 1,4f.; Röm 8,29f.; 1Tim 2,4: [Gott] will, dass alle Menschen errettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.).

¹⁴⁴ Vgl. AC 6486. Nicht nur das Allgemeine, auch die einzelnen Dinge des Menschenlebens sind in die göttliche Vorsehung einbezogen (vgl. AC 10774f.).

Handlungskriterium.¹⁴⁵ Wenn alle Menschen zum ewigen Leben vorherbestimmt sind, dann ist das Gute vorgesehen (*providentur*), das Böse aber vorhergesehen (*praevidentur*), bevor es durch den göttlichen Endzweck (*finis Divinus*) schließlich zum universalen Guten gewendet wird.¹⁴⁶ Die göttliche Vorsehung hat das große Ganze, das Ewige, mit Leibniz gesprochen: die beste aller möglichen Welten, im Blick, nicht die Prädestination zum moralisch Bösen oder Guten.¹⁴⁷ In einem Exzerpt aus der *Theodizee* notierte sich Swedenborg Leibniz' Unterscheidung zwischen Bestimmung (*destinatio*) und Vorherbestimmung (*praedestinatio*): Da niemand zum moralisch Bösen bestimmt sein könne, könnten die Verworfenen als zur Verdammnis bestimmt bezeichnet werden, weil sie als unbußfertig erkannt worden sind, nicht aber als vorherbestimmt. Die Behauptung einer unbedingten Verwerfung müsste sich aber, so Leibniz, auf die „vorhergesehene letztendliche Unbußfertigkeit“ stützen,¹⁴⁸ was wiederum mit dem freien Willen kollidieren würde. Dennoch habe Gott, so schreibt sich Swedenborg an anderer Stelle heraus, nicht nur alles freiwillig Geschehene vorausgesehen, sondern auch die übrigen Dinge geordnet, oder, „was dasselbe ist, er hat jene mögliche Welt gewählt, in der alles in dieser Weise geordnet“ war.¹⁴⁹ Er musste die Dinge aus „moralischer Notwendigkeit“ so schaffen, dass es nicht besser geschehen konnte. Denn sonst wäre er mit seinem Werk unzufrieden und würde sich „dessen Unvollkommenheit zum Vorwurf machen“, was der höchsten „Glückseligkeit der göttlichen Natur“ widerspräche.¹⁵⁰

Wie in Swedenborgs göttlichem Plan bleibt das Böse zwar zugelassen, es wird aber strikt von der moralischen Einzelhandlung getrennt, die im Bereich des freien Willens ihren Ausgang hat. Wer aber das tut, was in ihm ist, so zitiert Leibniz einen lateinischen Grundsatz als eine „ewige Wahrheit“, dem wird die nötige Gnade nicht verweigert.¹⁵¹ Leibniz' Unterscheidung zwischen Destination und Prädestination schlägt sich gewissermaßen in Swedenborgs Differenzierung zwischen Prävision und Provision nieder. Gleichzeitig behielt er die bis ins Einzelne reichende und die Zukunft umfassende, Wunder und Zufälle ausschließende göttliche Voraussicht bei und übernahm auf diese Weise eine gewisse Kollision zwischen göttlicher Ordnung und Willensfreiheit bei Leibniz.

¹⁴⁵ Vgl. AC 6487. Diese Stelle liest sich wie ein Kommentar zu dem Exzerpt aus Leibniz, Tentamina II, (wie Anm. 14), Nr. 191, in PhN 125: „Dieses vermeintliche *fatum*, das selbst die Gottheit zwingt, ist nichts anderes als die eigentliche Natur Gottes, sein eigener Verstand, der die Regeln für seine Weisheit und seine Güte liefert: Es ist also eine glückliche Notwendigkeit, ohne die er weder gut noch weise sein würde.“ (Übers. wie Anm. 6).

¹⁴⁶ Vgl. AC 6489, sowie: Swedenborg, Emanuel, *Von dem neuen Jerusalem und seiner himmlischen Lehre nach Gehörtem aus dem Himmel* (1758), deutsch: Zürich 1976, 275.

¹⁴⁷ Wenn den Bösen ihre Kunstgriffe gelingen, dann weil es der Ordnung entspricht, dass jeder aus Vernunft und Freiheit handelt. Wäre dies nicht der Fall, könnte der Mensch nicht ewiges Leben aufnehmen und seine Freiheit und Vernunft würden nicht erleuchtet (vgl. AC 10777).

¹⁴⁸ Vgl. Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 81, in PhN 123.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., Nr. 54, in PhN 121f.

¹⁵⁰ Vgl. Leibniz, Tentamina II, (wie Anm. 14), Nr. 201, in PhN 125.

¹⁵¹ Vgl. Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 95, in PhN 124.

Die referierten theologisch-philosophischen Grundentscheidungen auf den Gebieten der Schöpfungslehre, der Theodizee, der Willensfreiheit, Sünden- und Prädestinationslehre hängen eng mit Swedenborgs Modell des *commercium corporis et animae* zusammen. Hier verband er verschiedene zeitgenössische Konzeptionen miteinander, um a) anders als bei Descartes eine reale Einheit zwischen Körper und Seele zu erreichen. Zugleich wollte er b) wie Leibniz ein ständiges Eingreifen Gottes oder eine willkürliche göttliche Ordnung ausschließen, denn Descartes' „System produziert unablässig Wunder“.¹⁵² Gott könne aber niemals beigemessen werden, dass sein Gesetz „gänzlich willkürlich“ ist.¹⁵³ Wunder geschehen auch bei Swedenborg nur gemäß der Ordnung in der geistigen und natürlichen Welt, auch wirkliche Zufälle sind nicht denkbar, weil alles der göttlichen Ordnung entspricht; selbst das Böse „erscheint“ in diesem Sinne nur als Zufall.¹⁵⁴ Und c) intendierte er im Unterschied zu Leibniz einen dauerhaften göttlichen *influxus*, der nicht nur eine Folge der prästabilierten Harmonie wäre.

Literarische Anstöße zur Verbindung dieser drei Ziele konnte Swedenborg den Autoren entnehmen, die er im Codex 36 exzerpiert hatte. So las er bei René Joseph de Tournemine, den Bilfinger ausführlich zitiert, es müsse eine reale und wirksame Einheit, keinesfalls nur eine Harmonie zwischen Geist und Körper, angenommen werden.¹⁵⁵ Gegen diese Behauptung hatte Leibniz seine These von einer rein metaphysischen Einheit zwischen beiden eingeworfen,¹⁵⁶ die für Swedenborg ein klarer Widerspruch zu seinem Ziel sein musste, gerade die Verbindung zwischen Physiologie und Psychologie, zwischen Seele und Körper, als reale Einheit darzustellen.

¹⁵² Bilfinger, (wie Anm. 3), § 74, in PhN 197; zitiert wird Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 61. Auch spätere Gedanken leiten sich, so Leibniz, nach Naturgesetzen mit eingepflanzter Kraft von früheren Perzeptionen ab und werden nicht auf wundersame Weise von Gott eingegossen, sondern durch eine Kraft der prästabilierten Harmonie durch ein Gesetz erzeugt, vgl. Brief an Hansch, (wie Anm. 88), in PhN 277. Die prästabilierte Harmonie vermeidet die ewigen Wunder bei Descartes und die Verwirrung der natürlichen Gesetze, vgl. Bilfinger, (wie Anm. 3), § 126, in PhN 350. Im System der prästabilierten Harmonie geschehen alle Dinge natürlich; nichts geschieht durch ein Wunder, vgl. Wolff, (wie Anm. 3), § 623, in PhN 365.

¹⁵³ Bilfinger, (wie Anm. 3), § 76, in PhN 217. Swedenborg schreibt diese Aussage irrtümlich Tournemine zu. Bei Bilfinger ist aber von Leibniz' Betrachtung des cartesianischen Systems die Rede.

¹⁵⁴ Vgl. VCR 91; AC 6493. In AC 4031 zählt er zu den konfessionellen Irrtümern neben dem Wunderglauben den Glauben, dass der Herr jeden selig machen könne, den Glauben an die unmittelbare Auferstehung, unmittelbare Offenbarungen und Schutzengel. Dies alles seien nur Zwangsmittel, durch die der Mensch nicht gebessert werden könne. Diese Aussage impliziert die Unterordnung der Allmacht Gottes unter die göttlichen Ordnung.

¹⁵⁵ Nach Bilfinger, (wie Anm. 3), Anm. zu § 43, in PhN 190, votierte Tournemine für ein System, das zwischen Körper und Seele nicht nur eine harmonia und conspiratio, eine moralische oder ideale Einheit, sondern auch eine Verbindung und wesentliche Abhängigkeit, eine Einheit erlaubt, die real und wirksam ist.

¹⁵⁶ Die Schulphilosophen haben einen wechselseitigen Einfluss zwischen Körper und Seele behauptet. „Mehrere Neuere“ haben dagegen erkannt, dass sie keinen Einfluss aufeinander haben, sondern eine metaphysische Verbindung besitzen, die ein ihnen Zugrundeliegendes bewirkt: die Person, vgl. Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 59, in PhN 372.

Malebranche scheint hingegen deutlicher auf Swedenborg gewirkt zu haben. Nach dessen Ansicht bestand nämlich – ähnlich wie bei Tournemine – eine Korrespondenz und natürliche Analogie zwischen dem Denken des Geistes und den Bewegungen der Lebensgeister. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Seele und Körper sprach er von Eigentumsrecht und Besitztum.¹⁵⁷ Insbesondere seine Rede von Analogie und Korrespondenz zwischen Körper und Geist kam Swedenborgs Korrespondenzlehre entgegen, die er mit der Entsprechung zwischen himmlischen, geistigen und körperlichen Wahrheiten nicht nur auf das dynamische Zusammenwirken von Himmel, Geisterwelt und natürlicher Welt, sondern auch physiologisch auf das *commercium corporis et animae* übertrug.¹⁵⁸

In der Dissertation von Johann Friedrich Braun, die Swedenborg bei Bilfinger las, fand Swedenborg in Ergänzung zu Tournemine und Malebranche die Behauptung eines wechselseitigen realen *commercium* im Zusammenhang mit der These eines *influxus* der Lebenskraft, nicht der Seele in den Körper. Was wäre, fragt Braun mit einer deutlichen Wendung gegen Leibniz, wenn die Harmonie zwischen Körper und Seele den *influxus* nicht nur nicht ausschließen, sondern ihn sogar erfordern würde? *Influxus* ist bei Braun allerdings die Übertragung von Leben,¹⁵⁹ eine Überzeugung, die Swedenborg – wie oben erwähnt¹⁶⁰ – in dem belebenden Geist Gottes in Augustins und Malebranches Schriften bestätigt sehen konnte. Offensichtlich von diesen Anstößen ausgehend entwickelte Swedenborg sein System einer *harmonia constabilita* weiter¹⁶¹ und verband es mit einem *influxus spiritualis*, der ganz anders akzentuiert ist als der okkasionale Eingriff Gottes bei Descartes.¹⁶² Anders als bei Descartes besitzt die Seele hingegen bei Malebranche selbst keine *virtus activa*, so vermerkte Swedenborg aus Bilfinger. Malebranche geht vielmehr

¹⁵⁷ Malebranche, (wie Anm. 17), Lib. II,I,V,1f., in PhN 400f. (dort unrichtige Stellenangabe). Bilfinger, (wie Anm. 3, Anm. zu § 206, in PhN 336f.) zitiert Crousaz an einer von Swedenborg kopierten Stelle: Die Vereinigung von Seele und Körper im Sinne einer Gleichzeitigkeit von Denken und Bewegung müsse weniger als Einheit, sondern als Korrespondenz angesehen werden. Auch wenn es sich bei dieser Stelle eher um eine Folgerung aus der von Leibniz behaupteten metaphysischen Einheit handeln dürfte, entsprach doch das Stichwort der Korrespondenz Swedenborgs (und Malebranches) Intention.

¹⁵⁸ Swedenborgs Korrespondenzlehre ist ausführlich dargelegt in der *Clavis hieroglyphica*, (wie Anm. 142). Vgl. dazu erschöpfend Jonsson, *Korrespondenzlehre*, (wie Anm. 9), besonders S. 136–198.

¹⁵⁹ Er bezieht sich kurz nach der namentlichen Erwähnung von Leibniz auf das „große Argument“ der Gegner seines Systems, dass der Geist nicht auf den Körper wirke, und macht dagegen geltend, dass nicht nur Geister, sondern auch Engel und Gott selbst auf Körper zu wirken vermögen. Braun bei Bilfinger, (wie Anm. 22), S. 279–281, 290–292, 298–304, in PhN 362–364.

¹⁶⁰ Vgl. oben Seite 169f.

¹⁶¹ Vgl. Jonsson, *Korrespondenzlehre*, (wie Anm. 9), S. 105; Jonsson, *Scientist*, (wie Anm. 10), S. 71, 84; Lamm, (wie Anm. 5), S. 81, 303f.

¹⁶² Die Differenzen zu Descartes hat bereits Lamm betont und sich damit vor allem gegen Schlieper ausgesprochen, der Swedenborgs im Geisterwelt-Disput selbst gelegter Fährte folgte, dass Swedenborg zum cartesianischen Dualismus zurückgekehrt sei. Lamm, (wie Anm. 5), S. 305; Schlieper, Hans, *Emanuel Swedenborgs System der Naturphilosophie*, besonders in seiner Beziehung zu Goethe-Herderschen Anschauungen. Berlin, Univ., Phil. Fak., Diss. 1901, S. 35.

zur ersten Ursache bei Gott zurück und nimmt dessen *virtus activa* zur Hilfe.¹⁶³ Auch Swedenborg wird nicht müde zu betonen, dass die Seele selbst nicht lebendig ist.¹⁶⁴ Der Mensch, der zwischen Gott und den Körpern geschaffen ist, so schrieb es sich Swedenborg aus Malebranche heraus, ist mit Gott wesentlich, mit dem Körper aber unwesentlich verbunden. Aus der Verbindung mit Gott empfängt er Leben, Licht, Glückseligkeit. Sie ist natürlich und notwendig, seine Verbindung mit dem Körper ist gleichwohl natürlich, aber nicht notwendig. Sie ist außerdem Ursache aller Irrtümer und des menschlichen Elends.¹⁶⁵

Swedenborgs Kombination aus seinen physiologischen Erkenntnissen und seiner theologisch aufgeladenen Psychologie¹⁶⁶ führte also dazu, dass er *anima*, *mens* und *animus* durch zwischen ihnen liegende Determinationen und Korrespondenzen biologisch-organisch aufeinander bezog,¹⁶⁷ das Leben des göttlichen Einflusses jedoch gleichzeitig fortwährend in *anima*, *mens*, *animus* und sogar in den Körper einfließen ließ.¹⁶⁸ Die Seele ist als der innere Mensch die Wohnung Gottes,¹⁶⁹ durch sein dauerhaftes Einfließen zugleich unsterblich und im *mundus intelligibilis* beheimatet. Es wird deutlich, dass sich Swedenborgs visionärer Wandel zum Besucher eben dieser Geisterwelt während seiner eindringlichen Suche nach einer physiologisch-philosophischen Klärung des *commercium corporis et animae* vollzog.¹⁷⁰ Seinen physiologisch-anatomischen Ansatz von der organischen Verortung

¹⁶³ Bilfinger, (wie Anm. 3), § 70, in PhN 196: [Anders als Descartes, der glaubte, dass die Quantität der Bewegung im Universum immer dieselbe ist, und der *nicht unmittelbar* zur ersten Ursache der Bewegung vorgegangen ist, aber geschlossen hat, dass die Bewegung im Körper prä-existiert], „hat Malebranche mit anderen [seinen Nachfolgern, F. S.] die *virtus activa* der Seele zurückgewiesen, ist *unmittelbar* zur ersten Ursache zurückgegangen und hat seine *virtus activa* zu Hilfe gerufen.“ (Hervorh. bei Bilfinger, die Ausführungen in den eckigen Klammern sind nicht von Swedenborg exzerpiert, Übers. F. S.).

¹⁶⁴ Würde der Mensch sein *vitale* nicht aus der göttlichen Liebe empfangen, würde er kein Leben haben (vgl. AC 4906). Wäre das Natürliche des Menschen vom Geistigen getrennt, wäre er von der Ursache des Lebens, von allem Leben getrennt (vgl. AC 5713; sowie 6053–6056).

¹⁶⁵ Malebranche, (wie Anm. 17), Praefatio, in PhN 293; Eckholt, (wie Anm. 54), S. 296–299.

¹⁶⁶ Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 166.

¹⁶⁷ Schon in Swedenborg, *Oeconomia*, (wie Anm. 57), II, 116, wird die Rindensubstanz in der Mitte oder an der äußeren Grenze der Arterien und der ersten der Hirnfibern verortet, so dass sie wie der zweigesichtige Janus fungiert, nämlich als Verbindungsglied zwischen der Unendlichkeit der Seele und der Endlichkeit des Körpers. Auf der einen Seite fließen die Arterien und das gröbere Blut, auf der anderen fließt die Seele. An seiner Psychologie hielt Swedenborg in vereinfachter Form auch in seiner visionären Phase fest, vgl. Jonsson, *Scientist*, (wie Anm. 10), S. 76f. Den Ausdruck „Korrespondenz“ verstand Swedenborg technischer oder auch physiologischer als Leibniz, der damit eine angeeignete oder natürliche Übereinkunft etwa zwischen einem gesprochenen Wort und einer Idee meinte. Vgl. ebd., S. 88.

¹⁶⁸ Vgl. Jonsson, *Korrespondenslära*, (wie Anm. 9), S. 189–198.

¹⁶⁹ Die Seele ist der Mensch selbst, weil sie der innerste Mensch ist. Deshalb ist ihre Form eine gänzlich und vollkommen menschliche Form. Sie ist aber nicht das Leben, sondern das nächste Aufnahmefäß (*receptaculum*) des Lebens von Gott und auf diese Weise Wohnung (*habitalium*) Gottes (vgl. VCR 697).

¹⁷⁰ Vgl. im Anschluss an Lamm Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), Vorwort, S. X.

der Seele und des Verstandes im Körper¹⁷¹ gab er dabei nicht auf, sondern erweiterte ihn durch die visionär ‚verifizierte‘ Erkenntnis der Seele als zeitloser¹⁷² Substanz in einer ebenso substantiellen, nicht materiellen Körperlichkeit.¹⁷³ Vor der Trennung des materiellen Körpers von der substantiellen Seele ist das Verhältnis zwischen der Seele und ihren Bewusstseinsfunktionen im Körper in einer natürlichen Korrespondenz prästabilisiert, aber eine vollständige Harmonie zwischen beiden kann es während des irdischen Lebens nicht geben.¹⁷⁴

Es liegt auf der Hand, dass Swedenborgs eigenes Konzept des *commercium corporis et animae* nicht der durch Engelshand getroffenen Entscheidung in der eingangs geschilderten Himmelszene entsprach. Er kehrte nicht zum Okkasionalismus Descartscher Prägung zurück, sondern zu einem Cartesianer,¹⁷⁵ der das Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele anders gelöst hatte als Descartes und der in dem Geister-Disput wie auch in den sonstigen visionären Schriften Swedenborgs nicht erwähnt wird: Nicolas Malebranche. Soweit es die Auswertung der von Swedenborg eigenhändig angefertigten Exzerpte zulässt, dürfte er zweifellos als eine der wichtigsten Inspirationsquellen für Swedenborgs Psychologie und zugleich als Baustein in seiner Entwicklung zum Geisterseher anzusehen sein. Wenn Swedenborgs Cartesianer in der Geisterwelt vom *influxus spiritualis* sprechen, ist damit offenbar nicht Descartes' Einfluss der Seele, sondern der geistige Einfluss Gottes in die Seele gemeint. Swedenborgs Descartes heißt Malebranche!

Aber nicht nur auf dem Feld der Psychologie scheint Malebranches Intention wirksam geworden sein, auch seine Schöpfungslehre, die Swedenborg bei der Lektüre der sechs Bücher über die Wahrheit studieren konnte, weist erstaunliche Parallelen zu Swedenborg auf: Der Mensch, den Malebranche wie Swedenborg als Geist versteht, ist wesentlich mit Gott und unwesentlich mit dem Körper vereinigt. Nur durch den Sündenfall kam es dazu, dass der Körper über den Geist dominierte, im Gegensatz zum Ursprungszustand der Schöpfung, wo es sich umgekehrt verhielt.

¹⁷¹ Ort der mens rationalis sind in Anlehnung an Raymond Vieussens die Hirnlappen. Die *harmonia constabillita* wird durch das *fluidum spirituosum* hergestellt, vgl. Jonsson, Scientist, (wie Anm. 10), S. 84.

¹⁷² Zeit und Raum sind bei Swedenborg nicht Prädikate Gottes, sondern zusammen mit der Schöpfung geschaffen, vgl. VCR 29, 31; AC 1276, 2625; Com 328.

¹⁷³ Der Mensch existiert postmortal nicht als ätherische oder aus Luft bestehende Seele, sondern mit einem substantiellen Leib im Gegensatz zu dem materiellen Leib im natürlichen Leben. Er besitzt die kompletten Sinne, nimmt Nahrung auf, ja er genießt auch das „eheliche Vergnügen“ – allerdings substantiell, nicht materiell.

¹⁷⁴ Dieser Gedanke ist bereits in der vorvisionären Schrift *De anima*, die als Gegenstück zu Wolffs *Psychologia rationalis* konzipiert war (posthum ebenfalls als *Psychologia rationalis* erschienen), vorhanden. Die technische verstandene Beziehung zwischen Körper und Seele als eine natürliche Korrespondenz modifiziert Leibniz' prästabilisierte zu einer konstabilisierten Harmonie, vgl. Swedenborg, *Oeconomia*, (wie Anm. 57), I, 579, 647, 649; II, 297.

¹⁷⁵ Zu den Differenzen und Anknüpfungspunkten zwischen Descartes und Malebranche vgl. Eckholt, (wie Anm. 54). Nach Eckholt handelt es sich bei Malebranche um eine „christliche Philosophie, die sich der Strukturmomente der cartesischen Philosophie bedient“, selbst aber durch Vernunft, Glauben und religiöse Erfahrung strukturiert ist, vgl. ebd., S. 422f.

Ziel der Schöpfung ist in einem dritten Stadium der „Konversion“ die Aufhebung der Einheit von Geist und Körper und die Vergeistigung der einst mit einem Leib bekleideten Seele zur Vereinigung mit Gott.¹⁷⁶ Eine derartig zugespitzte *unio mystica* kennt Swedenborg zwar nicht. Auch die Engel der höchsten Himmel bleiben von Gott selbst getrennt.¹⁷⁷ Aber die Vergeistigung im Sinne einer Loslösung der substantiellen Seelen von den Körpern durch einen moralischen Qualifizierungsprozess bildet einen Grundpfeiler seiner Lehre. Die Menschheit, deren Entwicklung unendlich verläuft, ist bei Swedenborg die Pflanzschule des Himmels, das *seminarium caeli*,¹⁷⁸ und der Zweck der Schöpfung besteht in nichts anderem als in der stetigen Vervollkommnung des Himmels durch die wachsende Übereinstimmung seiner Einzelglieder mit dem Ziel einer vollkommenen Harmonie. Diese Harmonie kann nur erreicht werden durch eine unendliche Mannigfaltigkeit, deren Ursprung im Divinum selbst begründet ist – ein Harmoniegedanke, den Swedenborg zweifellos dem *principium identitatis indiscernibilium*¹⁷⁹ aus Leibniz' Monadologie entlehnt hat, auch wenn er den spezifischen Terminus nicht übernimmt. Endzweck (*finis*) der Schöpfung der Menschheit und der natürlichen Welt ist der Engelshimmel,¹⁸⁰ wie bei Malebranche also die Vergeistigung des Leiblichen oder die Loslösung des immer schon Geistigen vom Materiellen, wobei bei Swedenborg die Substanz des Materiellen erhalten bleibt und das Ziel auf diese Weise nicht in einer Vergeistigung im Sinne einer „Immaterialisierung“ besteht. Die Sünde als Ergebnis des freien Willens ist als Voraussetzung für die Erlösung und die Wiedergeburt Bestandteil des universalen Schöpfungsplans¹⁸¹ und für die unendliche Mannigfaltigkeit geradezu unabdingbar. Nur durch den Menschen als Mittel (*medium unius*) ist eine Vereinigung des Göttlichen (des *Divinum*, nicht Gottes selbst) mit

¹⁷⁶ Vgl. ebd., S. 52–58, 296–307; Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 20, 50.

¹⁷⁷ Gute Geister und Engel entwickeln sich durch eine fortwährende Reinigung, ja Neuschöpfung ständig weiter. Engel können aber niemals zur absoluten Vollkommenheit gelangen; der Herr allein ist vollkommen, in ihm und aus ihm ist alle Vollkommenheit (vgl. AC 4803). Die Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur im Herrn wird (im christologischen Sinne) als „unio“, die Verbindung des Herrn mit dem Menschengeschlecht als „conjunctio“ bezeichnet (vgl. AC 2021).

¹⁷⁸ Vgl. Swedenborg, Emanuel, *De ultimo judicio et de Babylonia destructa, ita quod omnia, quae in Apocalypsi praedicta sunt, hodie impleta sint. Ex auditis & visis*. Londoni 1758; deutsch: *Vom Jüngsten Gericht und vom zerstörten Babylonien* [im Folgenden: UJ]. Zürich 1962, 7; AC 997, 6697, 7069, 9441.

¹⁷⁹ Vgl. VCR 32. Vor allem Inge Jonsson hat den Einfluss von Leibniz an diesem Punkt nachgewiesen. Das *principium identitatis indiscernibilium* hat bei Swedenborg seine Entsprechung in der *varietas harmonica*, die ohne die Existenz des Bösen nicht vollkommen wäre. Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 119, 263; Jonsson, Scientist, (wie Anm. 10), S. 86. Swedenborgs himmlische Gesellschaft besteht in einer zusammenstimmenden und harmonischen Verschiedenheit aller (*varietas omnium consentiens et harmonica*), und diese Verschiedenheiten sind vom Herrn so geordnet, dass sie zu einem einheitlichen Zweck hinstreben, was durch die Liebe und den Glauben an ihn geschieht (vgl. AC 690).

¹⁸⁰ Vgl. UJ 12–13.

¹⁸¹ Auch bei Malebranche sind Sünde (Inkarnation) und freier Wille in die göttliche Ökonomie integriert, vgl. Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 30.

der Naturwelt möglich. Das göttliche Wahre und das göttliche Gute steigen durch den Menschen zum Letzten der Natur herab und zum Göttlichen auch wieder herauf.¹⁸² Dem Menschen wird dadurch eine Schlüsselstellung im universalen Schöpfungs- und Erlösungsprozess zugewiesen.

4. Die Geisterwelt vor dem Hintergrund der Exzerpte des Codex 36

Es scheint nahe zu liegen, dass Swedenborg den entscheidenden Anstoß zu der Vorstellung eines *mundus intelligibilis* als einer Geisterwelt, die von Engeln, Geistern und Seelen bewohnt wird, von Autoren aus dem unmittelbaren Esoterischen Corpus¹⁸³ empfing. Während Swedenborg aber deren Schriften, wie eingangs ausgeführt, nicht nachweisbar rezipiert hat, lenkt die Fülle des exzerpierten Materials den Blick in eine andere Richtung. Wesentliche Impulse erhielt er demnach in erster Linie von den rationalistischen Autoren. Die bei ihnen gelesenen kosmologischen Vermutungen über die intelligible Welt stellte Swedenborg neben die Aussagen aus der *Theologie des Aristoteles*, *De spiritu et anima* und entsprechende Stellen aus Platon und Augustin. Es ist kaum zu übersehen, dass frühneuzeitlich-neuplatonische oder kabbalistische und andere dem Esoterischen Corpus zugerechnete Elemente, aber auch die Theologie Augustins bereits in die Philosophien etwa von Leibniz¹⁸⁴ und Malebranche eingegangen, dort in modifizierter Weise integriert und innerhalb des entsprechenden Rahmens weiterentwickelt worden sind. Dieser Rezeptionzusammenhang kann aber nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein.

Der reine Verstand oder der reine Geist empfangen, so Malebranche, die Idee der Wahrheit ohne irgendeine Beimischung von Sinnesempfindungen nicht aufgrund seiner Vereinigung mit dem Körper, sondern aufgrund seiner Vereinigung mit dem Wort oder der Weisheit Gottes; nicht weil er in der materiellen und sinnlichen Welt, sondern weil er in der immateriellen und intelligiblen Welt existiert.¹⁸⁵ Diese aber sei der Ort der Geister, ja Gott selbst, so wie die materielle Welt der Ort der Körper ist.¹⁸⁶ Gott sei Schöpfer der Geisterwelt und der sinnlichen Welt.¹⁸⁷ Die Seele sei zwischen Gott und Körpern geschaffen, aber ihre Verbindung mit Gott sei wesentlich und die mit den Körpern unwesentlich.¹⁸⁸ Und die Neigungen der Geister in der Geisterwelt entsprächen nichts anderem als den Bewegungen in der kör-

¹⁸² Vgl. AC 3702.

¹⁸³ Vgl. Anm. 41.

¹⁸⁴ Vgl. zu Leibniz etwa Coudert, Allison, u.a. (Hg.), *Leibniz, Mysticism and Religion*. Dordrecht 1998; dies., *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht 1995; sowie den Beitrag von Hanns-Peter Neumann in diesem Band.

¹⁸⁵ Vgl. Malebranche, (wie Anm. 17), Lib. III,II,11, in PhN 309.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., Lib. III,II,6, in PhN 308; Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 85.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., Lib. V,V, in PhN 411.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., Praefatio, in PhN 293f.; Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 62.

perlichen Welt¹⁸⁹ – eine Parallelisierung, die bei Swedenborg modifiziert auftaucht, wenn er die Ordnung der Geisterwelt als Folge der Neigungen der Menschenwelt ansieht.¹⁹⁰ Schließlich verknüpft Malebranche den *mundus intelligibilis* mit einer allgemeinen Vernunft (*ratio universalis*), mit der jeder Mensch notwendig vereint ist¹⁹¹ – ein Gedanke, der sich übrigens in den *Träumen eines Geistersehers* wiederfindet, wenn Kant vom *mundus intelligibilis* als dem „allgemeinen menschlichen Verstande“ spricht, der dem „Ganzen denkender Wesen eine Art Vernunftseinheit“ zu verschaffen in der Lage ist, die wiederum mit den „sittlichen Antriebe[n]“, der „Regel des allgemeinen menschlichen Willens“ und dem „sittliche[n] Gefühl“ konnotiert wird.¹⁹²

Die Passagen aus der *Theologie des Aristoteles*, die Swedenborg kopierte, fußen ebenso wie Malebranches Philosophie auf dem Gedanken der intelligiblen Welt als einem belebten Gebiet (*regio vitalis*), in dem sich alles mit einer lebendigen Bewegung bewegt,¹⁹³ und eines ersten Architekten (*primus opifex*), der durch den *intellectus* die elementare Welt und die Geisterwelt geschaffen hat.¹⁹⁴ Zu ihr, als zu ihrem Ursprung, strebt die Seele hin. Durch Liebe besteht eine lebendige Verbindung der Seele zum *mundus intelligibilis*, dem *orbis caelestis*, dessen Intelligenzen in unsere Welt beständig einfließen. Aus ihm kommen die Lebensprinzipien.¹⁹⁵ Die menschliche Seele gehört zum *communis animus*, der Weltseele, und dem Prinzip jeder göttlichen und körperlichen Form, die ihre Kraft durch göttlichen Einfluss erhält.¹⁹⁶

Gott ist in der *Theologie des Aristoteles*, im Gegensatz zu dem zitierten Malebranche-Exzerpt, jedoch selbst nicht die Geisterwelt, er schuf durch das Wort den *intellectus* und durch diesen erst Geisterwelt und *communis animus*.¹⁹⁷ Auch in Swedenborgs System bleibt Gott von allem Erschaffenen getrennt, ist völlig imma-

¹⁸⁹ Vgl. ebd., Lib. IV,I, in PhN 335.

¹⁹⁰ Vgl. VCR 160.

¹⁹¹ Vgl. Malebranche, (wie Anm. 17), *Explicatio ad Lib. II*, in PhN 414; Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 86, 196 Anm. 313. Malebranche betrachtet die Teilhabe an der Vernunft als etwas Gott und dem Menschen Gemeinsames. Sie hat für ihn eine grundlegende epistemologische Funktion. Indem der Mensch alle Dinge in Gott schaut und darin von seinem Willen abhängt, partizipiert er an der göttlichen Selbsterkenntnis. Die Ideen der Dinge werden durch den Geist in Gott selbst geschaut. Die universelle Vernunft antwortet dem Menschen als sprachlich strukturiertes göttliches Wort wie ein Medium zwischen Gott und Mensch.

¹⁹² Kant, Immanuel, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, AA, Bd. II, S. 334f. Kant grenzt sich gleichzeitig deutlich von Swedenborgs Begriff der „Vernunft“ ab und warnt vor dem Versuch, in die Geheimnisse der [von Kant in ihrer Existenz keinesfalls negierten] „andern Welt“ einzudringen. Die solches anstreben, sollten sich gedulden, „bis sie werden dahin kommen“ [Hervorh. v. Kant], ebd., S. 373.

¹⁹³ Lib. VIII,V, in PhN 43.

¹⁹⁴ Lib. II,V, in PhN 182f.

¹⁹⁵ Lib. VIII,IX, in PhN 149.

¹⁹⁶ Lib. XIII,VI, in PhN 260.

¹⁹⁷ Vgl. Auszüge, in PhN 42–45.

teriiell und fließt durch seine Liebe und Wahrheit ein, die als Mediatoren an die Stelle des *intellectus* treten.¹⁹⁸

Alles Geschaffene, auch die Engel und selbst die Tugenden, müssten – so liest es Swedenborg bei Augustin – im Vergleich mit Gott körperlich sein und als körperlich geglaubt werden, weil sie von Raum begrenzt sind. Und dennoch seien sie unsterblich, weil sie außerhalb des Fleisches existierten.¹⁹⁹ Swedenborg löste diese problematische Unterscheidung zwischen körperlich und unkörperlich als Attributen für alles nichtgöttliche Geschaffene so auf, dass Geister und postmortale Seelen bei ihm nicht materiell, sondern substantiell existieren, so wie die geistige lebenspendende Sonne im Gegensatz zur natürlichen Sonne substantieller Natur ist und selbst das Denken in substantieller Weise ausgedehnt ist.²⁰⁰ Offenbar ließ sich Swedenborg mit dieser Sicht der Substantialität zwischen Materialität und Immaterialität von Christian Wolffs Unterscheidung zwischen transzendenter und physischer Materie inspirieren.²⁰¹ Und hierin fand er Bestätigung auch in Leibniz' Engelsspekulationen, die sich wiederum auf Malebranche beziehen: Gott wirke offenbar auch viele Wunder – die natürlich nur als Wunder erscheinen – durch die Vermittlung unsichtbarer Substanzen wie der Engel, die allerdings nach Naturgesetzen handeln und mit feineren und wirkungsvolleren Körpern versehen sind als wir.²⁰² Und in einem Brief an den Herausgeber der lateinischen *Theodizee*, den Swedenborg zwar nicht komplett abschrieb, sondern auf eine entsprechende Anmerkung in der Ausgabe der *Theodizee* von 1739 verwies, heißt es: Engel seien nicht Entelechien von Körpern, sondern besäßen selbst Entelechien, Seelen und Körper. Sie bewegten ihre Körper wie Menschen. Ihre Körper seien nicht assistent, sondern inhärent und ungeformt, aber beseelt. Sie müssten ständig durch Körper handeln und den Gesetzen von Körpern folgen.²⁰³ Auch aus Grotius schrieb sich Swedenborg die mit Selbstverständlichkeit angenommene Existenz von Engeln heraus, die hier

¹⁹⁸ Seinen Ursprung hat dieser influxus in der himmlischen Ehe des Wahren und Guten, ja der ganze Himmel wird mit einer Ehe von Wahrem und Gutem verglichen. Vgl. AC 10167f., 4138, 2727; VCR 398, 472.

¹⁹⁹ De definitionibus fidei, sive ecclesiasticis dogmatis, Exzerpt aus XI–XXI, in PhN 15.

²⁰⁰ Vgl. Com 328; VCR 24, 29, 75, 792; AC 444.

²⁰¹ Vgl. Jonsson, Scientist, (wie Anm. 10), S. 75f. Jonsson weist darauf hin, dass Swedenborg Wolffs Warnung, die transzendente und die physische Ebene der Materie nicht zu vermischen, schon vorvisionär ignoriert habe und auf diese Weise noch vor seinen visionären Erfahrungen zu einer Spiritualisierung des Universums gelangt sei. Unmittelbarer Zusammenhang für Swedenborgs Grenzüberschreitung war sein Versuch, durch seine Lehre von den Serien und Graden von der Materie auf einen höheren Grad nichtmaterieller Existenz schließen zu können und auf diese Weise die Linie zwischen Materie und Geist bzw. Seele oder Leben auf einer Vorstufe seiner Korrespondenzlehre zu überschreiten.

²⁰² Leibniz, Tentamina III, (wie Anm. 14), Nr. 249, und De conformitate fidei cum ratione, Nr. 3, in PhN 384. An beiden Stellen geht es in Leibniz' Gedankengang freilich nicht um den Beweis der Existenz von Engeln, sondern um die (Un-) Möglichkeit von Wundern, die gegen die Naturgesetze verstoßen.

²⁰³ Brief Leibniz' (1706) in der Anm. zu Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 124 (S. 791–796), in PhN 281–283.

allerdings wie bei Leibniz nicht mit den substantiellen Seelen verstorbener Menschen gleichgesetzt werden, sondern: Gott hat Menschen und Geister, die erhabener sind als der Mensch (*mentes sublimiores homine*), geschaffen und mit Handlungsfreiheit ausgestattet.²⁰⁴ In direktem Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen materiellem Körper und immaterieller Seele nimmt Tournemine an, dass Geister über den Körpern wirken.²⁰⁵ Bilfinger beruft sich auf Thomas von Aquin, wenn er die unendliche Vielfalt der Monadenwelt auf die Engel ausdehnt und meint, unter den Engeln gäbe es so viele Arten wie Individuen.²⁰⁶ Und Braun, der die Möglichkeit einer Einwirkung von Geistern auf Körper grundsätzlich begründen will: Engel müssen zur *custodia* die Möglichkeit eines *influxus* auf menschliche Körper besitzen. Swedenborg fasste die längeren Ausführungen an dieser Stelle zusammen: Braun „ergänzt, dass Gott, der ein Geist ist, wie gute und böse Engel auf Menschen wirkt, von denen wir oft in der Heiligen Schrift gelesen haben.“²⁰⁷ Es liegt nahe, dass Swedenborg zur Zementierung der Existenz und der Einwirkung von Engeln auf den Menschen und den *mundus naturalis* zahlreiche Stellen über den inneren und äußeren Menschen, über Auferstehung, Engel und Geister aus der Bibel ergänzen konnte, wie etwa Mt 22,30, wo er konspektiert: „dass wir im Himmel wie die göttlichen Engel sein sollen“, oder Lk 20,36f.: „[...] sie können auch nicht mehr sterben, denn sie sind Engeln gleich; und die, die Söhne der Auferstehung sind, sind Söhne Gottes“.²⁰⁸ Eine der zentralen Stellen über die Auferstehung im Corpus Paulinum (1Kor 15) fasste Swedenborg so zusammen: „über die Auferstehung, dass das menschliche Fleisch nicht dasselbe ist wie das Fleisch der Tiere“, und: „gesät wird ein belebter Körper (*corpus animale*), wiederauferweckt wird ein geistlicher Körper (*corpus spirituale*)“.²⁰⁹

Die menschliche Seele befindet sich bei Swedenborg sowohl im Körper als auch gleichzeitig im *mundus intelligibilis*. Engel, böse und gute Geister, sind nicht Zwischenwesen, sondern die Seelen verstorbener Menschen selbst, die sich in verschiedenen moralischen Entwicklungszuständen in der Geisterwelt aufhalten. Die Geisterwelt ähnelt der natürlichen Welt bis ins Detail, mit dem wesentlichen Unterschied, dass die Dinge hier substantiell, nicht materiell, bestehen, aber eingerichtet sind in einem großen harmonisierenden Körper, dem *homo maximus*.

²⁰⁴ Vgl. Grotius, (wie Anm. 20), I,8, in PhN 158.

²⁰⁵ Bilfinger, (wie Anm. 3), Anm. zu § 43, in PhN 190.

²⁰⁶ Ebd., § 172, in PhN 353. Swedenborg notierte sich diesen Satz, ohne den Kontext des Paragraphen zu erwähnen.

²⁰⁷ Braun bei Bilfinger, (wie Anm. 22), S. 303f., in PhN 363f. (Übers. F. S.).

²⁰⁸ Vgl. PhN 230, und z.B.: 1Kor 15,8, in PhN 230; 2Kor 5,10, in PhN 53; 2Petr 2,4, in PhN 97; Ps 8,6, in PhN 147; 1Thess 5,23; Röm 7,15–19.22; 2Kor 4,16 (auch in PhN 427 und 429); Hebr 10,34, in PhN 285f.; Hebr 12,22–24, in PhN 398; 1Kor 9,11, Eph 4,22–24; 5,8–11, in PhN 427; Mt 5,8; 2Kor 5,17; 2Kor 12,2–7, in PhN 429; 1Kor 15,49; 2Kor 3,18, in PhN 463.

²⁰⁹ PhN 230, weitere Erwähnungen oder Zitate von 1Kor 15 im Kontext der Auferstehung, in PhN 286, 314, 322 („dass unser Körper nach dem Tod unzerstörbar sein wird“); 398, 463.

Es ist in der Tat nicht leicht, die Quellen für dieses Denkgebilde in den Exzerpten ausfindig zu machen, ohne auf Traditionen aus Kabbala und Renaissancephilosophie zu rekurrieren,²¹⁰ gerade wenn man bedenkt, dass viele Zeitgenossen Swedenborgs zu den Lesern christlich-kabbalistischer Literatur gehörten und die christliche Kabbala in Swedenborgs Jugendzeit eine Blüte in Schweden erfuhr. Bernd Roling hat in einer fundierten Studie kürzlich die Verbreitung und den Einfluss der kabbalistischen Literatur und insbesondere der *Kabbala Denudata* in Schweden eindrücklich herausgearbeitet und dabei auf die auffälligen Ähnlichkeiten insbesondere der hier präsentierten Adam-Kadmon-Figur mit Swedenborgs *homo maximus* aufmerksam gemacht.²¹¹ Diese Beobachtungen werfen die berechtigte Frage auf, ob Swedenborg sich nach seinen Berufungsvisionen an eine kabbalistische Prägung erinnert hat, die er in seiner Jugend insbesondere unter dem Einfluss seines Schwagers Erik Benzelius empfangen haben könnte, mit dem er sich allerdings später so deutlich überwarf, dass er ihn als unbelehrbaren Geist mehrmals in der Geisterwelt auftreten ließ.²¹² Swedenborg hätte aus dem kabbalistischen Adam Kadmon im Falle einer rein motivischen Rezeption seinen durch die zeitgenössische medizinisch-anatomische Terminologie ‚naturwissenschaftlich‘ modifizierten und rationalistisch ‚modernisierten‘ *homo maximus* hervorgebracht. Es liegen jedoch keine Beweise für eine direkte literarische Rezeption der *Kabbala Denudata* Knorr von Rosenroths durch Swedenborg vor. Und seine Beziehung zur zeitgenössischen kabbalistischen Bewegung in Schweden müsste noch einer genaueren historischen Prüfung unterzogen werden. Obwohl Swedenborg nicht nur ein äußerst negatives Urteil über das Judentum im allgemeinen fällte, sondern speziell die rabbinische Tradition als besonders verwerflich betrachtete,²¹³ ist es natürlich nicht ausgeschlossen, dass er ‚unterhalb‘ seiner scharfen Zurückweisung mit seinem makrokosmischen Großen Menschen an eine kabbalistische Denkfigur anknüpfte, die ihm in seiner Jugend vermittelt wurde und die er nun bei der Lektüre der Autoren wiederfand, die ihm kurz vor seinem visionären Umbruch vorlagen.²¹⁴ Allerdings

²¹⁰ Der Einfluss der christlichen Kabbala, Philos, Pico della Mirandola und Origenes' ist besonders von Lamm, (wie Anm. 5), S. 112, 257–261, behauptet worden. Seine Beweisführung beschränkt sich aber auf phänomenologische Vergleiche und vermag eine literarische Rezeption nicht zu belegen. Ich teile die begründeten Zweifel Jonssons, (Scientist, [wie Anm. 10], S. 179; Drama, [wie Anm. 2]), S. 266) an der Relevanz dieser Quellen ebenso wie Williams-Hogan, (wie Anm. 39), S. 209, die ihrerseits dem schlecht begründeten Insistieren auf einem direkten kabbalistisch-masonischen Einfluss auf Swedenborg über Erik Benzelius durch Schuchard widersprochen hat. Vgl. Schuchard, Marsha Keith, Swedenborg, Jakobiten und Freimaurer, in: *Offene Tore* 2002, S. 169–173; dies., Swedenborg, Jacobitism, and Freemasonry, in: Brock, Erland u.a. (Hg.), *Swedenborg and his Influence*. Bryn Athyn 1988, S. 359–379.

²¹¹ Roling, Bernd, Erlösung im angelischen Makrokosmos. Emanuel Swedenborg, die *Kabbala Denudata* und die schwedische Orientalistik, in: *Morgen-Glantz* 16 (2006), S. 385–457.

²¹² Vgl. *Diarium spirituale*, 4757, 4851; Jonsson, Scientist, (wie Anm. 10), S. 18f.

²¹³ Vgl. *Diarium spirituale*, 1602–1607; Jonsson, Scientist, (wie Anm. 10), S. 178.

²¹⁴ Auch Eberhard Zwink meint ähnlich wie Roling, dass Swedenborgs „späteres theosophisches System ohne die Emanationsvorstellungen der Kabbala nicht denkbar wäre“. Er vermag aber über Analogien zwischen Swedenborg und kabbalistischen Lehren hinaus keine Belege für ei-

waren sich bereits die Zeitgenossen unsicher, ob hier ein Rezeptionszusammenhang anzunehmen sei. Anders als der mit der christlichen Kabbala, Böhme und Swedenborg bestens vertraute Friedrich Christoph Oetinger, der an keiner Stelle seiner umfangreichen Schriften über Swedenborg das kabbalistische Adam-Kadmon-Motiv hinter dem *homo maximus* vermutete oder Swedenborg überhaupt für kabbalistisch beeinflusst hielt, meinte 1792 ein anonymes Rezensent in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek*, Swedenborg habe bei seinen Ausführungen über den Großen Menschen wohl „nicht mehr daran gedacht, daß schon Jakob Böhme etwas ähnliches geschrieben“ habe.²¹⁵ Der Rezensent kannte diese Vorstellung von „mehreren Theosophen“ vor Swedenborg. Dies schien ihm aber kein Beweis für eine literarische Abhängigkeit zu sein, denn er ließ es offen, ob Swedenborg sich „dieses Gedankens erinnert“ oder „ihn auch selbst erfunden“ hat. Bereits 1763 hatte sich der Rostocker Theologe Johann Heinrich Becker mit den Werken Swedenborgs, dessen Identität er allerdings nicht kannte, auseinandergesetzt und dabei ausgeschlossen, dass dieser Enthusiast und Fanatiker mit Böhme, John Pordage, Pierre Poiret und irgendeinem anderen, ihm bekannten Fanatiker oder Mystiker etwas gemeinsam habe. Die von Swedenborg „gehörten und gesehenen *deliria*“ seien gänzlich unbekannt.²¹⁶

Allgemeine Hinweise auf die Kabbala konnte Swedenborg allerdings ohne weiteres auch in den im Codex 36 exzerpierten Schriften entdecken. In Leibniz' *Theodizee* hätte Swedenborg auch die Figur des Adam Kadmon wenigstens erwähnt finden können, auch wenn er sich ausgerechnet diese Stelle nicht herausschrieb. Aber speziell kabbalistische Literatur exzerpierte er im Codex 36 nicht.²¹⁷ Die universale

ne literarische Rezeption vorzulegen. Allerdings stellt Zwink auch die berechtigte Frage nach dem Einfluss der Kabbala auf die philosophischen Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts (Leibniz und Wolff), nicht hinsichtlich des Adam Kadmon, sondern in der Frage der von dem vorvisionären Swedenborg vertretenen Theorie vom punctum naturale als Ursprung der Welt. Vgl. Anm. 114; sowie Zwink, Eberhard, „Schrauben-förmige Bewegung ist in allem“. Oetinger lenkt den Blick auf Swedenborgs „irdische Philosophie“, in: Holtz, Sabine / Betsch, Gerhard / Zwink, Eberhard (Hg.), *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782)*. Stuttgart 2005, S. 216–219.

²¹⁵ Vgl. Rezension zu: Emanuel Swedenborgs theologische Werke, in: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 107 (1792), S. 15–37, hier: S. 22.

²¹⁶ Vgl. Becker, Johann Heinrich, *De speciali, ac sensuali angelorum cum hominibus commercio hac mundi aetate non sine causa suspecto nunnulla praefatus, festum sanctorum angelorum, Christo, angelorum principi, sacrum, pro more indicit; utque illud, beneficiorum divinatorum, per angelorum custodiam, memores, christiana erga deum pietate celebrent*. Rostochii 1763, S. 20: „Ex his adparet, illum non esse Naturalistam, sed Enthusiastam, et Fanaticum, singularis omnino generis. Etenim cum IAC. BOEHMIO, PORDAGIO, POIRETO, vel ullo alio, mihi noto, Fanatico, aut Mystico, commune habere videtur nihil. Paucis! haec ab illo audita et visa deliria sunt omnino inaudita.“

²¹⁷ Vgl. Leibniz, *Theodizee* I, (wie Anm. 6), Nr. 18. Die Kabbala wird in den Exzerpten noch mehrmals – wenn auch sehr knapp – erwähnt: PhN 160, 250, 379 (Leibniz und Grotius). Auch ist es auffällig, dass sich die von Roling dargestellte schwedische kabbalistische Literatur durchweg nicht im Auktionskatalog von Swedenborgs Bibliothek findet, vgl. Anm. 42. Hier sind auch keine Titel des bedeutenden Physikers und Astronomen Christian Huygens enthalten,

Sozialität der Geisterwelt notierte er sich hingegen aus der *Theologie des Aristoteles*: Himmlische Geister, die in einer großen *societas* in Frieden miteinander leben, befinden sich selbst in Sternen und Himmelskörpern. Sie betrachten ihr eigenes Wesen durch das Wesen des anderen und nehmen nicht körperlich, sondern auf geistige Weise wahr.²¹⁸ Alle irdischen Substanzen, ja selbst die körperlichen Organe, werden durch Formen der intelligiblen Welt, des *communis animus*, gebildet und von der ersten Substanz des *orbis supremus* erhalten.²¹⁹ Die Seele aber hat den Körper nach dem Bild des „wahren Menschen“ geformt. Diese Seele existiert nicht als eine unter vielen anderen, sondern als Seele, in der alle Einzelseelen vereint sind.²²⁰ Was liegt näher, als diesen *communis animus* im Umkehrschluss mit dem Bild des Menschen ausgestattet zu sehen?

Swedenborg fügte hier noch weitere Stellen aus der philosophischen Literatur an: Leibniz' Hinweis auf einen Autor, der meinte, so wie Wasser und Erde hätten auch Luft und Äther ihre Bewohner,²²¹ und seine Bemerkung über Cyrano de Bergerac: Es spreche nichts dagegen, dass es Lebewesen im Universum gebe wie das Wesen, das Cyrano in der Sonne antraf. Sein Körper habe „aus einer Art Flüssigkeit“ bestanden, „die aus unzähligen kleinen Lebewesen zusammengesetzt war, die sich den Wünschen dieses großen Lebewesens entsprechend anzuordnen vermochten“.²²² Dass Malebranche der Ansicht war, wie Swedenborg sich aufschrieb, man dürfe sich nicht mit den Anthropomorphisten Gottes Gestalt menschlich vorstellen, weil sie die vollkommenste sei,²²³ verhinderte offenbar nicht die Transformation dieser Figur in den *homo maximus*. Denn Gott ist von dieser Welt zugleich auch getrennt. An anderer Stelle ergänzte Malebranche nämlich, „wir“ bildeten zusammen mit Gott ein Ganzes, von dem wir aber nicht mehr als ein sehr kleiner Teil seien.²²⁴

Es wundert wiederum nicht, dass Swedenborg in seinen Zusammenstellungen auf zahlreiche Bibelstellen stoßen konnte, die wenigstens in die Richtung des Adam Kadmon weisen: Christus, der vom Tempel als dem Tempel seines Leibes

dessen Spekulationen über die Planetenbewohner denen Swedenborgs gleichfalls sehr ähnlich sind, wie Ernst Benz bereits vor Jahren herausgearbeitet hat. Auch diese Beobachtung wäre historisch noch genauer zu prüfen, um eine Rezeption sicher nachzuweisen. Vgl. Benz, Ernst, *Swedenborg in Deutschland*. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und der Lehre Emanuel Swedenborgs. Frankfurt/M. 1947, S 119–124.

²¹⁸ Vgl. Lib. IV, VII, in PhN 185f.

²¹⁹ Vgl. Lib. XIV, III, in PhN 260.

²²⁰ Vgl. Exzerpte aus Lib. XIV, IV–VI, in PhN 260f. Die Seele (*animus*) war, weil sie an der Vernunft (*ratio*) teilhat, schon ein Mensch, bevor sie mit dem Körper verbunden wurde und hat diesen Menschen nach der Ähnlichkeit (*similitudo*) mit dem wahren Menschen (*homo verus*) geformt (vgl. ebd.).

²²¹ Leibniz, Tentamina, (wie Anm. 14), *Adnotationes in Librum De Origine Mali*, Nr. 8, in PhN 285 (gemeint ist: King, William, *De origine mali*. Londini 1702).

²²² Leibniz, Tentamina III, (wie Anm. 14), Nr. 343 (Übers. wie Anm. 6).

²²³ Malebranche, (wie Anm. 17), Lib. III, II, 9, in PhN 257f.

²²⁴ Ebd., Lib. V, V, S. 337, in PhN 411.

spricht,²²⁵ Eph 5,30: „Denn wir sind Glieder seines Leibes“ – in der Version der von Swedenborg benutzten lateinischen Castello-Bibel in Übereinstimmung mit der Vulgata: „Denn wir sind Glieder seines Fleisches und seiner Knochen.“ Oder Hebr 1,3: „Christus ist die Ausstrahlung seiner [Gottes] Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens“ – nach Castello versus Vulgata: seiner *substantia*.²²⁶ Auch findet sich die paulinische Rede von der christlichen Gemeinschaft als einem Leib und dessen Haupt Christus²²⁷ oder von der Gemeinde, die in Entsprechung zu Christus Tempel Gottes ist.²²⁸ 1Kor 15,49 nimmt ebenfalls deutlich die Relation des irdischen und des himmlischen Menschen auf, die durch Christus zusammengehalten wird: „Wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen.“²²⁹ Der in 1Kor 15,40–47²³⁰ beschriebene geistliche Adam – Christus – wird mit seinem geistlichen Leib in Entgegensetzung zum ersten, leiblichen Adam als *correspondentia typica* – als Figuralbeziehung und direkte biblische Interpretation – verstanden.²³¹ In Swedenborgs menschlich geformtem Himmel schmilzt er mit der eschatologischen Vorstellung eines geistigen Tempels bei Malebranche zusammen. Christus als der geistige und die Gemeinde als der natürliche Tempel zementieren mit biblischer Autorität die Entsprechung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos.

Am Ende des Codex 36, also noch vor Beginn seiner Besuche in der Geisterwelt, fasste Swedenborg in einem Aufriss für sein anatomisch-psychologisches Werk *Oeconomia regni animalis* seine Notizen zusammen:

Die himmlische *societas* ist mit einem einstimmigen Körper (*corpus unanimum*)²³² zu vergleichen; obwohl dieser aus einer Unendlichkeit von Teilen besteht, sind diese Teile doch so vereinigt, dass der eine empfindet, was der andere erleidet und tut. So gibt es eine Gemeinschaft von ihnen allen. In einem Wort: die himmlische Gesellschaft ist mit einem Körper zu vergleichen,

²²⁵ Joh 2,19–21; 2Kor 6,16, in PhN 426.

²²⁶ Beide Stellen in PhN 428. Im *Diarium spirituale* wird der Himmel als Christi Körper bezeichnet. Im Laufe der theologischen Entwicklung Swedenborgs wird er zum *Divinum humanum*, zu Gottes menschlichem Aspekt. Als Verbindung zwischen Gott und Mensch, Geist und Natur, fungiert nun die himmlische Gemeinschaft, während Christus stärker an die Seite Gottes rückt, vgl. Jonsson, Korrespondenzlära, (wie Anm. 9), S. 272.

²²⁷ 1Kor 6,15; 12,12.14.27, in PhN 462; Eph 4,12.15f.; Kol 1,18, in PhN 464; vgl. auch Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 265.

²²⁸ 2Kor 6,17, in PhN 463; 1Kor 3,9.16; 6,19, in PhN 314.

²²⁹ PhN 463.

²³⁰ Swedenborg hat sich das Stichwort „Adam“ aus 1Kor 15 bemerkenswerterweise nicht herausgeschrieben. Das Kapitel gehört jedoch zu den am meisten notierten Abschnitten der Bibel, so dass ihm der „geistliche Adam“ kaum entgangen sein dürfte; vgl. zu den Stellen Anm. 209.

²³¹ Zur *correspondentia typica*, die Swedenborg dem *Mundus symbolicus* von Filippo Picinelli entlehnt hat, vgl. Jonsson, Korrespondenzlära, (wie Anm. 9), S. 168f.

²³² Die sprachliche Parallele zu dem zitierten *communis animus* aus der Theologie des Aristoteles dürfte nicht zufällig sein.

über dem ein Haupt ist, Jesus Christus. Es gibt viele Glieder in dem belebten Körper und viele Gesellschaften, die in Übereinstimmung stehen.²³³

Dass die postmortalen Seelensubstanzen mit Wahrnehmung und Erinnerung ausgestattet sind, war – wie oben dargestellt – aus der Lektüre u.a. Wolffs und Augustins hergeleitet worden.²³⁴ Diese Annahme führte bei Swedenborg zu geradezu naturalistischen Schilderungen der Geisterwelt.²³⁵ Die Kommunikation der Engel und Geister durch unmittelbare Perzeptionen, ungehindert durch sinnliche Eindrücke, hatte Swedenborg aus seiner Korrespondenzlehre entwickelt, die wesentlich von seiner Beschäftigung mit Malebranche, Leibniz und Wolff angestoßen worden war. Wenn das höhere Leben in Repräsentationen bestehe, so wie die Seele alles Körperliche repräsentiere, dann sei die Engelssprache selbst Repräsentation.²³⁶ Die Seelen-Substanzen kommunizieren also kraft ihrer gemeinsamen *vis repraesentativa* miteinander.²³⁷ Die *universalia* und *spiritualia*, die der natürliche Mensch auch nur natürlich ausdrücken könne, vermögen die Engel rein geistig zu verstehen und auszusagen,²³⁸ da sie selbst dieser Sphäre entstammen, so Swedenborg am Ende des Codex 36. Aus Malebranche hatte er sich zuvor notiert, dass

wir vielleicht einst so wie die Engel durch innere Vereinigung einander unseren Geist öffnen können, wenn wir aus der Gefangenschaft des Körpers befreit sein werden und Gerechtigkeit und Ordnung herrschen.²³⁹

Neben diesen beiden tragenden Elementen in Swedenborgs System, dem *commercium corporis et animae* und dem *mundus intelligibilis* als belebter Geisterwelt, ist es möglich, eine große Zahl weiterer Topoi seiner Philosophie und Theologie aus der genannten Literatur herzuleiten, wie etwa Leibniz' Hinweis auf die Scholastiker, die gestorbene Kinder in eine Art Vorhimmel versetzten, wo sie nur durch den

²³³ PhN 492 = Codex 36, 263 (Übers. F. S.). Es kann auch übersetzt werden: „die zusammen atmen“ (conspirant) – ein möglicher Hinweis auf Swedenborgs Engelssprache, die als ein inneres Atmen beschrieben wird.

²³⁴ Vgl. oben Anm. 86–94.

²³⁵ Der Vorwurf des Naturalismus in einer „fanatischen Gestalt“ war Swedenborg wegen seiner Schilderungen der Geisterwelt und seines spirituellen Universums schon zeitgenössisch gemacht worden; vgl. die Rezension von Johann August Ernesti zu den *Arcana Coelestia*, in: *Neue Theologische Bibliothek* 1 (1760), S. 527.

²³⁶ Vgl. PhN 335.

²³⁷ Vorvisionär identifizierte Swedenborg die Engelssprache mit der Universalphilosophie. Vgl. Jonsson, *Korrespondenzlehre*, (wie Anm. 9), S. 125. Zu den Verbindungen zwischen Swedenborgs linguistischer Korrespondenzlehre und der Sprachmystik des schwedischen Literaten und Philosophen Georg Stiernhielm vgl. ebd., S. 215–217. Entgegen früheren Überlegungen betrachtete Swedenborg in seiner theologischen Phase aber nicht die hebräische Sprache, sondern eine *lingua rationalis* als Geistersprache, vgl. ebd., S. 225–227.

²³⁸ PhN 420.

²³⁹ Malebranche, (wie Anm. 17), *Lib. III,II,1*, in PhN 257: „At vero ubi justitia ac ordo vigeant, & a corporis nostri captivitate liberi erimus, tum unione intima quae erit inter nos invicem mentem nostram mutuo poterimus aperire, quo modo Angelos in Coelis agere verisimile est.“

Mangel an der seligmachenden Schau Gottes bestraft werden, aber nicht leiden.²⁴⁰ Bei Swedenborg gelangen Kinder aufgrund ihrer Sündlosigkeit ebenfalls nicht in die Hölle wie bei Augustin, für den die einfache Tatsache der Erbsünde schon dafür ausreichte. Sie werden durch Engel erst erzogen, bevor sie selbst Engel werden.²⁴¹ Daneben ist exemplarisch noch auf folgende Bereiche hinzuweisen:

- Swedenborgs zentrale Lehre über die göttliche Liebe und Wahrheit, die als Wahres und Gutes in den menschlichen Verstand und Willen einfließen und denen der Mensch mit Glaube und Liebe begegnen kann,²⁴² findet zahlreiche Entsprechungen in den Exzerpten vor allem aus Rydelius, Malebranche und wiederum Leibniz: Die Güte Gottes wird bei seiner Vorsehung von seiner Weisheit geleitet und erst die Macht der ersten Substanz (Gott) macht ihren Willen wirksam, die *Macht* führt auf das *Sein*, die *Weisheit* oder der Verstand auf das *Wahre* und der *Wille* auf das *Gute*. Alles Wirkliche hängt im Sein und im Handeln von Gottes Willen und Verstand ab.²⁴³
- Die neuplatonische Rede von einer himmlischen oder geistigen und einer natürlichen Sonne oder zwei verschiedenen Lichtern, die die Geisterwelt und die natürliche Welt als deren Entsprechung beleben,²⁴⁴ lässt sich in den Exzerpten aus der *Theologie des Aristoteles*, Grotius, Augustin, Leibniz, Malebranche und der Bibel finden,²⁴⁵ natürlich mit dem wesentlichen Unterschied, dass Swedenborg während seiner Besuche in der Geisterwelt diese geistige Sonne mit eigenen Augen gesehen haben will.
- Das Triadensystem, das er sowohl auf den Makrokosmos mit Himmel, Geisterwelt und natürlicher Welt als auch auf die menschliche Seele mit *anima*, *mens* und *animus* übertrug, notierte sich Swedenborg aus seinen rationalistischen und antiken Autoren, wobei die *Theologie des Aristoteles* seinem System wohl am nächsten kommt, weil dort Gott aus dem triadischen System des *intellectus pri-*

²⁴⁰ Vgl. Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 92, in PhN 302.

²⁴¹ Vgl. AC 2289, 4721 (hier mit dezidiert antilutherischem Akzent: Kinder werden nicht sola fide selig, sondern erst im Guten und Wahren unterwiesen).

²⁴² Vgl. z.B. VCR 21, 37, 250, 336, 397f.; AC 117, 421, 1886f., 3509.

²⁴³ Vgl. Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 7, in PhN 251; Causa Dei, Nr. 9, in PhN 253, und Nr. 41, in PhN 130. Hervorh. abweichend von Leibniz bei Swedenborg; weitere entsprechende Wortfelder neben vielen anderen etwa bei Rydelius, in PhN 84f., Malebranche, in PhN 93f., 293, 295, 410; Leibniz, in PhN 96.

²⁴⁴ Die geistige Welt ist aus ihrer Sonne entstanden, deren Existenz Swedenborg selbst bezeugen zu können meint. Die natürliche Sonne gehört zur natürlichen Welt. Die geistige Sonne ist die Liebe Gottes, nicht Gott selbst. Durch sie ist das All geschaffen, sie erhält alles am Leben. Wärme und Licht der geistigen Sonne sind Liebe und Weisheit. Die Liebe fließt in den Willen des Menschen ein und bringt Gutes hervor, die Weisheit fließt in seinen Verstand ein und bringt Wahres hervor (vgl. Com 4–6).

²⁴⁵ Vgl. Augustin, in PhN 32f., 138; Theologie des Aristoteles, in PhN 237f., 240; ein Hinweis auf Empedokles bei Grotius, in PhN 249; 1Tim 6,16, in PhN 255 (Gott bewohnt ein unzugängliches Licht); Leibniz, in PhN 277, 302; Grotius, in PhN 340; Malebranche, in PhN 343f., 416; Mt 13,43, in PhN 425: die Sonne im Reich des Vaters; Hinweise auf das ewige Licht in Jes 30,26; 60,19, in PhN 425; Apk 21,24f., in PhN 466 u. ö.

mus, des *animus universi* und der Natur herausgenommen ist und den Triaden selbst das Leben gibt.²⁴⁶ Bei Swedenborg ist der Mensch ein Aufnahmegefäß Gottes in drei Graden, in die die Engel aus den drei Himmeln einfließen, denen wiederum drei Grade von Atmosphären entsprechen.²⁴⁷

- In diese Dreiteilung, die er schon vorvisionär ausgeprägt hatte,²⁴⁸ transportierte Swedenborg seine utilitaristische Lehre von den Zwecken, Ursachen und Wirkungen, die er sich ausführlich aus Aristoteles, Grotius, Wolff und Leibniz notiert²⁴⁹ und dann auf seine dreiegliederte Welt übertragen hatte, von der Gott einerseits streng getrennt, mit der er als lebensspendendes Prinzip aber zugleich eng verbunden ist. Zweck und Nutzen, die Basisbegriffe in den Teleologien von Aristoteles und Leibniz, werden in Swedenborgs Universum implantiert, der damit auch dem utilitaristischen Trend des 18. Jahrhunderts folgte.²⁵⁰ Der (End-) Zweck (*finis*), bei Wolff explizit *finis ultimus*,²⁵¹ geht vom Herrn selbst aus, die Ursache (*causa*) liegt in der Geisterwelt, die Wirkungen (*effectus*) in der natürlichen.²⁵² Beim Menschen liegt der Zweck entsprechend in der Liebe, das heißt in

²⁴⁶ Nach Lib. V,IV, in PhN 145f., schuf Gott zuerst den intellectus, durch diesen dann die Weltseele und die Natur, durch deren Kraft alle Dinge geschaffen und erhalten werden. Vgl. zur Dreiteilung des Universums auch ebd., Lib. XIV,VIII, in PhN 45; Malebranche, (wie Anm. 17), Praefatio, in PhN 293. Malebranche hat seine Dreiteilung Gott / Geist / Körper von Augustin und Descartes übernommen, vgl. Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 13, 45. Swedenborgs Trennung der Triaden von Gott als gleichsam viertem Prinzip oder etwa seine vorvisionär vertretene Trennung der dreigeteilten Seele vom Körper entspricht vollauf dem von Reinhard Brandt untersuchten Ordnungsmuster 1, 2, 3/4, vgl. ders., *D'Artagnan und die Urteilstafel*. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte. Überarb. Neuaufl. München 1998.

²⁴⁷ Der Mensch besitzt ein Inneres als Ort des Gedächtnisses und des Begehrens, ein „Innereres“ als Ort der ratio und der Neigungen und ein Innerstes, in dem sich der Wille zum Guten und das Verständnis des Wahren befinden (vgl. VCR 34, 76; AC 634). Zweck, Ursache und Wirkung werden auf drei Atmosphärengrade übertragen: Aura, Äther, Luft (vgl. VCR 32).

²⁴⁸ Vor allem in der *Clavis hieroglyphica*, (wie Anm. 142), ist seine Unterteilung in himmlische, geistige und natürliche Wahrheiten bereits zu einem System von sich aufeinander beziehenden Korrespondenzen ausgebaut.

²⁴⁹ Auffällig ist etwa die Parallele zwischen Grotius' physikotheologischem Beweis eines Endzwecks am Beispiel der Ameisen und Bienen (wie Anm. 20, I,VII) mit gleichlautenden Ausführungen Swedenborgs über die verborgene göttliche Ordnung am Beispiel der Vögel, Raupen und Bienen (VCR 12). Einige andere von vielen Stellen über die Zweckmäßigkeit oder den Endzweck: Aristoteles, *Physica* II,V, in PhN 131, sowie II,VIII, in PhN 208; Ders., *De anima*, III,XII, in PhN 153; Ders., *De generatione animalium*, I,i (Bd. 3, wie Anm. 26), in PhN 214; Wolff, (wie Anm. 3), §§ 679–688, in PhN 153f.; Leibniz, *Tentamina* I, (wie Anm. 14), Nr. 74, in PhN 329; Bilfinger, (wie Anm. 3), § 259, in PhN 361.

²⁵⁰ Jonsson, *Drama*, (wie Anm. 2), S. 281.

²⁵¹ Vgl. Wolff, (wie Anm. 3), § 689, in PhN 154.

²⁵² Vgl. AC 5711, auch 5131. Es ist noch der Vermutung nachzugehen, dass Schelling an dieses Modell anknüpfte, der Swedenborg zeitweise rezipiert und das Universum in eine Welt der Ursachen und in eine Welt der Wirkungen eingeteilt hat, vgl. Horn, Friedemann, Schelling und Swedenborg. „Ein Ringen um die letzten Dinge“, in: Zwink, Eberhard (Hg.), *Emanuel Swedenborg 1688–1772. Naturforscher und Kundiger der Überwelt*. Stuttgart 1988, S. 145.

der Ausrichtung seines Willens, die Ursache in seinem Verstand und die Wirkung in der Tätigkeit seines Körpers.²⁵³

Bei Leibniz fand Swedenborg den Begriff des *règne des causes finales*, des Reichs der (End-) Zweck-Ursachen als einem vollkommen harmonischen Weltganzen, das von Ewigkeit her vom Schöpfer als beste aller denkbaren Welten geordnet ist und auf der Ebene der Seelenmonaden mit dem *règne des causes efficientes*, dem Reich der Wirk-Ursachen und Phänomene, parallel läuft und zugleich ineins fällt.²⁵⁴ Leibniz' *causes finales* werden bei Swedenborg zu *finis*, das Reich der Zweck-Ursachen zum Reich der (End-)Zwecke, zum *regnum finium*, das mit dem Reich des Herrn, *regnum Domini*, gleichgesetzt wird und einer der zentralen Termini in Swedenborgs *Arcana coelestia* ist: „*universum Regnum Domini est regnum finium et usuum*“.²⁵⁵ Nutzwirkungen oder der Gebrauch und die Zwecke fallen hier bei Swedenborg ebenfalls zusammen, zwar nicht wie bei Leibniz auf der Ebene der Seelenmonaden, sondern als Reich des Herrn. Was im Reich des Herrn, dem *mundus spiritualis*, Nutzwirkung ist, ist zugleich auch Zweck, so ist es ein Reich der Zwecke.²⁵⁶

In Kants Moralphilosophie, vor allem in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, aber auch noch in der *Kritik der Urteilskraft*, gehört das Reich der Zwecke ebenfalls zu den zentralen Topoi, aber nicht als Reich der Wirk- oder Zweck-Ursachen, sondern eben in der Übersetzung des *regnum finium* Swedenborgs und in direkter sprachlicher Konnotation zum *mundus intelligibilis*, den Kant zur „Welt vernünftiger Wesen“ modifiziert. In der *Kritik der Urteilskraft* wird das Reich der Zwecke mit Gott als oberstem Grund und gesetzgebendem „Oberhaupt“ als „Hauptbedingung“ und für die Vernunft apriorischer „Grundsatz“ einer von der physischen Teleologie unterschiedenen moralischen Teleologie verstanden, die im Gegensatz zur physischen Teleologie „allererst eine Theologie“ begründe und für die teleologische „Beurtheilung der Existenz der Dinge“ notwendig sei.²⁵⁷ Diese

²⁵³ Vgl. Com 16f.

²⁵⁴ Leibniz an Dancicourt, 11.9.1716 (Leibniz, Briefe, [wie Anm. 14], Bd. 3, S. 284f.), in PhN 276. Das Wortfeld Reich der (End-)Zweck-Ursachen und Reich der Wirk-Ursachen findet sich sonst im gesamten Werk Leibniz' nur noch in Leibniz, Tentamina I, (wie Anm. 14), Nr. 74 und III, Nr. 247, in beiden Fällen als ausdrücklicher Parallelismus zwischen beiden Reichen. Beide Stellen hat Swedenborg trotz seiner ausführlichen Lektüre der Theodizee nicht exzerpiert. Die von Swedenborg kopierte Passage aus Causa Dei (Anhang IV zur Theodizee), Nr. 46, in PhN 131, parallelisiert alle von Gott geschaffenen Dinge, auch die formalen Ursachen oder Seelen und die natürlichen Ursachen, mit materialen Ursachen oder Körpern, die „*causae efficientes seu naturales*“ mit den „*causae finales seu morales*“, das *regnum gratiae* und das *regnum naturae*.

²⁵⁵ AC 3645; exakt das gleiche Wortfeld: AC 696, 6574. Das Reich des Herrn als Reich der Zwecke: AC 3796.

²⁵⁶ AC 9828: „*Est enim regnum Domini, quod est mundus spiritualis, regnum usuum, et usus ibi sunt fines, ita est regnum finium.*“

²⁵⁷ Vgl. Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, Bd. IV, S. 433–436, 438f.; Ders., *Kritik der Urteilskraft*, AA, Bd. V, S. 444f., 462; Ders., *Vorlesungen über die philoso-*

Sprachparallele dürfte dafür sprechen, dass Kants Rezeption von Leibniz²⁵⁸ hier offenbar von seiner selbst eingestandenen langwierigen Lektüre²⁵⁹ der *Arcana coelestia* Swedenborgs überlagert worden ist. Selbst an den wenigen Stellen, an denen Kant unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Leibniz dem Reich der Natur das Reich der Gnade gegenüberstellt, setzt er das Reich der Gnade nicht etwa mit dem Leibnizschen Reich der (End-) Zweck-Ursachen als Pendant des Reichs der Wirk-Ursachen gleich, sondern identifiziert es wiederum mit dem Reich der Zwecke, das in dieser sprachlichen Zuspitzung auf Swedenborg zurückzugehen scheint.²⁶⁰ Ein wesentlicher Baustein der Lehre Swedenborgs, die er aus dem Rationalismus Leibniz' heraus entwickelt hatte, wäre auf diese Weise von seinem in der Öffentlichkeit prominentesten Gegner in dessen eigene Philosophie eingefügt worden.

Die Liste der Themen, die Swedenborg in der deskribierenden und modifizierenden Auseinandersetzung mit seinen Rezeptionsquellen entwickelte, ließe sich weiter fortsetzen, wobei nicht außer Acht gelassen werden darf, dass er die Exzerpte interessegeleitet anfertigte und sie in einer eigenen Lesart modifizierte.²⁶¹

phische Religionslehre (nach Pölitz), AA, Bd. XXVIII, S. 1002, 1088, 1113x, 1116; Reflexionen Kants, AA, Bd. XVIII, S. 469, 471, 527. An mehreren dieser Stellen wendet Kant den Begriff auf das Reich der Natur als theoretische und auf das Reich der Moral als praktische Idee an. In den Reflexionen (Nr. 6149, AA, Bd. XVIII, S. 469) bezeichnet er die Welt insgesamt allerdings nicht allein als Reich der Natur, sondern auch als Reich der Zwecke, und verlässt dabei die in GMS behauptete Gegenüberstellung dessen, „was da ist“ und dessen, „was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen Wirklichkeit werden kann“. Und ebd., Nr. 6159, S. 471: „Die Welt ist ein Ganzes der Zwecke [sic!] (Reich Gottes); Gott: Schöpfer [sic!] als Baumeister; [für] als vernünftige Wesen (enthaltend) auch ein Reich der Zwecke [...]“.

²⁵⁸ Bei Leibniz taucht „Reich der Zwecke“ nicht auf. Er verwendet „règne“ sonst vor allem als Reich der Gnade, Reich der Natur oder als Reich Christi. Das in Anm. 254 erwähnte Reich der Wirkursachen und das parallel laufende Reich der (End-) Zweck-Ursachen als Ausdruck der prästabilierten Harmonie sind hapax legomena.

²⁵⁹ In den Träumen eines Geistersehers, (wie Anm. 192), S. 367, gesteht Kant nicht nur ein, „7 Pfund Sterlinge“ für Swedenborgs Himmlische Geheimnisse ausgegeben und diesen „undankbaren Stoff bearbeitet“ zu haben, seine akribische Rekonstruktion verrät bei aller ambivalenten Abwehr auch eine aufmerksame Lektüre.

²⁶⁰ Vgl. Kant, Immanuel, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), AA, Bd. VIII, S. 250. Leibniz habe die prästabilierte Harmonie nicht nur auf Körper und Seele bezogen, sondern auch auf die Übereinstimmung „zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d.i. den Menschen unter moralischen Gesetzen)“, was aber nicht aus der „Beschaffenheit der Weltwesen“, sondern nur durch eine „intelligente Weltursache“ begriffen werden könne. Ein Hörer seiner Moralphilosophie-Vorlesung von 1784/85 notierte dem entsprechend Kants Bemerkung über die „Glieder eines Reichs der Zwecke, deren Haupt Gott ist, die eigentlich intellectuelle Welt“. Augustin und Leibniz hätten es „Reich der Gnaden genannt“. „Im Reiche der Zwecke ist Gott Oberhaupt; im Reiche der Natur oberste Ursache.“ Vgl. AA, Bd. XXIX/1.1, S. 629, vgl. auch ebd., S. 610.

²⁶¹ Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 113.

5. Der Zugang zur Geisterwelt und die Exzerpte im Codex 36

Es liegt zwar sehr nahe, nicht nur Swedenborgs Philosophie und Theologie im Kontext seiner rationalistischen Zeitgenossen zu betrachten, sondern auch seine Konstruktion der Geisterwelt als literarisches Produkt anzusehen. Auf diese Weise kann aber keinesfalls geklärt werden, wie Swedenborg in die Lage geriet, diese Welt auch zu ‚betreten‘, sich seiner Sinnlichkeit gewissermaßen zu entledigen und mit Geistern und Engeln zu kommunizieren. Er selbst hat in seiner visionären Phase diese Gabe immer als eine außerordentliche Gnade Gottes dargestellt und vor Nachahmungsversuchen gewarnt.²⁶² Aus den Exzerpten im Codex 36 geht jedoch hervor, wie sich sein Selbstverständnis durch die Auswahl und Gewichtung der Notizen in die Nähe eines Sehers entwickeln konnte. Wenigstens die Möglichkeit der visionären Schau der ‚wirklichen‘ Welt entnahm er der Literatur.

Bereits zu Beginn des Codex 36 und später noch ein zweites Mal notierte er sich aus der *Theologie des Aristoteles* das vom lateinischen Übersetzer Platon zugeschriebene Vermögen des *intellectus contemplans*, der vom höchsten *intellectus* hervorgebracht wurde und zum Höchsten, zum *mundus supremus*, aufsteigen kann:

Oft, wenn meine Seele in Kontemplation den Körper verlassen hat, schien es mir, das höchste Gut mit unglaublichem Vergnügen zu genießen. Ich hing gewissermaßen besinnungslos fest und erkannte mich selbst als Teil der höheren Welt, fühlte mich mit Unsterblichkeit ausgestattet unter dem höchsten Licht, was weder durch Sprache ausgedrückt, noch von den Ohren wahrgenommen oder mit dem Denken erfasst werden kann. Wenn der Verstand (*intellectus*), durch diese Kontemplation ermüdet, schließlich zurück in die Phantasie fiel und jenes Licht abnahm, wurde ich trauriger. Wenn ich den Körper wieder einmal verließ und zurückkehrte, erkannte ich die Seele völlig im Licht und dieses Licht floss in den Körper und danach erhöhte es sich über ihn.²⁶³

²⁶² Vgl. z.B. Schreiben Swedenborgs an Landgraf Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt, 18.6.1771, in: Benz, (wie Anm. 217), S. 310f., sowie ebd., S. 157. Die Infragestellung der Exklusivität der Visionen Swedenborgs löste im 19. Jahrhundert vor allem in der US-amerikanischen New Church Konflikte und Schismen aus, als Personen auftraten, die sich unter Hinweis auf Swedenborg selbst in Kontakt mit der Geisterwelt, ja sogar mit Swedenborg selbst wähten; vgl. Gabay, Alfred J., *The covert Enlightenment. Eighteenth-century counterculture and his aftermath*. West Chester 2005, S. 205–211.

²⁶³ Lib. I,IV = Codex 36, 2, in PhN 6f. und 178 (Übers. F. S.). Bei diesem Abschnitt handelt es sich um eine Paraphrase von Plotins Enneaden, Lib. IV.8.1.1–13, vgl. Zimmermann, (wie Anm. 48), S. 138–140. Der lateinische Übersetzer bei du Val nennt als Sprecher dieses Textes Platon, in den anderen Textüberlieferungen verhält es sich nicht so eindeutig. Die ursprünglichere Lesart lässt sich wohl kaum feststellen, da kein griechisches Original vorhanden ist und die anderen Handschriften voneinander abweichen, vgl. ebd., S. 143–149. Auch Friedrich Christoph Oetinger bezog sich offenbar auf diesen Text und schrieb ihn Platon zu, der ein Schüler des Propheten Jeremia gewesen sei und sich damit auf die „Zentralerkenntnis“ (wie Jakob Böhme) berufen habe: „Ich erkenne, daß ich ein Teil der höheren Welt bin und das ewige Leben mit einem unbegreiflichen Licht erlangt habe; aber da ich aus Ermattung von der Betrachtung jener reinen Erkenntnis auf die Stufe der bloßen Vorstellung herabsank, verließ mich jenes Licht.“ Oetinger, Friedrich Christoph, *Selbstbiographie*. Genealogie der realen Gedanken eines Gottesgelehrten / hg. v. J. Roessle. 2. Aufl. Metzingen 1978, S. 51.

Wenn die Seele vom Körper gelöst werde, steige sie empor und werde erleuchtet. Steige sie wieder herab, gerate sie in Dunkelheit, aber wenn sie danach gereinigt sei, steige sie erneut empor.²⁶⁴ Eben diese Stelle zitierte Swedenborg nicht nur in seinem während der visionären Wende entstandenen *Regnum animale*, auch eine Passage in den *Arcana coelestia* scheint darauf Bezug zu nehmen.²⁶⁵ Die Seele erkenne – so der anonyme Autor der *Theologie des Aristoteles* an anderer Stelle – ohne den Körper Nichtsinnliches. Durch die Beruhigung der Sinne, durch Kontemplation und durch Wissenserwerb, nicht durch Urteil, könnten die Dinge in der höheren Welt erkannt werden.²⁶⁶

Zahlreiche andere Stellen flankieren die Möglichkeit der kontemplativen Versenkung, die bei Swedenborg in ein empirisches Betreten der *arcana coelestia* mündete. Die Massivität dieser theologischen und philosophischen Zeugnisse wird erst durch die Form der gezielten Zusammenstellung deutlich, die Swedenborg vornahm:

- In einem Auszug aus Augustins *De quantitate animae* werden sieben aufsteigende Grade der Seele unterschieden. Der fünfte, sechste und siebente betreffen die Gotteserkenntnis. Das Denken muss auf der Ebene des sechsten Grades von der Begierde und der moralischen Unreinheit befreit werden, bevor beim siebenten Grad die Fülle von Wahrheit und höchsten Gütern erlangt wird. Dieser siebente Grad ist darum nicht eigentlich Grad, sondern Bleibe. Er besitzt eine neue Qualität, zu der man nur durch die Erfüllung der sechs vorherigen Grade gelangt.²⁶⁷
- Die pseudo-augustinische Schrift *De spiritu et anima* bescheinigt der rationalen Seite der Seele die Fähigkeit, durch die reine *intelligentia* aus der Ablenkung durch die Sinne emporzusteigen und Gott zu erfahren. Der menschliche *intellectus* nehme unsichtbare Dinge wie Engel, Dämonen, Seelen und jeden geschaffenen Geist wahr. Die *intelligentia* aber befinde sich direkt unterhalb von Gott und erkenne daher die unveränderliche und höchste Wahrheit selbst, während die menschliche *ratio*, anders als Sinne und Einbildungskraft (*imaginatio*) durch ihre Ähnlichkeit mit dem *intellectus*, der wiederum ein Abbild der *intelligentia* sei, zu dieser höheren Erkenntnis befähigt werde.²⁶⁸ Swedenborg resümierte aus diesen Ausführungen: „Oberhalb der Vernunft gibt es göttliche

²⁶⁴ Vgl. Lib. I, IVf., in PhN 6f.

²⁶⁵ Swedenborg, Emanuel, *Regnum animale anatomice physice et philosophice perlustratum, cuius pars quarta de carofidibus de sensu olfactus auditus et visus, de sensatione et affectione in genere ac de intellectu et ejus operatione agit*. Hagae Comitum 1744, 12; AC 6201. Swedenborg beruft sich hier auf die Kenntnis der „Alten“, dass der Mensch vom Sinnlichen weggeführt werden kann; einige hätten auch darüber geschrieben. Möglicherweise hatte Swedenborg diese Stelle dabei im Blick, vgl. auch den Hinweis von Acton in PhN 7.

²⁶⁶ Lib. XII, XX, in PhN 44; Lib. XIV, XIII, in PhN 45 (dort irrtümliche Quellenangabe).

²⁶⁷ Vgl. Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, in PhN 12f.

²⁶⁸ Vgl. Auszüge aus *De spiritu et anima*, I, II, XI, XII, in PhN 33–37.

- Dinge.²⁶⁹ Um zu dieser höheren Erkenntnis zu gelangen, muss das eigene Selbst überwunden werden, man muss sich innerlich und inwendig selbst übersteigen.²⁷⁰ Swedenborg konnte hier sein eigenes Konzept der Selbst- und Weltliebe, die gegen die Gottesliebe stehe und überwunden werden müsse, ohne weiteres vorfinden.²⁷¹
- Auch bei Malebranche, dessen Kenntnis von *De spiritu et anima* bereits notiert wurde,²⁷² müssen Sinne und die Einbildungskraft schweigen und die Dinge, die nicht Gott sind, verlassen werden, wenn das Wort der Wahrheit gehört und eine Annäherung an Gott vollzogen werden soll.²⁷³ Alle abstrakten Wahrnehmungen von allgemeinen und unveränderlichen Wahrheiten sind Produkte eines Geistes, der vom Körper losgerissen ist, um sich Gott anzuschließen.²⁷⁴ Der Geist des Menschen ist *lumen illuminatum* und wird vom *lumen illuminans* erleuchtet. Und um Gott zu sehen, muss man sterben. Aber je mehr sich die Seele des Körpers entledigt, desto näher gelangt sie zu einer Vereinigung mit der Wahrheit.²⁷⁵
 - Unter den Stichwörtern *Somnia / Insomnia* listete Swedenborg Belege aus der antiken Philosophie auf, so etwa Würdigungen von übersinnlichen Gaben, Träumen und Traumdeuterei bei Aristoteles²⁷⁶ und Bruchstücke aus Platon, die Sokrates das göttlich verliehene Amt eines Wahrsagers zuschreiben²⁷⁷ und Träume nur dann als von Gott geschickt ansehen, wenn die eigene Vernunft durch den Schlaf gefesselt oder durch eine Krankheit oder göttliche Besessenheit verändert worden sei.²⁷⁸ Bei Grotius las Swedenborg die Vermutung Catulls, die sich dann in seiner eigenen Verfallsekklesiologie wiederfindet, dass den Menschen Visionen ursprünglich göttlich gegeben wurden, bis der Kontakt mit den Geistern infolge ihrer Sünden abbrach.²⁷⁹
 - Schließlich notierte sich Swedenborg unter den Stichwörtern *Somnia, Insomnia* und *Correspondentia fabulosa et somniorum* zahlreiche Bibelstellen als Belege für Offenbarungen der Repräsentationen tatsächlicher Dinge.²⁸⁰ Darunter finden

²⁶⁹ Vgl. PhN 37.

²⁷⁰ Vgl. *De spiritu et anima*, Kap. XIV, in PhN 137f.

²⁷¹ Vgl. z.B. AC 1691, 2873 u.ö.

²⁷² Vgl. oben Seite 158.

²⁷³ Vgl. Malebranche, (wie Anm. 17), Lib. IV,XI,I., in PhN 99.

²⁷⁴ Vgl. ebd., Lib. V,V, in PhN 412.

²⁷⁵ Vgl. ebd., *Explicatio ad Lib. III,III,III*, in PhN 416; vgl. zu dieser Stelle auch Eckholt, (wie Anm. 54), S. 179f.

²⁷⁶ Vgl. Aristoteles, *De divinatione per somnum*, I und II (Bd. 2, wie Anm. 26), in PhN 203.

²⁷⁷ Vgl. Platon, *Apologia*, 33C, (wie Anm. 25), in PhN 204.

²⁷⁸ Vgl. Platon, *Timaios*, 71E, (wie Anm. 25), in PhN 206.

²⁷⁹ Vgl. Grotius, (wie Anm. 20), I,XVI, in PhN 204. Nach Swedenborg nahmen die Mitglieder der ersten, vorsintflutlichen „Ältesten Kirche“ nicht sprachlich, sondern durch unmittelbare Perceptionen und ein innerliches Atmen wahr, das den Denkvorstellungen vollkommener entsprach als die Wortsprache. Sie hatten zudem Gesichte und Träume entsprechend den paradiesischen Vorbildungen, vgl. AC 1118–1122, 1850, 2243, 4493, 5113.

²⁸⁰ Num 12,6; Mt 1,20; 2,12f.19, in PhN 204; Gen 27.7.9; 40,1–8; Jdc 7,13f.; Dan 2; 4; 7; 8; Jer 1,11–13; Ez 1, in PhN 477–480.

sich einige Passagen, die auf die Exklusivität von personengebundenen Offenbarungen abzielen und die Singularität der Offenbarungen, die Swedenborg später für sich selbst in Anspruch nahm, unterstreichen konnte, wenn er sie auf sich selbst bezog.²⁸¹ Allein dreimal schrieb er sich 2Kor 12,2–4 heraus, wo Paulus offenbar seine eigene Entrückungserfahrung dokumentiert:

Ich weiß von einem Menschen in Christus, dass er vor 14 Jahren [– ob im Leib, weiß ich nicht, oder außer dem Leib, weiß ich nicht; Gott weiß es –] dass dieser bis in den dritten Himmel entrückt wurde. Und ich weiß von dem betreffenden Menschen [– ob im Leib oder außer dem Leib, weiß ich nicht; Gott weiß es –] dass er in das Paradies entrückt wurde und geheime Worte (*arcana verba*) hörte, die auszusprechen einem Menschen nicht zusteht [...].²⁸²

In einer auffälligen Parallele zur Person Swedenborgs erscheint auch Paulus' Insistieren auf seinem Status als Offenbarungsträger in 1Kor 15,8: „Zuletzt aber von allen, gleichsam als einer unzeitigen Geburt, erschien er auch mir.“²⁸³

- Den Beleg für die Möglichkeit einer exklusiven Offenbarung scheint Swedenborg auch bei Leibniz gefunden zu haben, der Abaelard, Gilbert de Porree, Wycliff und andere Gelehrte betrauert, die sich in die Erklärung von Geheimnissen versenkt und sich dadurch Unannehmlichkeiten zugezogen hätten. Augustin sei hingegen nicht verzweifelt und habe solche Erklärungen nicht von sich selbst erwartet, sondern von einem noch kommenden heiligen Mann, der von einer ganz besonderen Gnade erleuchtet ist.²⁸⁴

Schon während seiner 1744 im *Traumtagebuch* niedergeschriebenen Visionen sah sich Swedenborg in Gedanken selbst als einen Mann, der von anderen als Heiliger betrachtet und gar angebetet wurde,²⁸⁵ und kurz zuvor hatte er ebenfalls von „unserem Jahrhundert“ einen genialen Mann von vollkommener Intelligenz erwartet, der empirisches Wissen mit einem von Dogmatismus und Ignoranz gereinigten Ratio-

²⁸¹ Vgl. Anm. 262.

²⁸² Vgl. PhN 430, hier kopierte Swedenborg bis Vers 7; kürzere Auszüge in 231f., 377. Die in eckigen Klammern gesetzten Stellen, die Paulus' Unsicherheit hinsichtlich der Entrückung aus dem (oder mit dem?) Leib ausdrücken, notierte Swedenborg auffälligerweise nicht.

²⁸³ Vgl. PhN 429. Mt 5,8 ebd.: Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Dort auch Mt 11,27; 2Kor 4,6.

²⁸⁴ Leibniz, Tentamina, (wie Anm. 14), De conformitate fidei cum ratione, Nr. 86f., in PhN 49f.; Augustin, De genesi ad litteram, Lib. XI,4. Den zweiten Hinweis von Leibniz auf Luther, der die Erkenntnis des Mysteriums der Übereinstimmung von Vernunft und Glauben der „himmlischen Akademie“ vorbehalten habe, exzerpierte Swedenborg nicht – Zeichen für seine offenbar zu dieser Zeit schon vorhandene Abneigung gegen die lutherische Theologie der schwedischen Reichskirche.

²⁸⁵ Vgl. Swedenborg, Emanuel, *Traumtagebuch 1743–1744*, übers. v. Felix Prochaska. Zürich 1978, S. 23 (7./8. April 1744). Er hielt diese Anbetung seiner eigenen Person aber für eine verdammenswerte Sünde. Nur Christus allein, „in dem alle Göttlichkeit vollkommen wohnt“, dürfe angebetet werden. „Er ist allmächtig und der einzige Mittler (mediator); was Er um anderer willen tut, die heilig geworden sind, ist sein und nicht unser (Verdienst oder Werk) [...]“ (Die Wörter in der Klammer sind Textvarianten des Übers.).

nalismus verbände.²⁸⁶ Für Swedenborg kulminieren Paulus, Augustin und die Bibel mit ihren Traumzeugnissen in ihm selbst.

Mit diesen Zitaten über die Möglichkeit der Kontemplation und des Einstiegs in die höhere Welt gehen von Beginn des Codex 36 an Auszüge aus der Literatur und der Bibel einher, die die Weisheit der Welt und die Philosophie kritisieren und die polemische Alternative einer wahren und falschen Weisheit aufmachen. Die wahre Weisheit wird hier im Anschluss an die Wahrheit des Kreuzes aus dem 1. Korintherbrief christologisch akzentuiert und kann als Vorstufe für seine Christusvision angesehen werden. Sie wird von Gott gewährt und durch kein Weltwissen und keine Philosophie erlangt, so der Grundtenor der zahlreichen Zitate aus der Bibel vor allem des Neuen Testaments.²⁸⁷

An vielen Stellen wird ferner deutlich, dass sich Swedenborg mitten im Jahrhundert der Empirie befand. Nicht nur im Zuge seiner intensiven Forschungen über die experimentierende Anatomie, sondern auch in Theologie und Philosophie verband Swedenborg Empirie und göttliche Offenbarung frühzeitig miteinander. Man brauche, um die Weisheit zu erlangen, so Swedenborg schon am Anfang seines Exzerptbuches, „Wissenschaft oder Erkenntnis des Guten und Wahren“. Für diese Erkenntnis sei aber „Erfahrung“ nötig. Und Weisheit verlange zugleich auch nach ihrem Gebrauch: die niedrigste Weisheit betreffe nur den eigenen Nutzen, eine größere ziele auf den Nutzen für die Gesellschaft ab, die größte Weisheit aber betreffe die Ehre Gottes.²⁸⁸

Bereits in der *Oeconomia regni animalis* hatte er aus John Lockes *Essay concerning human understanding* Anleihen genommen und dabei im Kontext seiner Erwägungen über die Seele als Repräsentantin des Universums und über den Zusammenhang zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos ausgerechnet die Stelle zitiert, in der die intuitive Erkenntnis als „höchste aller menschlichen Gewissheit“ bezeichnet wird, weil sie „gewiss und über jeden Zweifel erhaben“ sei, keinen Beweis benötige, ja „gar nicht bewiesen werden“ könne. Das „diskursive Denkvermögen“ komme bei der intuitiven Erkenntnis nicht zur Anwendung, ihre Wahrheiten würden durch einen „höheren Grad von Beweis“ (*evidence*) erkannt. Und wenn es ihm erlaubt sei, sich über „unbekannte Dinge“ zu äußern, so notierte Swedenborg Lockes „Vermutung“, dann würde er meinen,

daß es eine Erkenntnis ist, die die Engel schon jetzt besitzen und die die zur Vollendung gelangten Geister gerechter Menschen in einem zukünftigen Zustande besitzen werden, und zwar

²⁸⁶ Vgl. Swedenborg, *Soul*, (wie Anm. 99), S. 55.

²⁸⁷ 1Kor 1,20; 3,20, in PhN 4; 1Tim 6,4; Röm 1,22; 16,19.27; 1Kor 1,18–20.25.30; 1Kor 3,10.14f.18–20; Jak 1,5f.; 3,17f.; Apk 13,18, in PhN 108f.; Kol 2,4.8.18; Jud 10, in PhN 395; 2Kor 10,4f., in PhN 431; Prov 2,3–6; 3,5–7; 26,12; Weish 6,12–15; 7,28; 1Kor 1,19–21; 3,19; 2Tim 3,17, in PhN 504–506.

²⁸⁸ Vgl. PhN 109f.

hinsichtlich tausender Dinge, die sich jetzt unserer Wahrnehmung entweder völlig entziehen oder nach denen wir im dunkeln umhertappen.²⁸⁹

Anknüpfend an diese Äußerungen über die intuitive Erkenntnis, die – wenn auch in Form einer hypothetischen Erwägung – mit der Erkenntnis von Engeln und menschlichen Geistern identifiziert wird, konnte Swedenborg unter Berufung auf Locke Empiriker und Mystiker zugleich sein,²⁹⁰ auch wenn er die Passage, in der Locke die intuitive Erkenntnis ausdrücklich als unverfügbar bezeichnet,²⁹¹ nicht referiert. Swedenborg meinte ja gerade, die von Locke gesetzte Kluft zu einer Intuition, die mit der Erkenntnis der Engel gleichgesetzt wird, durch seine persönliche Schau der Geisterwelt überwunden und diesen Grenzübertritt durch göttlich gewährte Offenbarung vollzogen zu haben.

Am Ende des Codex 36, an der Schwelle zu seinem visionären Lebensabschnitt, fasste Swedenborg diese verschiedenen Perspektiven zusammen und ließ sie in einer empiristisch akzentuierten Kritik an der rationalistischen Metaphysik und damit in der Selbstkritik an seinem bisherigen Forschungsansatz kulminieren: Wer wisse schon, was ein *conatus* als Wille außerhalb der Handlung sei, oder was die Einbildungskraft und das Denken außerhalb der *sensatio*, was einfache Substanzen außerhalb der zusammengesetzten seien, wer wisse, was die Seele außerhalb ihres Reichs im Körper und ihren Handlungen in den Organen bedeute?²⁹² Alle Worte, die allgemeine universale Vorstellungen bezeichneten, seien eitel und leer, wenn sie nicht durch emsige Anschauung (*intuitio sedula*) und Berührung (*tactus*) erforscht würden. Erst dann werde ihre verborgene Qualität enthüllt.²⁹³ Bisher habe es nicht an Arbeit über die Seele gefehlt, der entscheidende Mangel habe aber seit Platon und Sokrates in der Methode bestanden. Diese sei Quelle des Irrtums gewesen. Man sei bisher auf synthetischem Weg oder *a priori* vorgegangen, von der Höhe abwärts, vom Himmel zu Erde. Dabei handele es sich aber um den Weg der Seele, der Engel und Gottes, nicht der Menschen, die aufsteigen müssten, um durch

²⁸⁹ Vgl. Locke, John, *Essay concerning human understanding*. Buch IV, Kap. XVII, § 14, zit. nach der 3. Aufl. Hamburg 1988, Bd. 2, S. 385f., in: Swedenborg, *Oeconomia*, (wie Anm. 57), II, 276. Dass Swedenborg Lockes Intuitionstheorie schon hier tendenziell ‚offenbarungsempirisch‘ verstand, zeigt der Kontext eines weiteren Zitats aus Buch IV, Kap. XXI, §4, wo Locke auf die Bedeutung der Semiotik als Zeichenlehre eingeht und erwägt, dass es durch die gründliche Untersuchung der Ideen und Wörter ‚vielleicht‘ möglich sein müsste, ‚eine andere Art von Logik und Kritik zu liefern als die, die uns bisher bekannt ist‘. Swedenborg schiebt hier bezeichnenderweise als Instrument der Erkenntnis einer ‚anderen und profunden Wissenschaft‘ ein: ‚gleichsam wie durch Weissagung‘ (*divinatio*). Davon ist bei Locke allerdings keine Rede. Vgl. Swedenborg, *Oeconomia*, (wie Anm. 57), II, 212.

²⁹⁰ Vgl. auch Lamm, (wie Anm. 5), S. 34.

²⁹¹ Vgl. Locke, *Essay*, (wie Anm. 289), Buch IV, Kap. III, § 3 = Bd. 2, S. 186.

²⁹² Vgl. PhN 494f.

²⁹³ Vgl. PhN 505f. Zu den *Universalialia* zählt Swedenborg an dieser Stelle: Sonne, Luft, Mond, Stern, Himmel, Chemie, Geometrie, magnetische Kraft, *anima*, *mens*, *animus*, Körper. Diese Reflexion schrieb Swedenborg im Anschluss an die in Anm. 287 genannte Liste von Bibelstellen, die unter dem Thema ‚Weisheit‘ zusammengetragen wurden und die wahre (göttlich geoffenbarte) Weisheit der falschen Weisheit ‚der Welt‘ gegenüberstellen.

Erfahrung zu den Prinzipien, vom Sichtbaren zum Ungesehenen und vom Sinnlichen zum Verborgenen zu gelangen. Bisher habe man durch bloße Abhandlungen Fabeln darüber gedroschen, wo die Seele sich befinde, worin ihre Gemeinschaft mit dem Körper bestehe, wie der *influxus* verlaufe, ohne zu wissen, was Seele und Körper wirklich sind. Aber jetzt

stehen wir vor der Schwelle, um die Natur des Palastes und des heiligen Gebäudes zu erkunden, das darin liegt, wenn es Wege gibt, die dorthin führen. Aber wir können es niemals herausfinden, es sei denn, wir treten ein. Nun ist die Zeit erstmals reif, denn die Erfahrung in anatomischen Dingen ist reichlich.²⁹⁴

Diese Schwelle zur Empirie und zum ‚Betreten‘ der apriorischen Begriffe des Rationalismus bezeichnet den Beginn der Visionen und den Abbruch der Arbeit an einem Werk, das sich über viele Jahre hinweg der menschlichen Physiologie und Psychologie verschrieben hatte, um auf diesem Wege die Unsterblichkeit der Seele für die Sinne selbst nachweisen zu können.²⁹⁵ Dies war Swedenborgs langjähriges wissenschaftliches Programm gewesen, das ihn vom mystischen Anatomen zum Offenbarungsempiristen brachte, der in das apriorische, nunmehr neuplatonisch modifizierte System selbst einzudringen meinte, das er bei seinen rationalistischen Zeitgenossen herauslas. Swedenborgs „need for a holistic view cannot be stopped at the frontiers of science“.²⁹⁶ Der Beweis für diese ganzheitliche universale Weltansicht war für ihn nur empirisch zu erbringen, durch den Eintritt in jene Welt, die er von Platon über die *Theologie des Aristoteles* bis hin zu Malebranche²⁹⁷ literarisch rezipiert hatte.

²⁹⁴ PhN 493f. = Codex 36, 264f. Das Zitat dieser Stelle bezieht sich auf die englische Übersetzung *Actons*. Offenbar handelt es sich um eine Skizze von Swedenborgs Vorwort zum 1. Band des *Regnum animale*, (vgl. Anm. 265), das zum großen Teil die menschliche Anatomie, vor allem das Gehirn, zum Thema hatte und zu diesem Zweck rein analytisch vorzugehen versprach.

²⁹⁵ „[...] ut ipsis sensibus animae immortalitas demonstretur“; vgl. Swedenborg, Emanuel, *Prodromus philosophiae ratiocinantis de infinito*. Dresdae & Lipsiae 1734, S. 268; englisch zuletzt: *Forerunner of a Reasoned Philosophy concerning the Infinite, the Final Cause of Creation*. London 1992, S. 230.

²⁹⁶ Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 251.

²⁹⁷ Gerade bei Malebranche, der als einer der wichtigsten Autoren für das Verständnis Swedenborgs anzusehen ist, lässt sich der Übergang von einer Philosophie als Wissenschaft vom Menschen zu einer Wissenschaft von Gott feststellen. Das Wort Gottes, das in der Bibel als übernatürliche Offenbarung fixiert ist, wird als reines Wort und als körperlich-sinnliches Wort verstanden. Die Synergie der wirklichen Ursächlichkeit Gottes und der okkasionalen des Menschen wirkt erst „durch die den unendlichen Abstand zwischen Gott und Menschen aufhebenden Vermittlungsinstanzen des inkarnierten Gottes und der philosophischen Rede“. Vgl. Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 126, sowie 153, 199.

6. Resümee

Swedenborg markierte das Ende seiner rein ‚wissenschaftlichen‘ Suche nach der Seele im Körper mit seiner Grundkritik an Rationalismus und Apriorismus. Er ergänzte und überwand sie durch eine originelle Kombination aus Empirie, Kontemplation und Offenbarung. Inge Jonsson hat diesen Versuch, Rationalismus und Empirismus zu vereinen, als Vorboten von Immanuel Kant mit allen Konsequenzen, die zur synthetischen Philosophie der Romantik führten, interpretiert.²⁹⁸ Beide – Kant und Swedenborg – wären dann als Varianten einer empiristisch akzentuierten Rationalismuskritik zu betrachten.

Swedenborg kompilierte seine Lektüre der zeitgenössischen und antiken Philosophie und Augustins, nicht des ‚lutherischen‘ Augustin der Sünden- und Rechtfertigungslehre, sondern des neuplatonisch modifizierten Augustin der Seelenlehre, wie er ihn auch bei Descartes, Malebranche und Leibniz vorfinden konnte. Neben den Anstößen des arabischen Pseudo-Aristoteles und des mittelalterlich-mystischen Pseudo-Augustinus kann nicht genug auf seine exorbitante Bibellektüre hingewiesen werden, mit der er seine Thesen bereits vor seiner visionären Wende flankierte. Auffällig ist, dass Swedenborg im Codex 36 – und auch später nur marginal – kein einziges explizit theologisches Buch zur Kenntnis nahm, obwohl er eine strukturierte Theologie entwickelte.²⁹⁹ Neben der Bibel rezipierte er aktiv fast ausschließlich philosophische Autoren. Erst als er infolge seiner *Arcana coelestia* angegriffen und gegen einige seiner Anhänger in Schweden ein Disziplinarverfahren eröffnet wurde, beschäftigte er sich offenbar auch mit theologischer Literatur und ließ sie in sein Alterswerk einfließen.³⁰⁰ Zuvor dürften seine Kenntnisse über Theologie, Christologie und Prädestinationslehre aus Leibniz’ *Theodizee*, Grotius und Malebranche abgeleitet worden sein.

Signifikant ist auch die Tatsache, dass Swedenborg Elemente des Esoterischen Corpus nach Faivre³⁰¹ wenigstens in der letzten Phase vor seinen Visionen literarisch nicht rezipiert hat. Weder das Corpus Hermeticum selbst, noch Böhme, Paracelsus oder kabbalistische Schriften haben sich auf dem Weg einer unmittelbaren

²⁹⁸ Vgl. Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 276.

²⁹⁹ Im Codex 36 findet sich neben den zitierten Schriften lediglich der möglicherweise aus seiner Leibniz-Lektüre stammende Titelhinweis auf Petersen, Johann Wilhelm, *Mysterion Apokatastase hos Panton*. Das ist: Das Geheimniß Der Wiederbringung aller Dinge, Darinnen In einer Unterredung zwischen Philaletham und Agathophilum gelehret wird, Wie das Böse und die Sünde solle aufgehoben und vernichtet; Hergegen die Creaturen Gottes, durch Jesum Christum, Den Wiederbringer aller Dinge, errettet werden. Pamphilia 1700. Die Apokatastasis-Lehre Petersens hat Swedenborg allerdings nicht übernommen, vgl. auch Anm. 137.

³⁰⁰ Der Codex 47–172 enthält einige wenige Exzerpte und Stichworte aus der Formula Concordia. Er soll 1771 entstanden sein, was angesichts der Erwähnungen und teilweise wörtlichen Zitate aus der Konkordienformel in der 1771 veröffentlichten VCR (463f., 484, 516, 796ff.) eher fragwürdig erscheint. Mit dem erst 1686 in Schweden reichsgesetzlichen Konkordienbuch dürfte sich Swedenborg schon früher befasst haben.

³⁰¹ Vgl. Anm. 41.

literarischen Rezeption in Swedenborgs Geisterwelt niedergeschlagen, auch wenn manche Autoren solche Traditionen bei Swedenborg wiedererkannt haben wollen.³⁰² Vor allem die Herkunft des *homo-maximus*-Motivs lässt sich darum nur schwer erklären, obwohl die Hinweise, die Swedenborg in den Exzerpten des Codex 36 vorlagen, auch ohne die Annahme zusätzlicher kabbalistischer Quellen stark in die Richtung der Figur des Großen Menschen weisen. Swedenborgs System erweist sich als Nebenprodukt nicht einer speziellen esoterischen Tradition, sondern der rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts.

Swedenborg knüpfte nicht nur an die dem Esoterischen Corpus entstammenden Implikate seiner rationalistischen Autoren an, sondern vollzog seine Wende bei der Beschäftigung mit einem ihrer zentralen Themen: dem *commercium corporis et animae*.³⁰³ Der Rationalismus fungierte dabei als Verbindungsglied zwischen der visionären und vorvisionären Phase.³⁰⁴ Wenn man die Überordnung der göttlichen Vernunft über den göttlichen Willen als ein Charakteristikum der rationalistischen Philosophie ansehen möchte, müsste Swedenborg in dieser Hinsicht ebenfalls als Rationalist bezeichnet werden.³⁰⁵ Schließlich bleibt Swedenborgs Methode der Darstellung seines Systems in der rationalistischen Vorgehensweise formal durch den Aufbau des Werkes in Paragraphen, inhaltlich durch die Aufstellung von Thesen, die sich aufeinander beziehen und in Unterthesen belegt und bekräftigt werden, durchweg behaftet. Der wesentliche Unterschied besteht freilich in der empirischen Basis, die sich eben gerade nicht mehr nur aus ‚wissenschaftlich‘ eruierten Fakten oder metaphysischen Spekulationen über die menschliche Physiologie und Psychologie speist, sondern aus einer Offenbarung, die exklusiv gewährt wird und die thetischen Reihungen eines in sich geschlossenen Systems gleichsam auf himmlische Weise zu zementieren bestrebt ist. Swedenborgs Weltsicht wird letztlich durch das Votum von Geistern und Engeln ‚wahr‘. Und diese himmlisch gewährte Wahrheit setzte Swedenborg mit einem radikalen Aufklärungsanspruch in-

³⁰² So vor allem von Kant, der ein Kapitel seiner gegen Swedenborgs *Arcana coelestia* gerichteten *Träume eines Geistersehers* mit „Antikabbala“ überschrieb, ohne allerdings darin (erstaunlicherweise) auf spezielle kabbalistische Motive oder Literatur einzugehen. Vielmehr handelte er hier die (Un-)Möglichkeit der Geisterkontakte Swedenborgs ab, vgl. AA, Bd. II, 342–348.

³⁰³ Jonssons Grundthese besagt, dass Swedenborg „must be studied in the light of the seventeenth-century tradition, his own age, and classical antiquity; and no theories of esoteric sources should be advanced until this intellectual environment has been exhaustively studied.“ Vgl. Jonsson, *Drama*, (wie Anm. 2), S. 19. Jonssons Zurückhaltung gegenüber dem katalysierenden neuplatonischen Einfluss der Theologie des Aristoteles bezieht sich auf die Beobachtung, dass Swedenborgs eine modifizierte Emanationstheorie erst in seine nachvisionäre Theologie und Philosophie integrierte. Die Theologie des Aristoteles wie auch *De spiritu et anima* spielen in Jonssons Untersuchung, die sich auf das vorvisionäre Schöpfungs-drama *De cultu et amore Dei* bezieht, daher konsequenterweise eine nicht überschätzte Rolle.

³⁰⁴ Vgl. Lamm, (wie Anm. 5), S. 121–125.

³⁰⁵ Vgl. Ehrenberg, (wie Anm. 54), S. 68; Lamm, (wie Anm. 5), S. 277, 300f.; Jonsson, *Scientist*, (wie Anm. 10), S. 59f., 191; Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Metaphysische Abhandlung*. 2. Aufl. Hamburg 1985, Nr. 3, 16, 31. Auch bei Swedenborg ist Gottes Allmacht an die Gesetze seiner Ordnung gebunden. Das Gegenteil ist für ihn Aberglaube (vgl. VCR 58).

eins. In seinem Alterswerk beschrieb Swedenborg eine Vision, in der ihm ein Tempel erschien, dessen Torbalken das Motto trug: *Nunc licet*. Nun ist es erlaubt, einzutreten und „verstandesmäßig in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen“.³⁰⁶ Dieses Motto liest sich wie die Erfüllung des fast 25 Jahre zuvor aufgestellten Programms:

[...] Aber wir können es niemals herausfinden, es sei denn, wir treten ein. Nun ist die Zeit erstmals reif, denn die Erfahrung in anatomischen Dingen ist reichlich.³⁰⁷

Nicht nur mit seinem Beharren auf Empirie befand sich Swedenborg mitten im Konzert seiner aufklärerischen Zeitgenossen, er erhob auf dem brisanten Themenfeld des Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft selbst einen radikalen Aufklärungsanspruch, den er freilich durch okkulte Jenseitsschau einzulösen meinte, ohne das Primat der Vernunft zu unterminieren.

Vor seiner biographischen Wende zum Geisterseher hatte Swedenborg versucht, durch eine Konnotation zwischen dem Apriorismus der rationalistischen Philosophie und den Ergebnissen der ‚wissenschaftlich‘ verfahrenen Physiologie die Unsterblichkeit der Seele empirisch nachzuweisen. In seiner visionären Phase wandte er sich von der ‚wissenschaftlich‘-experimentierenden Methode ebenso ab wie von der seiner Ansicht nach „leeren“ Begriffsbasis der Rationalisten. Mit dem ‚wissenschaftlichen‘ wurde nun ein visionärer Empirismus verbunden und der vorgefundene, so verstandene Rationalismus wurde in ein neuplatonisches System modifiziert und transformiert. In Nicolas Malebranche hatte Swedenborg einen Philosophen vor Augen, der schon mehr als eine Generation vor ihm das disparate Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, Gott und Welt durch einen ‚mystischen‘ und zugleich christozentrischen Zugang und durch eine Theologie, die explizit an Augustin angelehnt war, zu harmonisieren versucht hatte, ohne dabei seine cartesianische „Besonnenheit“ aufzugeben.³⁰⁸ Swedenborg hat sich von Malebranche bei seiner Entwicklung von der mechanistischen Mystik seiner Naturphilosophie in den von Engeln und Seelen-Geistern bewohnten *mundus intelligibilis* stark inspirieren lassen, wobei das ‚wissenschaftliche‘ und das ‚rationalistische‘ Element auch seine Geisterwelt in gravierender Weise beherrscht. Friedrich Christoph Oetinger und später der Schelling-Schüler Karl Christian Friedrich Krause haben diesen Zusammenhang offenbar nicht grundlos erkannt, als sie Malebranches und Swedenborgs „irrdische“ Philosophie parallelisierten.³⁰⁹

³⁰⁶ VCR 508.

³⁰⁷ Vgl. Swedenborgs Skizze zum Vorwort des *Regnum animale* im Codex 36, (wie Anm. 294).

³⁰⁸ Vgl. Eckholt, (wie Anm. 54), S. 130, 290–296; Jonsson, Drama, (wie Anm. 2), S. 40: „Malebranche’s symbolism bears the hallmark of Cartesian sobriety and not that of some sensual warmth or delight in detail, which can be partly explained by the points of origin. Malebranche’s faith in God is primary, and his philosophy is inspired by theology, while Swedenborg begins in natural philosophy and from there approaches his prophetic mission.“

³⁰⁹ Vgl. Oetinger, Friedrich Christoph, *Der Irrdischen und Himmlischen Philosophie, Zweyter Theil, Worinnen 1. Swedenborgs. 2. Malebranche. 3. Newtons. 4. Cluvers. 5. Wolfens. 6. Plouc-*

Swedenborgs Weg von der Anatomie und der rationalistischen Philosophie in die Geisterwelt und in eine so verstandene Empirie ist in vielerlei Hinsicht literarisch rekonstruierbar, die fraglichen Versenkungen, Kontakte, Beobachtungen und Gespräche in der Geisterwelt entziehen sich selbstverständlich der wissenschaftlichen Analyse.³¹⁰

quets. 7. Baglius. 8. Frickers *Irrdische Philosophie mit Ezechiels himmlischer Philosophie verglichen wird*. Franckfurt/ Leipzig 1765, (vgl. Anm. 39). Krause stellte Swedenborg und Malebranche im Vorwort seiner 1832 in München erschienenen Schrift *Geist der Lehre I. Swedenborgs* als Vertreter von „spiritualistischen und idealistischen dogmatischen Systemen“ nebeneinander, zit. nach Horn, Friedemann, *Schelling und Swedenborg*. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland. Zürich 1954, S. 129. Oetingers Rezeption Swedenborgs im Vergleich und – gegenüber Wolff – im Kontrast zu den genannten Philosophen bedarf freilich einer eigenen Untersuchung.

³¹⁰ Vgl. auch Zwink, (wie Anm. 214), S. 201: „Es gehört zur wissenschaftlichen Redlichkeit, dass paranormale Phänomene nur phänomenologisch erörtert werden.“