

Sanctorum communio

Ein ekklesiologischer Entwurf im Geiste Swedenborgs

von Thomas Noack

1. Thema Kirche

»Gemeinschaft der Heiligen« ist ein Kerngedanke der Ekklesiologie der Reformation und Emanuel Swedenborgs. Deswegen wollen wir unter dieser Überschrift unsere Kirchenlehre im Geiste des schwedischen Theologen entwickeln. Dieser schätzte das Apostolische Glaubensbekenntnis sehr. Daher glaubte er an die »sanctam ecclesiam catholicam«. Je nach Konfession sind unterschiedliche Übersetzungen im Gebrauch. Römisch-katholische Christen bekennen »die heilige katholische Kirche«, lutherische »die heilige christliche Kirche« und reformierte »die heilige allgemeine christliche Kirche«. Unmittelbar auf »sanctam ecclesiam catholicam« folgt »sanctorum communionem«. Das ist eine nachträgliche Einfügung in den Text, die sich zuerst um 400 bei Bischof Niketas von Remesiana in Serbien nachweisen läßt. Diese Formel hatte von Anfang an einen doppelten Sinn. Einerseits bezeichnete sie die Kirche als »Gemeinschaft der Heiligen«. Andererseits gab es schon früh und besonders im ostkirchlichen Sprachgebrauch eine Deutung des Genitivs als »Gemeinschaft am Heiligen«. Dabei war vor allem an die Teilhabe an der Eucharistie gedacht. Dieser Gedanke trat jedoch im lateinischen Mittelalter, in der Reformation und daher auch bei Swedenborg hinter der personalen Deutung zurück.¹

Bei Swedenborg entdecken wir zahlreiche Bausteine zu einer Lehre von der Kirche, aber noch keine umfassende Gesamtdarstellung. In der wahren christlichen Religion, dem Hauptwerk, das im Titel immerhin ankündigt, die *gesamte* Theologie der neuen Kirche zu enthalten², finden wir kein Kapitel über die Kirche. Nur die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl werden behandelt. In dem kleinen Werk über das neue Jerusalem hingegen ist ein Kapitelchen über die Kirche vorhanden. Daher können wir sagen: Die Lehre von der Kirche ist bei Swedenborg zumindest ein Thema, wenngleich ihre systematische Ausarbeitung noch in den Anfängen steckt.

Dieser Befund entspricht dem Stand der theologischen Reflexion im 18. Jahrhundert. Denn als Swedenborg einige Gedanken über die Kirche niederschrieb, hatte die Betrachtung dieses Gegenstandes noch keine lange Geschichte. Zwar gab es schon in den Werken der Kirchenväter vielerlei Einzelaussagen über die Kirche, aber »erst im 15. Jahrhundert, also im Zeitalter des Konziliarismus und nach den Erfahrungen des abendländischen Schismas mit der Gefangenschaft der Päpste in Avignon, entstanden selbständige Traktate über den Kirchenbegriff.« (STh 3,34). Daher waren die reformatorischen

¹ Siehe Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Band 3, Göttingen 1993, Seite 117f. Sigel: STh.

² Der vollständige Titel der WCR lautet: »Vera christiana religio continens universam theologiam novae ecclesiae ...«

Ansätze zur Ekklesiologie im 16. Jahrhundert noch sehr jung. Sie gaben den Anstoß dafür, »daß auch in der katholischen Kontroverstheologie der Kirchenbegriff zum Thema der Auseinandersetzung wurde.« (STh 3,34). Doch erst seit dem 19. Jahrhundert gibt es auf katholischer Seite Lehrdokumente, »die über einzelne Aspekte hinaus ein Gesamtbild von Kirche entwerfen«³. Und in unserer Zeit kann das Thema Kirche sogar als das zentrale, theologische angesehen werden, jedenfalls insofern das allseitige, ökumenische Bedürfnis zum intensiven Nachdenken über das Wesen und die Gestalt der Kirche anregt. Der evangelische Dogmengeschichtler Bernhard Lohse meinte: »Kein Zweifel ... besteht, daß die Einheit der Kirche heute in ähnlicher Weise das zentrale Thema der Kirchen- und Dogmengeschichte ist, wie es in vergangenen Epochen die Trinitätslehre, die Christologie oder die Sünden- und Gnadenlehre oder auch die Frage der Rechtfertigung des Menschen war.«⁴ Unser ekklesiologischer Entwurf aus einer swedenborgschen Perspektive knüpft wie sich zeigen wird an reformatorische Grundsatzentscheidungen an und steht somit dem Kirchenverständnis der Reformation näher als dem des Katholizismus.

2. Die »basileia tou theou« des irdischen Jesus

Das Zentrum der Verkündigung Jesu war die »basileia tou theou«⁵, die Königsherrschaft oder das Königreich Gottes (»basileia« bedeutet beides). Die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft knüpfte an vorhandene Vorstellungen und Erwartungen an, sprengte aber gleichzeitig ihren allzu beschränkten Rahmen. Spätestens seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. ist Jahwe in Israel als König Israels und der himmlischen Mächte angerufen worden (Jes 6,5). Davon zeugt auch der Ruf »Jahwe malak« (»Jahwe ist König geworden« oder »Jahwe (und kein anderer) ist König«) der Jahwe-König-Hymnen⁶. Vom 6. Jahrhundert v. Chr. an wird angesichts der von Israel erlittenen geschichtlichen Katastrophen und der sich darin scheinbar dokumentierenden Schwäche seines Gottes der Anbruch der uneingeschränkten Gottesherrschaft mehr und mehr zum Ausdruck israelitischer Zukunftserwartung (Jes 52,7-9). Im Judentum der Zeit Jesu war die Hoffnung auf die Herrschaft Jahwes im Tempelkult und in der synagogalen Liturgie allgegenwärtig.⁷ Jesus kleidete also seine Botschaft, indem er die »basileia tou theou« verkündigte, in eine seit Jahrhunderten geprägte Sprache ein. Gleichzeitig stieß er aber auch die

³ Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik: Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 2003, Seite 572.

⁴ Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 1986, Seite 238.

⁵ »Will man das Zentrum der Verkündigung Jesu mit einem einzigen Ausdruck beschreiben, muß man von Gottes Herrschaft (basileia tou theou) reden.« (Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, 1997, Seite 67). »Basileia tou theou« und »ton ouranon« (pl. der Himmel) sind im wesentlichen gleichwertig, weil die Juden für »theos« neben anderen Umschreibungen auch »ouranos« brauchten.

⁶ Das sind die Psalmen 47, 93, 96, 97, 98, 99.

⁷ Zum Gesagten siehe Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, 1997, Seite 68-70.

Überwindung allzu engsinniger, mit ihr verbundener Konnotationen an; zu nennen sind die veräußerlichte Thoraobservanz und die politischen Erlösungsphantasien⁸.

Das Besondere der Verkündigung Jesu war das, was er schon in seiner Antrittspredigt in der Synagoge von Nazareth zum Ausdruck brachte: »Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren.« (Lk 4,21). In Jesus von Nazareth wurde die Zukunft oder die eschatologische Erwartung Gegenwart. Auf zwei Basileiaworte sei in diesem Zusammenhang besonders hingewiesen. Jesus sagte: »Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja (dadurch) die Herrschaft Gottes (schon) zu euch gelangt.« (Lk 11,20). Dass also in Jesus jemand in der Welt oder in der Finsternis da war, der die bösen Geister beherrschen und austreiben konnte, genau das war das für jedermann erkennbare Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft. Jesu Werk machte aus der erwarteten Zukunft aktuelle Gegenwart. Ebenfalls im Lukasevangelium ist die Antwort Jesu auf die Frage überliefert: »Wann kommt die Herrschaft (oder das Reich) Gottes?« »Die Herrschaft Gottes kommt nicht mit Beobachtung (in äußerlich sichtbarer Weise). Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist sie! oder: Dort ist sie! Denn siehe, die Herrschaft Gottes ist (schon) mitten unter euch.« (Lk 17,20f.). Die Exegese hält die Übersetzung »mitten unter uns« für die richtige, und sie passt ja auch gut zu Lk 4,21 und 11,20. Wiederum wird gesagt, »daß die Gottesherrschaft bereits in Jesus selbst und dem, was sich um ihn herum begibt, gegenwärtig wird«⁹. Jesus spiritualisierte die Erwartung der Gottesherrschaft. Er erlöste sein Volk nicht von der verhaßten Fremdherrschaft durch die Römer, dafür erlöste er die an ihn Glaubenden aber von den Dämonen in ihnen.

Swedenborg setzte Jesu Gottesreich mit der Kirche gleich, und Lukas 17,21 (»entos hymon estin«) deutete er in dem Sinne, dass dieses Reich im Menschen ist: »Unter ›Reich Gottes‹ versteht man im allgemeinen Sinne den gesamten Himmel, im weniger allgemeinen die wahre Kirche des Herrn und im besonderen jeden, der einen wahren Glauben hat bzw. durch ein Leben des Glaubens wiedergeboren ist. Deswegen heißt er auch ›Himmel‹, weil in ihm der Himmel ist, sodann ›Reich Gottes‹, weil in ihm das Reich Gottes ist. Das lehrt der Herr selbst bei Lukas 17,20f.« (HG 29).¹⁰ Swedenborg zitiert anschließend die Stelle und übersetzt den uns interessierenden Teil so: »regnum Dei intra vos est«. Das muss nach den vorangegangenen Ausführungen mit Luther wie folgt übersetzt werden: »Das Reich Gottes ist inwendig in euch«. Diese Lesart begegnet uns auch in den Offenbarungen durch Jakob Lorber (siehe GEJ 8,18,4; 9,67,20). Für sie kann

⁸ Eine schöne Illustration finden wir bei Jakob Lorber: »Die gute Maria und Meine ganze irdische Verwandtschaft stellte sich unter dem Messias auch noch gleichfort einen Besieger der Römer und anderer Feinde des gelobten Landes vor; ja, die Besten hatten von dem verheißenen Messias nahe dieselbe Vorstellung, wie in dieser Zeit viele aus der Zahl sonst ehrenhafter Menschen sich eine ganz verkehrte Vorstellung vom Tausendjährigen Reiche machen. Aber es war noch nicht an der Zeit, ihnen eine andere Vorstellung zu geben.« (GEJ 1,10,3)

⁹ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, 1997, Seite 71.

¹⁰ Ebenso WCR 572: »Unter dem Reich Gottes ist sowohl der Himmel als auch die Kirche zu verstehen, da das Reich Gottes auf Erden die Kirche ist.«

man das Argument anführen, dass die »basileia tou theou«, wenn sie nicht »unter Beobachtung (auf äußerlich sichtbare Weise)« kommt, auch keine äußerlich sichtbare, sondern nur eine innerlich erfahrbare Wirklichkeit sein kann, die allerdings im irdischen Jesus schon einmal mitten unter uns war, ihre vollkommene Verwirklichung aber gleichwohl erst in der neuen Schöpfung finden wird.

Swedenborg identifiziert also Reich Gottes und Kirche (siehe oben HG 29, WCR 572). Doch angesichts des von ihm ebenfalls geäußerten Urteils, dass die ursprüngliche, christliche oder apostolische Kirche vollständig untergegangen ist (WCR 378), kann die Gleichsetzung jedenfalls nicht die Kirchen betreffen, die Geschichte gemacht haben. Die Identitätsaussage ist vielmehr idealtypischer Natur, das heißt sie ist auf das Wesen der Kirche zu beziehen. Bezogen auf die Wirklichkeit der Kirchen kann sie hingegen nur die Bestimmung sein, die den Kirchen zugrunde liegt, aber immer wieder auch zur Wahrnehmung der Differenz zwischen der Gottesherrschaft und dem Ort ihrer angeblichen Verwirklichung Anlaß gibt.¹¹ Die Bestimmung der Kirche ist es, der Ort der Herrschaft Gottes zu sein.

3. Kyrios und Pneuma: Das unsichtbare Göttliche der Kirche

3.1. Der Kyrios und die Kirche

Der Kyrios ist das Gegenüber der Kirche. Unser Wort »Kirche« kommt von dem griechischen »kyriake« her, was »dem Herrn zugehörig« bedeutet. In Verbindung mit »ekklesia« ergibt sich daraus »die dem Herrn zugehörige Gemeinde«, in Verbindung mit »oikia« erhält man »Haus des Herrn«. Schon diese Herkunft des Wortes »Kirche« weist darauf hin, dass sie ihr Wesen und ihre Bestimmung ganz und gar vom Herrn her empfängt. Beziehungen machen die Beteiligten überhaupt erst zu dem, was sie im Beziehungsgefüge sind. So wird in der Ehe der Mann durch die Frau zum Ehemann und die Frau durch den Mann zur Ehefrau. Und durch Kinder wird der Mann zum Vater und die Frau zur Mutter. In gleicher Weise ist die Kirche nicht aus sich heraus Kirche, sondern nur durch ihre Beziehung zum Kyrios. Die umgekehrte Lesung dieses Verhältnisses ist natürlich auch richtig: Kyrios oder Herr wird Gott durch die Kirche, insofern sie der Bereich in der Menschenwelt ist, der sich seiner Herrschaft freiwillig übergeben hat. Doch diese Lesung will ich nicht weiter entfalten. Im vorliegenden Zusammenhang ist nur wichtig, dass die Kirche das, was sie ist, nämlich »die dem Herrn zugehörige Gemeinde«, ausschließlich dadurch ist, dass der Kyrios ihr Gegenüber ist.

Das ergibt sich auch aus der Art und Weise, wie das Neue Testament den hellenistischen Begriff »ekklesia« übernommen hat. Er bedeutet einfach nur »Volksversammlung«. Doch diese Bedeutung ist den Schreibern der neutestamentlichen Schriften zu wenig qualifiziert. Deswegen nehmen sie oft eine genauere Bestimmung vor, indem sie den Genitiv »tou theou« (des Gottes) anfügen, so dass klar wird, um was für eine Ver-

¹¹ Auch nach W. Pannenberg »ist das Reich Gottes mit der Kirche nicht einfach identisch« (Sth 3,42). Für ihn ist sie aber das »Zeichen des Gottesreiches« (Sth 3,45).

sammlung es sich handelt. Es handelt sich um »die Gemeinde des (einen) Gottes« (Apg 20,28; 1Kor 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2Kor 1,1; Gal 1,13; 1Thess 2,14; 1Tim 3,5). Es handelt sich um die Sammelbewegung (Mt 12,30), die der eine Gott bewirkt, indem Jesus im Glauben als der Kyrios anerkannt wird.

Swedenborg spricht vom Kyrios als dem Gegenüber der Kirche, durch das sie überhaupt erst »kyriake« wird, in Formulierungen wie »die Kirche des Herrn« (HG 637) oder »die Ehe des Herrn und der Kirche« (WCR 248). Außerdem lesen wir bei ihm: »Der Herr allein ist das Alles der Kirche.« (HG 768). »Das Göttliche des Herrn ist es, was beim Menschen die Kirche ausmacht, denn nichts gilt als »Kirche«, als nur das, was Eigentum des Herrn (*proprium Domini*) ist.« (HG 2966).

In einer anderen, ergänzenden Betrachtungsweise ist der Kyrios selbst die Kirche. So sehr er einesteils ihr Gegenüber ist, so sehr ist er andernteils selbst die Kirche. Denn in Jesus Christus konnte Gott mächtig werden, weil Jesus seinen menschlichen Willen ganz und gar zu einem Gefäß des göttlichen Willens gemacht hatte (Joh 4,34; 5,30; 6,38). Durch diese Öffnung nach oben hin wurde er der Ort der Einwohnung Gottes in der Menschenwelt. Im Neuen Testament wird daher der Begriff »Tempel« auf ihn bzw. seine Leiblichkeit bezogen (Joh 2,21; Offb 21,22). Nach dem Kolosserbrief »wohnt« in Christus »die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2,9). Swedenborg zufolge bezeichnet »Tempel« »im höchsten Sinn das Göttlichmenschliche des Herrn« (OE 220), weswegen »der Herr sich selbst den Tempel nannte, der zu Jerusalem war (Joh 2,19.21)« (HH 187).

3.2. Gutes und Wahres: Das Kirchliche im Menschen

Das vom Herrn ausgehende Kirchenbildende im Menschen ist das Gute und Wahre: »Zweierlei macht die Kirche und daher den Himmel beim Menschen aus: das Wahre des Glaubens und das Gute des Lebens.« (EL 72). »Die Ehe des Guten und Wahren ist die Kirche und der Himmel beim Menschen« (NJ 24). »Was den Himmel beim Menschen bildet, bildet auch die Kirche; denn wie Liebe und Glaube den Himmel bilden, so bilden sie auch die Kirche.« (NJ 241). Das Gute und das Wahre sind nach Swedenborg »die Universalien der Schöpfung (*universalia creationis*)« (EL 84), auf die sich »alles im Universum, was der göttlichen Ordnung gemäß ist«, bezieht und zurückführen läßt (NJ 11). Wir werden später sehen, dass Swedenborg diese eher philosophische Sichtweise¹² mit der kirchlichen verbindet, wonach der heilige Geist das Kirchenbildende im Menschen ist. Doch zunächst halten wir fest, dass es das Gute und Wahre ist.

¹² Bei Platon, beispielsweise im *Philebos* oder im *Phaidron*, finden wir die Trias des Wahren, Schönen und Guten. Swedenborg reduziert sie auf das Gute und Wahre. Jedoch kann das Schöne durchaus wieder einbezogen werden, denn »die Schönheit ist die Gestalt des Wahren aus dem Guten (*pulchritudo est forma veri ex bono*)« (HG 10540). Das Wahre und das Gute streben nach einer gefäßhaften Darstellung im Äußeren. Die Wohlgeformtheit (Schönheit) ist das Kennzeichen der vollkommenen Verwirklichung des Guten und Wahren.

Obwohl also das Gute und Wahre die Kirche im Menschen bildet, kann in einer anderen Betrachtung das Wahre mehr mit der Kirche und das Gute mehr mit der Religion in Verbindung gebracht werden. Denn die Identität einer kirchlichen Gemeinschaft wird durch die Theologie und das Bekenntnis bestimmt, weswegen wir sie Glaubensgemeinschaft oder Konfession nennen. Religion hingegen ist eine Sache des Lebens und besteht im Tun des Guten (vgl. LL 1). Swedenborg beschreibt das Verhältnis von Kirche und Religion so: »Das Wahre der Kirche und das Gute der Religion, sagte ich, weil man Kirche und Religion unterscheiden muss. Die Kirche heißt Kirche wegen der Lehre (oder Theologie), und die Religion heißt Religion wegen des Lebens nach der Lehre. Jeder Teil der Lehre heißt Wahres, und auch ihr Gutes (die Ethik) ist (eigentlich nur) Wahres, weil sie es ja bloß lehrt. Aber jeder Teil des Lebens nach dem, was die Lehre lehrt, heißt Gutes, auch ist das Tun des Wahren der Lehre Gutes. So also muss man Kirche und Religion unterscheiden. Gleichwohl kann, wo zwar eine Lehre aber kein Leben vorhanden ist, weder von Kirche noch von Religion gesprochen werden, denn die Lehre betrachtet das Lebens als mit sich eins, ganz so wie das Wahre und das Gute, der Glaube und die Nächstenliebe, die Weisheit und die Liebe, der Verstand und der Wille. Wo daher eine Lehre aber kein dementsprechendes Leben vorhanden ist, da ist auch keine Kirche vorhanden.« (EO 923).

3.3. Das Pneuma und die Kirche

3.3.1. Die Identität von Kyrios und Pneuma

Das Kirchliche im Menschen ist der Kyrios. Die Wirksamkeit des erhöhten Herrn in der nachösterlichen Gemeinde wird im Neuen Testament »heiliger Geist« genannt. Aus der Notwendigkeit, anlässlich des Heilsgeschehens die Begriffe Vater, Sohn und heiliger Geist exponiert zu gebrauchen, ist bekanntlich die Trinitätslehre entstanden, die zu der Vorstellung dreier göttlicher Personen im Sinne dreier Individuen geführt und damit den Glauben an die eine und einzige göttliche Person des Kyrios verdunkelt hat.¹³ Vor

¹³ Swedenborgs Ablehnung der klassischen Trinitätslehre ist keine Ablehnung der göttlichen Trinität (siehe WCR 164), sondern nur der Vorstellung von drei göttlichen Personen. Zur Diskussion steht nicht die Trinität, die zum Geoffenbarten gehört, sondern der Personbegriff, und zwar auch nur in seiner Anwendung auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Swedenborg verwendet den Personbegriff nach wie vor, jedoch nur noch zur Aussage der Einheit Gottes: »Gott ist dem Wesen (essentia) und der Person (persona) nach Einer.« (WCR 2). Swedenborg lehnt demnach die Dreiheit der Personen ab, aber entfaltet stattdessen die Dreiheit der Person, das heißt der einen göttlichen Person des Kyrios. In ihm sind drei Wesensschichten (»essentialia«, WCR 166) zu unterscheiden. Die Vorstellung von drei göttlichen Personen weicht also der Vorstellung von drei göttlichen Wesensschichten in der einen göttlichen Person des Kyrios. Zur Definition von Person schreibt Swedenborg: »Person beinhaltet einen Unterschied und eine Verschiedenheit von einer anderen (Person) (persona involvit aliquod distinctum et differens ab altera).« (De Athanasii Symbolo 168). Das liegt auf der Linie der klassischen Definition von Boethius: »Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur (persona est naturae rationalis individua substantia).« (Liber contra Eutychen et Nestorium, cap. 3,74). Thomas von Aquin erklärt: »Jedes Individuum von vernünftiger Natur heißt Person (Omne individuum rationalis naturae dicitur persona)« (Summa theologiae I, 29, 3 ad 2). Da Swedenborg statt von »persona« von »essentialia« und die nicaenische Theologie jedenfalls nicht von »prosopon« (Person) sondern von »hypostasis« (Hypostase) spricht, könnte man erwägen Hypostase als Übersetzung von »essentialia« zu wählen. WCR 166 würde dann so lauten: »Diese drei, Vater, Sohn und heiliger

diesem Hintergrund muss gezeigt werden, dass der heilige Geist keine weitere Person neben dem Kyrios ist, sondern die »divina operatio« (göttliche Wirksamkeit) der einen göttlichen Person des Kyrios (WCR 138).

Der Kyrios ist in der Kraft des heiligen Geistes erfahrbar. Paulus schrieb: »Der Kyrios ist der Geist« (2. Kor 3,17). Nach Ingo Hermanns Analyse ist damit gemeint: »Christus wird erfahrbar als Pneuma.«¹⁴ »das euch bekannte lebendigmachende Pneuma ist in Wirklichkeit Christus der Herr. Denn er ist es, den wir erfahren, wenn wir das Pneuma in uns wirkend finden.«¹⁵ Hermann veranschaulicht das mit einem Bild: »Wie ich die Sonne in ihren Strahlen erfahre, so erfahre ich den Kyrios als das Pneuma. Das Pneuma ist das unaufhörliche Ausstrahlen des Erhöhten. Dieses Strahlen trifft auf den Menschen auf. Der nimmt die Strahlungsmacht - das Pneuma - wahr und weiß: das ist der Herr; wie er die Strahlungswärme der Sonnenstrahlen wahrnimmt und weiß: das ist die Sonne.«¹⁶ 2. Kor 3,17 ist die Spitzenaussage. Parallelen sind in Röm 1,1-5; 1. Kor 15,45; 1. Kor 6,17 und Röm 8,9-11 zu finden. Und über alle diese Aussagen hinaus ist am Ende sogar das gesamte theologische Denken des Paulus von dem Bewußtsein der Identität von Kyrios und Pneuma durchdrungen. Hermann kommt daher zu einem in unserem Zusammenhang interessanten Schluss: »Weil der »eigentliche«, theologisch prägnante Sprachgebrauch des Paulus im Pneuma eine Gott und Christus eigene Potenz sieht, verbietet sich für eine Paulusinterpretation jede Hypostasierung des Pneuma in Richtung auf eine selbständige 3. trinitarische Person«¹⁷. Das Matthäusevangelium schließt mit den Worten: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.« (Mt 28,20). Der heilige Geist wird hier nicht genannt (wohl aber in Mt 28,19). Stattdessen wird den Jüngern das Mitsein des Auferstandenen zugesagt. Unter einem systematischen Gesichtspunkt kann man diese Beobachtung von Paulus her verstehen: Im Wehen des heiligen Geistes ist eben niemand anders als der Kyrios selbst wirksam. Im Johannesevangelium wird die Situation des Abschieds am ausführlichsten bedacht. Es geht um die Frage: »Wie ist der Abwesende anwesend?«¹⁸ Im Kontext der Abschiedsreden verheißt Jesus den Seinen »einen anderen Beistand«; der wird »bei euch« sein »in Ewigkeit (gr. Aion)« (Joh 14,16). Die Nähe zur matthäischen Zusage ist unübersehbar. In beiden Fällen ist vom Mitsein (»bei euch«) und einer zeitlichen Erstreckung unter Ver-

Geist sind die drei Hypostasen des einen Gottes, die ebenso eine Einheit bilden wie Seele, Leib und Wirksamkeit beim Menschen.« Damit ist freilich der Unterschied des neukirchlichen zum nicaenischen Glauben noch nicht gänzlich aufgehoben, denn Swedenborg vertritt eine ökonomische Trinitätslehre (WCR 170).

¹⁴ Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961, 49.

¹⁵ I. Hermann, a.a.O., 49.

¹⁶ I. Hermann, a.a.O., 50.

¹⁷ I. Hermann, a.a.O., 140. Die hypostatische Verselbständigung des Geistes zu einem Dritten neben Vater und Sohn läßt sich als eine Folge der Hypostasierung des Sohnes betrachten (siehe Geoffrey Lampe, *God as Spirit: The Bampton Lectures 1976*, Oxford 1977, 210 vgl. 132f. Den Hinweis verdanken wir Pannenberg STh 1,293).

¹⁸ Jean Zumstein, *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 116.

wendung des Wortes »Aion« die Rede. Im Matthäusevangelium ist diese Zusage aber mit Jesus verbunden. Im Johannesevangelium ist sie dagegen mit dem anderen Beistand verbunden. Doch der wird sogleich mit Jesus identifiziert. Jesus sagt nämlich: »Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen; ich komme zu euch.« (Joh 14,18; siehe auch 14,19). Wir kommen also wieder zu demselben Ergebnis: Der heilige Geist ist die Anwesenheit des Kyrios.¹⁹ Die Andersartigkeit des nachösterlichen Beistandes erklärt sich aus der Verherrlichung (vgl. Joh 7,39 mit 16,7). Vor seiner Verherrlichung war Jesus als das fleischgewordene Wort gewissermaßen der Leib der Wahrheit (Joh 14,6); nach seiner Verherrlichung ist er hingegen als »Geist der Wahrheit« (Joh 14,17; 15,26; 16,13) und insofern als ein anderer Beistand anwesend. Denn der Auferstandene darf nicht als eine wunderbar wiederbelebte Leiche angesehen werden. Der durch das Konzept der Verherrlichung gegebene Anschluss an die alttestamentliche Kabodvorstellung deutet in eine ganz andere Richtung. Der Verherrlichte ist der in die Herrlichkeit Jahwes Aufgenommene: der Kyrios. Als solcher kann er den Seinen nach Ostern wahrlich ein anderer Beistand sein als vor seiner Verherrlichung. Der heilige Geist ist also die Sphäre der Wirksamkeit des Kyrios.²⁰

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

¹⁹ Peter Stuhlmacher: »Der Paraklet ist der als Geist vor Gott und unter den Menschen wirkende Christus.« (Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2, Göttingen 1999, 261f). Jean Zumstein: »Der nachösterliche Paraklet ist in gewisser Weise der Doppelgänger des vorösterlichen Jesus.« (Kreative Erinnerung, Zürich 1999, 56).

²⁰ Wilfried Joest wehrt sich dagegen, die Wirklichkeit des heiligen Geistes »unpersönlich, als bloße von Gott ausgehende Kraft zu verstehen« (Dogmatik, Bd. 1, Göttingen 1995, 337). Zwar werde vom heiligen Geist so gesprochen, als sei er eine Kraft, ein Raum oder Kraftfeld und eine Gabe, aber gleichzeitig wird von ihm auch in personhafter Weise gesprochen, so dass man sagen muss: In dem, »was von Gott ausgeht«, ist »Gott selbst »in Person« gegenwärtig« (a.a.O., 1,308f). Diese Gegenwehr von Joest ermöglicht uns die Verdeutlichung der eigenen Aussage: Der heilige Geist ist keine unpersönliche Kraft. Allerdings ist er auch keine dritte Person. Vielmehr ist er die Anwesenheit und Wirksamkeit der einen göttlichen Person des Kyrios. Zwar muss man den Geist des Kyrios vom Kyrios selbst als der persönlichen Mitte seiner Allwirksamkeit unterscheiden, dennoch gilt: Überall, wo der heilige Geist erfahren wird, da wird niemand anders als der Kyrios selbst erfahren. Daher ist der Geist keine unpersönliche Auswirkung eines im übrigen »in Distanz bleibenden Gottes« (a.a.O., 1,309). Vielmehr ist er die wirksame Anwesenheit des Christengottes; und daher wird dieses im Glauben erfahrbare Sein im Kraftfeld des Geistes als das Aufgehobensein in der warmherzigen Nähe Jesu erlebt.

3.3.2. Die pneumatologische Grundlage der Kirche

Die Lehre von der Kirche und die vom heiligen Geist sind seit jeher eng miteinander verknüpft. Nach der lukanischen Pfingstgeschichte (Apg 2,1ff.) begründet der heilige Geist die Gemeinschaft der Glaubenden, »denn diese Erzählung veranschaulicht jedenfalls, daß der Geist allen Jüngern gemeinsam gegeben wurde und damit die Kirche ihren Anfang genommen hat.« (STh 3,25). »In den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen wurde seit dem 2. Jahrhundert die Kirche in enger Verbindung mit dem heiligen Geist genannt, sozusagen als ›Ort seines Wirkens‹.« (STh 3,33). Vor diesem Hintergrund ist es verwunderlich, dass Swedenborg den heiligen Geist nicht im Zusammenhang seiner Lehre von der Kirche nennt. Das Erscheinungsbild beherrschend ist vielmehr die Aussage, dass das Gute und Wahre das Kirchenbildende im Menschen ist (siehe oben EL 72, NJ 24, 241). Doch genau hinter dieser Beschreibung verbirgt sich der heilige Geist, denn Swedenborg schreibt: »Die göttliche Liebe und Weisheit, die aus dem Herrn als Sonne hervorgehen und im Himmel Wärme und Licht spenden, sind das hervorgehende Göttliche; dies ist der heilige Geist.« (GLW 146)²¹. Auch nach Swedenborg wird die Kirche demnach durch das Pneuma konstituiert. Dieses Wehen des heiligen Geistes ist die »divina operatio« (die göttliche Wirksamkeit, WCR 138ff.), die auf das Engste mit dem Kyrios verbunden ist (WCR 139). Die Identifikation des heiligen Geistes mit der Wirksamkeit des erhöhten Herrn ist wohl auch der Grund dafür, dass die Kirche bei Swedenborg vordergründig betrachtet christologisch begründet ist. Aber das schließt eben nicht aus, sondern vielmehr ein, dass die »divina operatio« des Kyrios, also sein Geist, das nachösterlich Kirchenbildende in der Menschenwelt ist. Das belegt auch die folgende Aufschlüsselung der Wirksamkeit (operatio) des Geistes: »Die göttliche Kraft (virtus) und Wirksamkeit (operatio), die unter dem heiligen Geist verstanden wird, ist im allgemeinen die Umbildung und Wiedergeburt, und diesen gemäß die Erneuerung, Belebung, Heiligung und Rechtfertigung, und diesen gemäß die Reinigung vom Bösen und die Vergebung der Sünden, und zuletzt die Seligmachung.« (WCR 142).

Auch in der Neuoffenbarung durch Jakob Lorber ist der Anfang der Kirche im Menschen der heilige Geist: »Auf der Erde gibt es nur eine wahre Kirche, und diese ist die Liebe zu Mir in Meinem Sohne, welche aber ist der heilige Geist in euch und gibt sich euch kund durch Mein lebendiges Wort, und dieses Wort ist der Sohn, und der Sohn ist Meine Liebe und ist in Mir und Ich durchdringe Ihn ganz, und Wir sind eins, und so bin Ich in euch, und eure Seele, deren Herz Meine Wohnstätte ist, ist die alleinige wahre Kirche auf der Erde. In ihr allein ist ewiges Leben, und sie ist die alleinseligmachende.« (HGt 1,4,9). Die Liebe zwischen Sohn und Vater überträgt sich in die Seele als heiliger Geist. Er ist in der Seele gewissermaßen die *ecclesia in principio*, das heißt die erste und grundlegende Äußerung der Kirche oder des Kirchlichen in der Seele.

²¹ Beachtenswert ist auch die folgende Verbindung des einfließenden Lebens mit dem heiligen Geist: »Das Leben, das einfließt, ist Leben, das vom Herrn ausgeht, das auch Geist Gottes heißt, im Wort der heilige Geist, von dem gesagt wird, dass er erleuchtet und lebendig macht, ja dass er im Menschen wirkt.« (EO 875).

4. Wort und Sakrament: Das sichtbare Göttliche der Kirche

4.1. Anknüpfung an die Reformation

In der Augsburgischen Konfession von 1530 lesen wir: »Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen (congregatio sanctorum), bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden (in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta).« (CA VII). Wort und Sakrament gelten von daher in der evangelisch-lutherischen Kirche als »notae ecclesiae«, das heißt als Kennzeichen der Kirche.²² Auch Swedenborg als Mitglied der lutherischen Reichskirche Schwedens stand in dieser Tradition. Wort und Sakrament sind für ihn die sichtbaren Quellen des spirituellen Lebens. Er schrieb: »Die Kirche, sagt man (dicitur), ist da, wo der Herr anerkannt wird und wo das Wort ist« (NJ 242). Daraus geht hervor, dass das Wort ein Kennzeichen der Kirche ist. Nimmt man noch die ausführlichen Würdigungen von Taufe und Abendmahl in der »Wahre[n] Christlichen Religion« hinzu, dann ist man bei den beiden »notae ecclesiae« von CA VII.

4.2. Das Wort Gottes

Die Würdigung des Wortes als A und O des geistlichen Lebens weist Swedenborg als einen Sohn der Reformation aus, deren geschichtliche Bedeutung er in der Wiederentdeckung des Wortes sah: »Als das Wort von den Papisten fast vollständig verworfen worden war, kam es daher infolge einer Fügung der göttlichen Vorsehung des Herrn zur Reformation, die das Wort gleichsam aus dem Versteck hervorzog und wieder dem Gebrauch übergab.« (WCR 270; siehe auch Invitatio 24). Die Heraushebung des Wortes verbindet Swedenborg mit Luther, was die beiden Reformatoren jedoch trennt ist ihre Einstellung zur geistigen Schriftdeutung. Luther verwarf sie »in geradezu tragischer Verkennung der wahren Zusammenhänge«²³, er sagte: »Weil ich jung war, da war ich gelehrt. (...) Da ging ich mit Allegorie, Tropologie und Analogie um und machte lauter Kunst. (...) Ich weiß, daß das ein lauter Dreck ist, den ich nun habe fahren lassen. (...) Der Literalsinn, der tut's. Da ist Leben, Trost, Kraft, Lehr und Kunst inne. Das andere ist Narrenwerk, wiewohl es hoch gleißt.«²⁴ Allein der Buchstabensinn zählt, alles andere ist nach Luther »lauter Dreck« und »Narrenwerk«. Demgegenüber hat die katholische Kirche jedenfalls im Grundsatz nie die Existenz eines geistlichen Sinnes geleugnet (DH 3792, 3828)²⁵. Henri de Lubac (1896 - 1991) und im Anschlus an ihm Rudolf Voderholzer (geb. 1959) haben sehr aufschlussreiche Studien zum Verständnis der alten, schon im Christusereignis wurzelnden geistigen Schriftauslegung vorgelegt.

²² In der reformierten Tradition gilt vielerorts die Kirchenzucht neben Wort und Sakrament als dritte »nota ecclesiae«.

²³ Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 1998, Seite 45.

²⁴ WA TR 5,45,10 Nr. 5285. Zitiert nach: Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 1998, Seite 82.

²⁵ Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 38. Auflage 1999, Sigel: DH.

Das Wort der heiligen Schriften des alten und des neuen Bundes ist die sichtbare Gegenwart des unsichtbaren Kyrios. Das ist johanneische Theologie: Der Kyrios ist das Wort, und das Wort ist der Kyrios (Joh 1,1.14). Deswegen konnte in der Menschheitsgeschichte ein äußeres Wort auf Schriftrollen und Codices entstehen, durch das der Kyrios in der physischen Welt anwesend ist. Das ist ein Mysterium, besonders im Horizont der ausschließlich historischen Bibelwissenschaft. Gleichwohl bezeugt Swedenborg: »Der Herr in der Kirche ist das Wort« (OE 790). »Wenn daher das Wort geöffnet wird, erscheint der Herr« (OE 612). Nicht ohne Grund entfaltet Swedenborg in der wahren christlichen Religion seine Theologie des Wortes unmittelbar im Anschluss an die Gotteslehre. Denn das Wort ist der für die Kirche auf Erden sichtbare Kyrios.

Mehr noch: Das Wort vergegenwärtigt den Kyrios nicht nur, es dient auch der Vereinigung mit ihm. Die heilige Schrift ist das für uns als äußerliche Menschen greifbare Mittel, das uns mit den himmlischen Hierarchien und ihrem König verbindet. Lebendige, spirituelle Erfahrungen führten Swedenborg zu der Erkenntnis, »dass das Wort hinsichtlich des Sinnes seiner schriftlichen Erscheinungsform (quoad Sensum literae ejus) das göttliche Mittel der Verbindung (medium conjunctionis)²⁶ mit dem Kyrios und der Eingliederung in die Gesellschaften der Engel des Himmels ist (consociationis cum Angelis Caeli).« (WCR 235). Das äußere Wort ist dem äußeren Menschen als *die* fundamentale Heilsgabe schlechthin in seine Hände gegeben worden, über die er Tag und Nacht (in allen Zuständen seines Lebens) nachsinnen soll, um am Ende eine Frucht zu bringen, die bleibt (Psalm 1; Joh 15,16). Als »medium conjunctionis« verbindet das sichtbare Wort die pilgernde Kirche mit dem unsichtbaren Kyrios und seinen Engeln.

Aufgrund des Gesagten können wir die Formulierung wagen: Das Wort ist das Sakrament der Gegenwart des Kyrios. Denn konstitutiv für den Begriff des Sakraments ist erstens der Ursprung bei Jesus Christus und zweitens seine »Funktion als zeichenhafter Ausdruck des Christusmysteriums, das Jesus Christus und seine Kirche vereint« (STh 3,402). Beide Kriterien treffen auf die heilige Schrift zu. Sie entspringt wie ein Strom lebendigen Wassers dem göttlichen Logos und dient als zeichenhafter Ausdruck seiner Gegenwart der Vereinigung mit ihm.

Das Wort steht in einer inneren Verbindung mit dem heiligen Geist. Darauf deutet schon die Tatsache, dass unter dem heiligen Geist eigentlich »das göttliche Wahre« zu verstehen ist (WCR 139). Das äußere Wort der Bibel ist ein Bedeutungsfeld, innerhalb dessen Göttliches gesucht und gefunden werden kann. Das Göttliche des Wortes ist das innere Sinnverständnis, das in der Korrespondenz (im wechselseitigen Gespräch) zwischen dem heiligen Geist im Menschen und dem äußeren Schriftwort vor ihm empfangen werden kann. Der »sensus internus« ist das Bewusstsein des göttlichen Wahren, das im Spannungsfeld zwischen dem inneren Pol der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem äußeren Pol der Erforschung der heiligen Schrift entsteht. Dieses innere Sinn-erwachen ist die kirchenbildende Wirkung, die vom heiligen Geist hervorgebracht wird.

²⁶ Zum Wort als »medium conjunctionis« äußert sich Swedenborg ausführlich in HH 303-310.

Vor diesem Hintergrund kann man mit Luther sagen, dass die Kirche »creatura verbi« (WA 6,560) ist. Das ist auch ein zentraler Gedanke Swedenborgs, denn er schreibt: »Die Kirche ist aus dem Wort abgeleitet (ecclesia est ex Verbo)« (LH 15). »Die Kirche entsteht durch das Wort, und ihre Beschaffenheit beim Menschen richtet sich nach seinem Verständnis des Wortes.« (WCR 243ff.). Aus dem Wort als der Quelle der Kirche entwickelt sich als nächste Stufe die Lehre. Man muss zwischen Wort und Lehre unterscheiden. Denn das Wort ist noch keine systematische Darstellung der kirchlichen Lehre, aber es ist der Grund, aus dem jede Generation immer wieder neu, ihren Fähigkeiten gemäß die Lehre entwickeln muss: »Die Lehre aus dem Wort konstituiert die Kirche (doctrina ex Verbo facit ecclesiam)« (OE 786).²⁷ Der »fons vitae« (Lebensquell) aller Spiritualität aber ist das Wort, dort begegnet die Braut ihrem Bräutigam.

4.3. Die Sakramente: Taufe und Abendmahl

4.3.1. Zu den Sakramenten im allgemeinen

Im Neuen Testament kommt der Begriff »Geheimnis« (to mysterion) mehrfach und zwar sowohl im Singular als auch im Plural vor. Christus ist »das Geheimnis Gottes« (Kol 2,2; vgl. auch Eph 3,4). »In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen.« (Kol 2,3). Seit der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert werden auch die Taufe und das Abendmahl als Mysterien oder Sakramente bezeichnet (STh 3,381). Augustin führte die wirkungsgeschichtlich wichtige Deutung der Sakramente als Zeichen ein: »sacramentum, id est sacrum signum (Sakrament, das heißt heiliges Zeichen)«²⁸ Seine berühmte Sakramentsdefinition lautet: »Das Wort tritt zum Element hinzu, und das Sakrament entsteht; so ist es gleichsam ein sichtbares Wort (Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum)«.²⁹ Swedenborg hat diese Definition zur Kenntnis genommen: »Die scharfsinnigsten Denker der Kirche haben deshalb gelehrt, es werde erst dadurch zum Sakrament, daß das Wort zu den Elementen hinzutritt (dum accedit Verbum ad Elementum fiat Sacramentum).« (WCR 699)³⁰. Doch obgleich er den augustinischen Ansatz für scharfsinnig hält, distanziert er sich von ihm, indem er bemängelt, dass »dieser Ursprung der Heiligkeit des Abendmahls« »keinem Verständnis zugänglich« ist und auch nicht »in den Elementen oder Symbolen (in elementis seu symbolis ejus)« erscheint, sondern nur »ins Gedächtnis« aufgenommen wird (WCR 699). Swedenborg eigener Ansatz arbeitet mit dem Konzept der Entsprechungen: »Daher kommt es, dass die zwei Sakramente Entsprechungen des Geistigen mit dem

²⁷ Dass die Lehre die Kirche ist, ist ein Gedanke, der auch bei Jakob Lorber hervortritt: »Ich habe euch aber auch schon sattemal gezeigt, welchen Verlauf in den künftigen Zeiten diese Meine Lehre, die da ist eine wahrhaft von Mir Selbst neu gegründete Kirche, unter den Menschen nehmen wird.« (GEJ 9,39,8).

²⁸ De civ. Dei X,5, zit. nach STh 3,382.

²⁹ Tract. in Joh. 80,3; zit. nach Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1, 1995, Seite 240.

³⁰ Siehe auch EO Lehren der protestantischen Kirche und Religion im Auszug VII: »nam cum accedit Verbum ad elementum, fit Sacramentum«.

Natürlichen sind, woher auch ihre Kraft und Macht kommt.« (Invitatio 45)³¹. Zum Verständnis der Sakramente gehört die Vorstellung von zwei Ebenen. Im Vordergrund stehen Elemente und Handlungen, die der sichtbaren Welt angehören und dem äußeren Menschen zugänglich sind; zugleich aber verweist das Sichtbare auf das Unsichtbare und Eigentliche. Diese beiden Ebenen, die sichtbare und die unsichtbare, gehören zum Wesen der Sakramente. Pannenberg schreibt: »Im heutigen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort ›Sakrament‹ zusammenfassend eine Reihe von gottesdienstlichen Handlungen, und zwar genauer symbolische oder ›realsymbolische‹ Handlungen, oder auch - wie im Fall der Ehe - den durch eine solche Handlung geheiligten Lebensvollzug.« (STh 3,369)³².

Konstitutiv für das Sakrament ist die Einsetzung durch Jesus Christus. Der theologischen Tradition zufolge unterscheidet die göttliche Einsetzung die sogenannten Sakramente von sonstigen kirchlichen Handlungen (STh 3,306). Swedenborg geht mit den Reformatoren noch davon aus, dass Taufe und Abendmahl durch Jesus Christus eingesetzt worden sind³³: »Daß die Taufe befohlen wurde (mandatus sit), sieht man deutlich an der Taufe des Johannes im Jordan, zu der sich nach Matthäus 3,5f. und Markus 1,4f. ganz Judäa und Jerusalem einfand, ebenso auch daran, daß nach Matthäus 3,13-17 der Herr, unser Heiland, selbst von Johannes getauft wurde, und überdies daran, daß er nach Matthäus 28,19 den Jüngern befahl, alle Völker zu taufen. Wer sieht nicht, daß es mit dieser Einsetzung (in illa Institutione) etwas Göttliches auf sich hat, ...« (WCR 668). Interessanterweise argumentiert Swedenborg nicht vorrangig mit dem sogenannten Taufbefehl. Die göttliche Einsetzung des Abendmahls spricht Swedenborg in HG 10519, OE 376, EO 219 und NJ 210 an. »Das heilige Abendmahl wurde vom Herrn eingesetzt (a Domino instituta est), damit durch dasselbe eine Verbindung (conjunctio) der Kirche mit

³¹ Siehe auch Invitatio 59: »(Es soll gezeigt werden), dass den Entsprechungen eine sehr große Kraft innewohnt, weil in ihnen Himmel und Erde (mundus) oder Geistiges und Natürliches eins sind, und dass daher das Wort in reinen Entsprechungen geschrieben ist. Deswegen geschieht durch das Wort die Verbindung des Menschen mit dem Himmel und auf diese Weise mit dem Herrn, und so ist er im Ersten und zugleich im Letzten. Daher sind auch die Sakramente durch die Entsprechungen eingesetzt worden, denn dadurch wohnt ihnen göttliche Macht inne.« Der lateinische Grundtext lautet: »Quod maxima vis insit correspondentiis (ostendatur); quia in illis caelum et mundus, seu spirituale et naturale, una sunt; et quod ideo Verbum per meras correspondentias conscriptum sit; quare [per] illud est conjunctio hominis cum caelo, ita cum Domino; estque sic Dominus in primis et simul in ultimis. Ideo Sacramenta per correspondentias instituta sunt, quibus ideo Divina potentia inest.«

³² Realsymbol (Karl Rahner): Die katholische Theologie unterscheidet zwischen Vertretungssymbol und Realsymbol. Ein Vertretungssymbol vertritt etwas Abwesendes; es weist auf etwas hin, dass unabhängig von ihm existiert (Beispiel: Baustellenschild). In einem Realsymbol hingegen realisiert sich das, was symbolisiert wird; es läßt das, was es bezeichnet, zugleich anwesend sein. Ein Beispiel für ein Realsymbol ist der menschliche Leib. Der Mensch ist nicht sein Körper, aber dieser ist das ihn verwirklichende und vergegenwärtigende Zeichen seiner selbst; sein Geist findet Ausdruck und realisiert sich in der Leiblichkeit, durch die er überhaupt erst zu sich selbst finden kann. Rahners Realsymbol kann mit Swedenborgs »repraesentatio« verglichen werden.

³³ W. Pannenberg: »In der gegenwärtigen theologischen Diskussionslage stößt die strenge reformatorische Fassung des Sakramentsbegriffs mit ihrer Forderung des Nachweises einer Einsetzung durch Jesus selbst sogar im Fall der Taufe und des Herrenmahls auf Schwierigkeiten.« (STh 3,373).

dem Himmel und so mit dem Herrn bestehe. Darum ist es das Heiligste des Gottesdienstes.« (NJ 210).

Die katholische Kirche kennt sieben Sakramente: die Taufe, die Firmung, die Eucharistie, die Buße, die Krankensalbung, das Weihesakrament und die Ehe. »Die Siebenzahl der Sakramente setzte sich erst im 12. Jahrhundert als theologische Lehrmeinung durch und wurde 1274 auf dem Konzil zu Lyon offizielle Lehre der Kirche.« (Sth 3,370). Die Reformation reduzierte diese Zahl jedoch auf zwei, nämlich Taufe und Abendmahl, weil die geforderte Einsetzung durch Jesus Christus nur für diese beiden Handlungen »unzweifelhaft biblisch begründet zu sein schien« (Sth 3,307). »Im Hinblick auf Beichte und Absolution, deren Einsetzung durch Christus Luther wegen Mt 18,15ff. für gesichert hielt (WA 6,546), erschien wegen des fehlenden Zeichens die Zählung als Sakrament als zweifelhaft (572).« (Sth 3,372). Swedenborg schloss sich der Reformation an und anerkennt auch nur »zwei Sakramente« (WCR 667), die Taufe und das Abendmahl, zu denen er sich in NJ 202ff. und WCR 667ff. ausführlich äußert.

Zwei Sakramente fassen das ganze Wesen des christlichen Lebens zusammen. Denn Jesus Christus war das Ende der Vorbildungen³⁴ oder vorbildenden Religionen mit ihren Tempeln, Altären, Opfern, Riten usw. Nach Paulus war Christus »das telos des Gesetzes« (Röm 10,4), wobei »telos« sowohl Ende als auch Ziel bedeutet. Die Repräsentationen oder Vergegenwärtigungen des noch nicht anwesenden Gottes verloren naturgemäß ihre Bedeutung als der in allen kultischen Handlungen nur vorläufig Dargestellte selbst leibhaftig in Erscheinung trat. Dennoch gab der Kyrios dem in seiner Person eröffneten inneren Gottesdienst auch eine, allerdings auf wenige Elemente beschränkte äußere Form, die das Mysterium der Wiedergeburt symbolisch darstellen sollen. Im Mittelpunkt des äußeren Gottesdienstes der christlichen Kirche stehen daher das Wort und die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls. Das Ende der Vorbildungen durch Jesus Christus und die gleichzeitige Zusammenfassung und Reduktion des Kultes auf die beiden Sakramenten beschreibt Swedenborg folgendermaßen: »Bekanntlich hat der Herr die inneren Mysterien (interna) seines Reiches und der Kirche aufgeschlossen. Sie waren freilich schon den alten Weisen (antiquis) bekannt ... Das alles wußten (also schon) die Menschen der alten Kirche, aber sie wurden durch äußere Dinge (externa), die kultische Vergegenwärtigungen (repraesentativa) waren, zu diesen inneren Mysterien geführt (ducebantur ... ad illa). Weil aber dieses Wissen bei den Juden ganz und gar verlorengegangen war, deswegen hat der Herr es wieder gelehrt, zugleich aber die kultischen Formen (repraesentativa) abgeschafft, weil der größte Teil von ihnen auf ihn bezogen war und das Bild (imago) nun einmal verschwindet, sobald das Abbild (des unsichtbaren Gottes) (effigies) selbst erscheint. So hat er eine neue Kirche gegründet, die nicht mehr wie die frühere durch Darstellungen des Mysteriums (repraesentativa) zum Inneren geführt wird, sondern ohne sie die Geheimnisse des Gottesreiches (illa) weiß.

³⁴ Swedenborgs Wort ist »repraesentativum«. Im Hinblick auf die folgenden Ausführungen zu den Sakramenten sei angemerkt, dass »repraesentativum« sowohl in die gedankliche Nähe von Zeichen (»signum repraesentativum externum«, WCR 140) als auch von Symbol (»in repraesentativo et symbolico«, HG 3478) rücken kann.

Anstelle der alten Kultformen hat er nur einige äußere gottesdienstliche Handlungen (externa) angeordnet, nämlich die Taufe und das Abendmahl; die Taufe, damit man durch sie an die Wiedergeburt erinnert werden soll, und das Abendmahl, damit man dadurch an den Herrn erinnert werden soll, und zwar an seine Liebe zum menschlichen Geschlecht und an die erwidernde Liebe des Menschen zu ihm.« (HG 4904). »Ebenso wie viele andere Dinge wurden diese Waschungen den Kindern Israels darum aufgelegt und befohlen, weil die bei ihnen gegründete Kirche eine vorbildende Kirche war. Diese aber war von der Art, daß sie die christliche Kirche der Zukunft wie im Bilde darstellte. Als der Herr in die Welt kam, schaffte er deshalb diese samt und sonders äußerlichen Vorbildungen ab und gründete eine Kirche, bei der alles innerlich war. So hob der Herr die Abbilder (figuras) auf und enthüllte die Urbilder (effigies) selbst, so wie jemand einen Vorhang wegzieht oder die Tür öffnet und dadurch das Inwendige nicht nur sichtbar, sondern auch zugänglich macht. Von all jenen Vorbildungen behielt der Herr nur zwei bei, die alles zur inneren Kirche Gehörige wie in einer Zusammenfassung (in uno complexu) enthalten sollten, nämlich die Taufe anstelle der Waschungen und das Heilige Abendmahl anstelle des Lammes, das zwar jeden Tag, mit vollständigem Ritus aber nur am Passahfest geopfert wurde.« (WCR 670). Die Sakramente sind ein Entgegenkommen Gottes an den auf Äußerliches fixierten Menschen. Der Übergang von der Kultkirche zur Geistkirche war nicht mit einem Mal vollziehbar. Deswegen konnte der Kult der vorbildenden Religion nicht gänzlich aufgegeben werden. Er konnte aber auf zwei alles zusammenfassende Handlungen reduziert werden. Der gemeinsame Ort dieser beiden sakramentalen Vollzüge ist der Gottesdienst, den Swedenborg »cultus« nennt. Im Hinblick auf das Abendmahl schreibt er: »Dieses äußere Symbol (externum hoc symbolicum) ist angeordnet worden, weil sich der größte Teil des menschlichen Geschlechts im äußeren Gottesdienst befindet und deswegen ohne etwas Äußeres kaum etwas Heiliges bei diesen Menschen wäre. Wenn sie nun also in der Liebe zum Herrn und in der tätigen Liebe gegenüber ihren Nächsten leben, dann haben sie Inneres bei sich ohne allerdings zu wissen, dass es genau das Innere des Gottesdienstes ist, um das es eigentlich geht (ipsissimum internum cultus). So werden sie in ihrem äußeren Gottesdienst in dem Guten bestärkt, das durch das Brot bezeichnet wird.« (HG 2165).

4.3.2. Taufe und Abendmahl als Initiationsriten

Taufe und Abendmahl können als Initiationsriten verstanden werden, das heißt als Riten, durch die jemand in eine Gemeinschaft eingeführt wird (initiare = Zugang gewähren, einweihen). Der initiatische Charakter der Taufe ist in der christlichen Welt bekannt, denn überall wird sie als grundlegender Akt für den Eintritt in die Kirche anerkannt, und auch nach Swedenborg symbolisiert sie »die Einführung (initiationem) in die Kirche« (HG 4255). Auch die Eucharistie ist eine Initiation; nach katholischer Darstellung ist sie nach Taufe und Firmung der dritte und letzte Schritt der Eingliederung in Christus und seine Kirche. Swedenborg sieht in ihr jedoch »die Einführung (introductio)

in den Himmel« (WCR 721)³⁵. Während also die Taufe die grundlegende »Einführung (introductio) in die Kirche« (WCR 721) darstellt und auch vollzieht und dem Getauften dadurch ein spirituelles Zuhause gibt, ist die Mahlgemeinschaft mit dem Kyrios die Einweihung in die inneren Mysterien der Gemeinschaft mit ihm. Das Abendmahl ist also die Vertiefung der Taufe, beide Sakramente aber sind Initiationsriten oder »zwei Pforten zum ewigen Leben (duae Portae ad vitam aeternam)« (WCR 721).

4.3.3. Die Taufe

Nach Thomas von Aquin bewirken die Sakramente des neuen Bundes das, was sie darstellen (efficiunt quod figurant: 62,1 ad 1; siehe STh 3,384 und 386). Das (ver)führt jedoch zu der Ansicht, dass die Taufe als solche bereits »das Ereignis der Wiedergeburt« (STh 3,266) sei. Pannenberg schreibt: »In der Taufe ereignet sich die Wiedergeburt des Menschen durch den Heiligen Geist.« (STh 3,264). Jeder Getaufte wäre demnach ein Wiedergeborener. Nun ist es zwar aufgrund von Joh 3,5 richtig, die Taufe mit der Wiedergeburt in Verbindung zu bringen, aber diese sakramentale Handlung sollte nicht als Vollzug, sondern nur als »Symbol der Wiedergeburt« (HG 9032) angesehen werden.³⁶ Das Symbol als solches bewirkt die Wiedergeburt noch nicht. Nur ein ihm entsprechendes Leben führt zu diesem Ziel. Swedenborg schreibt: »Die Taufe ist das Symbol der Wiedergeburt (symbolum regenerationis) des Menschen vom Herrn durch Wahres und Gutes des Glaubens. Durch die Taufe geschieht die Wiedergeburt nicht, sondern (nur) durch das durch die Taufe bezeichnete Leben, in das die Christen, die das Glaubenswahre in Gestalt des Wortes haben, anschließend eintreten.« (HG 2702).

Swedenborg charakterisiert die Taufe häufig als »signum et memoriale«, das heißt als ein Zeichen der beständigen Erinnerung an etwas, nämlich an die Bestimmung des Geborenen zur Wiedergeburt: »Niemand kommt durch die Taufe (als solche) in den Himmel oder zum Glauben. Denn die Taufe dient nur als Zeichen der beständigen Erinnerung (signum et memoriale) daran, dass der Mensch wiedergeboren werden soll ...« (HH 329). Von »signum« und »memoriale« ist im Zusammenhang der Taufe auch in NJ 206, OE 356, EO 776 und WCR 676 die Rede. Nach EO 776 ist die Taufe ein »Zeichen für den Himmel (signum pro caelo)« und ein »Erinnerungsmal für den Menschen (memoriale pro homine)«. »Memoriale« hebt einen Aspekt hervor, der schon im Zeichen selbst vorhanden ist, das heißt »signum« meint Gedenkzeichen. Diese Bedeutung von »signum« wird in HG 8066 sichtbar: »Das ist aus der Bedeutung von Zeichen ersichtlich, insofern es eine beständige Erinnerung (perpetua recordatio) ist, denn was als Zeichen und als Erinnerungsmal (memoriali) dient, das ist der beständigen Rückerinnerung (perpetuam remiscientiam) wegen da.« Durch die Taufe ist dem Geborenen eine Bestimmung für seinen Lebensweg mitgegeben worden, und zwar die, noch einmal, dann aber geistig

³⁵ Zum Abendmahl als Einführung in den Himmel siehe auch GS 2,7f. Nach der Speisung am Tisch des Herrn heißt es: »Nun ist die große Installation geschehen.« (GS 2,8,31).

³⁶ Statt von einem Symbol der Wiedergeburt könnten wir auch von einer Vorbildung derselben sprechen: »Die Taufe bildete die Wiedergeburt des Menschen vor (repraesentabat), durch die der natürliche Mensch in die Kirche eingeführt (introducitur) und ein geistiger wird.« (OE 569).

geborenen zu werden. Denn die erste Geburt endet im physischen Tod, sie kann aber durch die zweite Geburt veredelt werden, so dass sie schließlich im Himmel endet.

Die Taufe ist als Waschung eine rituelle Reinigung: »Unter jener Waschung (lavationem), die als Taufe bezeichnet wird, ist eine geistige Waschung zu verstehen, nämlich die Reinigung (purificatio) vom Bösen und Falschen, somit die Wiedergeburt.« (WCR 670). Als »Reinigung (purificatio)« versteht Swedenborg die Taufe auch in OE 724 und WCR 144, nach WCR 510 ist »die geistige Waschung« der Taufe »eine Abspülung der Sünden (ablutio a peccatis)«. ³⁷ Die Reinigung ist der negative Aspekt der Taufe, dieser Sicht zufolge nimmt sie etwas weg, und zwar die Sünden. Den positiven oder gebenden Aspekt der Taufe behandelt Swedenborg in seiner Lehre vom dreifachen Nutzen derselben (WCR 677ff.): »Der erste Nutzen der Taufe ist die Einführung in die christliche Kirche, damit zugleich aber auch die Einreihung unter die Christen in der geistigen Welt.« (WCR 677). »Der zweite Nutzen der Taufe besteht darin, dass der Christ den Herrn Jesus Christus, den Erlöser und Heiland, erkennt und anerkennt und ihm nachfolgt.« (WCR 681). ³⁸ »Der dritte als Endzweck beabsichtigte Nutzen der Taufe besteht darin, dass der Mensch wiedergeboren wird.« (WCR 684).

Swedenborg übernimmt die erst seit Ende des zweiten Jahrhunderts nachweisbare kirchliche Praxis der Säuglingstaufe ³⁹: »Weil die Taufe (nur) zum Zeichen und zum Gedenken (in signum et in memoriale) daran dient, deswegen kann der Mensch (schon) als Kind getauft werden, und wenn nicht als Kind, dann eben als Erwachsener.« (NJ 206, vgl. auch WCR 682). Weil Swedenborg die Taufe nur als ein Zeichen der lebenslangen Erinnerung an die Bestimmung aller Geborenen, noch einmal geboren zu werden, versteht, deswegen kann er die Praxis der Kindertaufe übernehmen. Der Glaube kann den Säuglingen oder kleinen Kindern selbstverständlich noch nicht durch den Taufakt übertragen werden: »Eine Täuschung ist es, dass der Glaube durch die Taufe sogar den Kindern gegeben wird (quod fides per baptismum etiam sit infantibus), wo doch der Glaube durch die Erkenntnisse des Wahren und Guten und ein ihnen gemäßes Leben erworben werden muss.« (OE 781). Deswegen wird man die Kindertaufe ablehnen müssen, wenn »man die Taufe nur als Ausdruck und öffentliche Bekundung der Hinwendung eines Menschen zum Glauben versteht« (STh 3,290). In den Anfängen der christlichen Kirche schloss die Taufe die Hinwendung zum Glauben ab: »Das Verhältnis von Taufe und Glaube stellte sich in der Missionspraxis und Theologie der alten Kirche

³⁷ Vgl. auch Jakob Lorber: »Meine Kirche auf Erden ist ein Reinigungsbad« (HGt 1,2,5).

³⁸ Zum zweiten Nutzen der Taufe passt die urchristliche Taufpraxis gut: »In den Anfängen der christlichen Taufpraxis dürfte dem Gebrauch der trinitarischen Taufformel die Taufe auf den Namen Jesu vorausgegangen sein (Röm 6,3; Gal 3,27; vgl. 1.Kor 1,13-15). Besonders die Apostelgeschichte bezeugt diese Form der Taufe (Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,3-5).« (STh 3,268f.). Auch das Kreuzeszeichen erinnert an den zweiten Nutzen: »... in der Taufe empfängt das Kind an Stirn und Brust das Zeichen des Kreuzes, d. h. das Zeichen der Einweihung (signum inaugurationis) in die Anerkennung und Verehrung des Herrn.« (WCR 682).

³⁹ »Die Säuglingstaufe wurde zwar im dritten Jahrhundert von Cyprian und Origenes schon als alter apostolischer Brauch bezeichnet, ist aber vor Hippolyt von Rom - also vor Ende des zweiten Jahrhunderts - nicht sicher bezeugt.« (STh 3,287f.).

zunächst so dar, daß der Glaube vorangeht und die Taufe folgt. Das zeigt schon die Geschichte von der Taufe des äthiopischen Kämmerers durch Philippus (Apg 8,37), und das dürfte auch der ursprüngliche Sinn ihrer Bezeichnung als *sacramentum fidei* bei Tertullian sein: Von seiten des Täuflings war die Taufe Zeugnis und Bekenntnis seines Glaubens. Das setzte die Unterrichtung über den Inhalt des Glaubens voraus, wie sie im altkirchlichen Katechumenat stattfand.« (STh 3,287). Sein Verständnis der Taufe als »signum et memoriale« ermöglicht es Swedenborg, die Säuglingstaufe zu übernehmen. Niemand wächst in einem ideologischen Vakuum auf. Durch die Taufe ihrer Kinder können christliche Eltern zum Ausdruck bringen, dass sie ihre Kinder im Wasser und im Geiste der christlichen Wahrheit aufwachsen lassen wollen.

4.3.4. Das Abendmahl

Das Abendmahl ist das Sakrament der Vereinigung. Es vereinigt vertikal mit Jesus Christus und horizontal untereinander. Dazu schreibt Pannenberg: »Dabei ist grundlegend, daß die Christen durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die ein jeder für sich in Gestalt von Brot und Wein empfängt, zur Gemeinschaft untereinander verbunden werden in der Einheit des Leibes Christi« (STh 3,324). Gegen seine Bedeutung als Sakrament der Vereinigung auch untereinander ist das Abendmahl zum Zeichen des gespaltenen Zustandes der Kirche geworden. Auf dem Weg zur Überwindung dieses Zustandes muss sich die Einsicht durchsetzen: »Es ist nicht Mahl der Kirche, sondern das Mahl des Herrn seiner Kirche.« (STh 3,362). Swedenborg deutet das Abendmahl ebenfalls als Vereinigung, hebt aber nur den vertikalen Aspekt hervor: »Daraus geht hervor, dass der Mensch, wenn er das Brot nimmt, das der Leib ist, mit dem Herrn durch das Gute der Liebe zu ihm und von ihm verbunden wird (*conjungatur*); und wenn er den Wein nimmt, der das Blut ist, dann wird er mit dem Herrn durch das Gute des Glaubens an ihn und von ihm verbunden (*conjungatur*). Man muss aber wissen, dass die Verbindung (*conjunctio*) mit dem Herrn durch das Sakrament des Abendmahls nur bei denen geschieht, die im Guten der Liebe und des Glaubens an den Herrn und von dem Herrn sind. Das heilige Abendmahl ist das Siegel dieser Verbindung (*sigillum illius conjunctionis*).« (HG 10522). Dieselbe Formulierung gebraucht Swedenborg in NJ 213; nur der letzte Satz ist dort ein anderer, er lautet: »Bei diesen erfolgt durch das heilige Abendmahl die Verbindung (*conjunctio*), bei den anderen hingegen findet (nur) eine Gegenwart (*praesentia*) statt, nicht die Verbindung (*conjunctio*).« Swedenborg will hier also deutlicher als in HG 10522 zum Ausdruck bringen, dass die Wirkung des Abendmahls vom Zustand dessen abhängt, der das Brot und den Wein empfängt. Das Abendmahl ist also nicht automatisch das Siegel der Verbindung (HG 10522), sondern bewirkt je nach dem inneren Zustand entweder die Vereinigung mit dem Herrn oder nur dessen Gegenwart.⁴⁰

⁴⁰ Zur Verbindung mit dem Herrn durch das Abendmahl siehe auch HG 4211: Das heilige Abendmahl »ist das Äußere der Kirche, welches das Innere in sich schließt, und durch das Innere den Menschen, der in der Liebe und Liebtätigkeit ist, mit dem Himmel verbindet (*conjungit*), und durch den Himmel mit dem Herrn«. Und NJ 220: »Daher fließt das Heilige aus dem Himmel in die Menschen der Kirche

»Die Reformatoren haben die im katholischen Eucharistieverständnis enthaltene Komponente einer Darbringung an Gott entschieden abgelehnt ... Sie verstehen das Abendmahl ausschließlich als Handeln Gottes an der Gemeinde ... Die Ablehnung des Meßopfergedankens ist die dogmatisch gewichtigste Differenz des reformatorischen Abendmahlsverständnisses gegenüber dem der katholischen Tradition.«⁴¹ Auch Swedenborg hat den katholischen Meßopfergedanken abgelehnt. Das bedeutet freilich nicht, dass man den Opfergedanken vom Abendmahl vollkommen fernhalten muss. Im Gegenteil, dieses Sakrament ist an die Stelle des vorbildenden Opferkults getreten: »Als daher die Opfer (*sacrificia*) abgeschafft wurden, und an ihre Stelle für den äußeren Gottesdienst etwas anderes trat, wurde verordnet, daß Brot und Wein gebraucht werden sollten.« (HG 2165). Das heilige Abendmahl trat »an die Stelle der Altäre oder der Brandopfer und Schlachtopfer« (HG 2811). Es »trat an die Stelle der Opfer und der Gastmähler aus dem Geheiligten« (HG 4211).⁴² Nach der Theologie des Hebräerbriefes ist Jesus Christus gewissermaßen das eschatologische Opfer, das die Opfer des alten Bundes nur wie ein Schatten darstellen konnten. Mit dem In-Erscheinung-Treten des eschatologischen Opfers war der vorbildende Opferkult notwendigerweise überwunden und das neue Symbol der Gemeinschaft mit Gott wurde das Abendmahl. Interessanterweise kann Swedenborg den Kreuzestod trotz seiner kritischen Bemerkungen zur herkömmlichen *theologia crucis* mit der Kategorie des Opfers erfassen: Der Herr »brachte sich als Opfer (*sacrificium*) für die Sünden der ganzen Welt dar.« (WCR 727). Die vollständige Hingabe oder Selbstaufopferung des Herrn am Kreuz begründete die vollständige Selbstmitteilung des Herrn im Abendmahl, der sich seiner Gemeinde in diesem Sakrament rückhaltlos mit Fleisch und Blut gibt.

Die katholische Kirche hat die Eucharistie untrennbar streng mit dem Weihesakrament verbunden. Das 4. Laterankonzil von 1215 wertete die Bedeutung des Priesters auf, indem es erklärte, dass nur er kraft seiner Weihewürde imstande sei, Opfer und Wandlung zu vollziehen. In den Beschlüssen des Konzils heißt es: »Und dieses Sakrament [das Abendmahl] kann freilich nur ein Priester vollziehen, der gültig geweiht wurde entsprechend den Schlüsseln der Kirche, die Jesus Christus selbst den Aposteln und ihren Nachfolgern gewährte.« (DH 802). Das gilt übrigens nicht für die Taufe (siehe Fortgang von DH 802). Auch Papst Johannes Paul II. insistierte auf den Zusammenhang von Weihesakrament und Eucharistie (DH 4720-4723). Diese Auffassung entmündigt nicht nur das Volk Gottes innerhalb der katholischen Kirche, sondern verhindert auch die gemeinsame Feier des Abendmahls innerhalb des vielgliedrigen Leibes Christi, so dass das kräftigste Zeichen der Einheit, nämlich die Versammlung aller Christen am Tisch des Herrn, nicht aufgerichtet werden kann. Aus swedenborgscher Perspektive ist die

ein, wenn sie heilig zum Sakrament des Abendmahls gehen (siehe HG 6789). Daher kommt die Verbindung (*conjunctio*) des Herrn (siehe HG 1519, 3464, 3735, 5915, 10521, 10522).«

⁴¹ Wilfried Joest, *Dogmatik*, Band 2, 1996, Seite 577.

⁴² »Zudem umfaßt das Heilige Abendmahl und schließt in sich den ganzen Gottesdienst, der in der Israelitischen Kirche eingesetzt war. Die Brandopfer und anderen Opfer, aus denen der Gottesdienst dieser Kirche hauptsächlich bestand, wurden nämlich mit einem Wort »Brot« genannt. Darum ist auch das Heilige Abendmahl ihre Erfüllung (*complementum*).« (NJ 214).

exklusive Bindung der Eucharistie an das geweihte Priestertum ein wesentliches Instrument zur Herstellung und Aufrechterhaltung des Abhängigkeitsverhältnisses der Gläubigen von der katholischen Kirche bzw. ihrer »heiligen« Herrschaft (Hierarchie). Für die neue Kirche besteht kein Grund diese strenge Bindung zu übernehmen. Denn Jesus Christus hat das Abendmahl in die Hände seiner Jünger gelegt (vgl. »jedesmal wenn ihr ...«, 1Kor 11,25f.). In den Jüngern sieht die neue Kirche nicht die ersten Bischöfe, sondern die Gemeinde. Daher dürfen die Gemeinden der neuen Kirche, immer wenn sie sich im Namen Christi versammeln, auch das Herrenmahl feiern, auch wenn kein ordinierter Priester anwesend ist. »Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.« (Mt 18,20). Da ist also der »mitten unter ihnen«, der im eigentlichen Sinne Brot und Wein austeilte.

5. Die Gemeinschaft der Heiligen

Die Kirche ist in Gestalt von Menschen da. Auf dieser Stufe meint Kirche einen inneren Zustand im Menschen und eine äußere Gemeinschaft bestehend aus Menschen. Bei Swedenborg lesen wir: »Jene Gemeinschaft (communio), die als Kirche bezeichnet wird, besteht aus den Menschen, und nur den Menschen, in welchen die Kirche ist.« (WCR 510; siehe auch LS 78). Im Kirchenbegriff Swedenborgs sind demnach zwei Ebenen zu unterscheiden. Kirche meint erstens einen inneren Zustand und zweitens eine äußere Gemeinschaft.

5.1. Die Kirche als Zustand im Menschen

Vor der Kirche als Gemeinde thematisiert Swedenborg die Kirche als einen Zustand im Menschen (LS 78, WCR 510). Jeder Mensch ist »eine Kirche in kleinster Gestalt« (HH 57). Das hat seinen Grund in der Schöpfung des Menschen. Aus Genesis 1,26f. schließt Swedenborg, »dass der Mensch ein aufnehmendes Organ Gottes ist« (WCR 34).⁴³ Als Bild Gottes sollte er das göttliche Wesen in der kreatürlichen Welt verwirklichen, und zwar in Gestalt der Herrschaft über die Tiere. Bekanntlich versagte der erste Adam aber, so dass Gott den zweiten Adam aus dem Tod neu erschaffen hat⁴⁴, nämlich Jesus Christus, durch den er seine Herrschaft (»basileia tou theou«) verwirklicht hat und noch weiter verwirklichen wird. Dieser Jesus wurde durch seine Verherrlichung das Bild Gottes (2Kor 4,4; Hebr 1,3), und dadurch auch der Anfang oder das Prinzip der Kirche. Die neutestamentliche Grundlage der Kirche im Menschen ist »die Vereinigung (unio) des Göttlichen und des Menschlichen im Herrn« (OE 54), die das Johannesevangelium als Verherrlichung beschreibt (WCR 128). Aufgrund dieser »unio (mystica)« konnte Jesus seinen Leib öffentlich als den (neuen) Tempel Jahwes bekanntmachen (Joh 2,21). Dadurch erwies sich der alte Steintempel in Jerusalem als eine Vorbildung (ein *typos*) des

⁴³ Siehe auch EL 132: »Der Mensch ist ein Aufnahmegefäß (receptaculum) Gottes, und ein Aufnahmegefäß Gottes ist ein Bild Gottes (imago Dei).«

⁴⁴ Hier ist an die paulinische Adam-Christus-Typologie zu erinnern (1Kor 15; Röm 5). Röm 5,14 nennt Paulus Adam den »*typos tou mellontos*«, das »Vorbild auf den kommenden (Christus)«.

kommenden Geisttempels, so dass der Jerusalemer Tempel mit dem Erscheinen des lebendigen Tempels überflüssig und im Jahre 70 n. Chr. dauerhaft zerstört wurde. Von der ursprünglichen Anwendung auf den Herrn ging die Vorstellung lebendiger Tempel auf die mit ihm durch den Glauben Verbundenen über. Das geht aus den Korintherbriefen des Apostels Paulus hervor: »Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?« (1Kor 3,16). »Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist ... ?« (1Kor 6,19). »Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes« (2Kor 6,16). Während Jesus zum Tempel wurde, weil das Göttliche des unsichtbaren Gottes in ihm wohnte, werden die, die »in Christus« sind, zu Tempeln, weil der heilige Geist in ihnen wirksam wird.⁴⁵

Swedenborg thematisiert den Ort der Kirche im Menschen unter den Stichworten »Aufnahmegefäß (receptaculum)« und »Wohnung (habitaculum)«.⁴⁶ Das kann man aus den beiden folgenden Belegen ersehen: »Die Ordnung aber verlangt, daß sich der Mensch zur Aufnahme Gottes tauglich mache, daß er sich zu einem Gefäß (receptaculum) oder zu einer Wohnung (habitaculum) gestalte, darin Gott eingehen und wie in seinem Tempel wohnen kann.« (WCR 105). »Der Herr hat beim Menschen zwei Aufnahmegefäße (receptacula) und Wohnungen (habitacula) für sich erschaffen und gebildet, Wille und Verstand genannt, den Willen für seine göttliche Liebe und den Verstand für seine göttliche Weisheit.« (GLW 358). Mit der Vorstellung des Aufnahmegefäßes ist die des Einflusses (influxus) eng verbunden (WCR 34, 39).⁴⁷ Der Ort der Kirche im Menschen ist demnach ein Gefäß, in das das vom Herrn ausgehende Kirchliche einfließen kann.

Die Kirche im Menschen wird in seinem Verstand und in seinem Willen aufgerichtet, indem dort Glaube und Liebe einziehen. Demnach ist das menschliche Gemüt (mens) »das Aufnahmegefäß des göttlichen Einflusses« (WCR 34) oder der Ort der Kirche. Die hervorgehobene Stellung des Gemüts in Swedenborgs System ist ein Fortwirken seiner

⁴⁵ Die Betonung des Einzelnen als Baustein für das Ganze tritt besonders im Johannesevangelium hervor: »Im ekklesialen Denken der Johannesschule hält sich zwar der Gottesvolkgedanke durch (vgl. Apk 7,4-8 mit Joh 10,16; 11,52; 15,5), aber der Akzent verlagert sich von einem kollektiven Kirchenbegriff auf den Kreis der erwählten Kinder Gottes und Freunde Jesu. Dieser neue Kirchengedanke hebt so auffällig auf jeden einzelnen Gläubigen ab (vgl. 10,3.14-15.27; 15,4-5), daß »die Existenz von Kirche eine Funktion der Christusgemeinschaft der einzelnen Glaubenden« geworden zu sein scheint (J. Roloff, Die Kirche im NT, 299; kursiv bei R.). Die Äußerungen zur Bruderliebe zeigen aber, daß die Gemeinde für Johannes mehr war und ist als nur eine Versammlung einzelner Glaubender (vgl. 1Joh 4,7-21; 3Joh 5-8 und Joh 17,20-23).« (P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2, 1999, Seite 266).

⁴⁶ Neben »receptaculum (Aufnahmegefäß)« spricht Swedenborg auch von »vas (Gefäß)«: »Damit man sich aber eine noch vollständigere Vorstellung davon bilden kann, (sei hinzugefügt:) Das Natürliche ist das Aufnehmende (receptaculum), das aufnimmt, oder das Gefäß (vas), dem das Geistige eingegossen wird. Und das Geistige ist das Aufnehmende (receptaculum), das aufnimmt, oder das Gefäß (vas), dem das Himmlische eingegossen wird.« (HG 880). »Der ist nichts anderes als ein Organ (organum) oder Gefäß (vas), das das Leben vom Herrn aufnimmt, denn aus sich lebt der Mensch nicht.« (HG 3318).

⁴⁷ Wenn von einem Einfluss die Rede ist, dann taucht wie von selbst die Vorstellung von Wasser auf, das einfließt. In der heiligen Schrift wird der Geist durch Wasser, das ausgegossen wird, dargestellt (Jes 44,3; Joel 3,1; Joh 7,38f.).

Gehirnforschung in seinem theologischen Werk.⁴⁸ Das Paar Glaube (oder Verstand) und Liebe (oder Wille) kann noch um zwei Elemente erweitert werden. Oberhalb des Paares ist der Herr zu ergänzen (WCR 362), unterhalb desselben die guten Werke (WCR 373).⁴⁹ Dass der Mensch zu einer Kirche wird, wenn sein Wille und sein Verstand zu Empfängern der Liebe und des Glaubenswahren werden, zeigen die folgenden Stellen: »Jede Kirche wird aus denen gebildet, die selbst Kirchen sind, und nicht aus anderen, wenn sie auch geboren sind, wo die Kirche ist. Das kann man deutlich daraus erkennen, dass Liebe und Glaube die Kirche machen, die Liebe und der Glaube aber müssen im Menschen sein, somit auch die Kirche.« (OE 159). »Es wird gesagt, die Kirche beim Menschen, weil die Kirche im Menschen ist. Denn die Kirche ist Kirche aufgrund der tätigen Liebe und des Glaubens, und die sind im Menschen. Wenn sie da nicht sind, dann ist die Kirche nicht beim Menschen. Man glaubt, die Kirche sei da, wo das Wort und der Herr bekannt sind, aber die Kirche besteht nur aus solchen, die das Göttliche des Herrn von Herzen anerkennen und die Wahrheiten vom Herrn durch das Wort lernen und tun. Die anderen bilden die Kirche nicht.« (OE 388). »Das geht ... aus der Bedeutung des Akkers hervor, insofern er im allgemeinen Sinn die Kirche ist ... und im besonderen die Kirche beim Menschen, somit auch der Mensch, in dem die Kirche ist, das heißt der das Wahre und das Gute aufnimmt.« (HG 6158). »Es ist allgemein bekannt, daß die Kirche von der Beschaffenheit ihrer Lehre abhängt, und daß die Lehre aus dem Wort abgeleitet wird. Dennoch ist es im Grunde nicht die Lehre, sondern die Lauterkeit und Reinheit der Lehre, also das Verständnis des Wortes, worauf sich die Kirche gründet. Jene besondere Kirche aber, die sich beim einzelnen Menschen findet, wird nicht durch die Lehre begründet und errichtet, sondern durch den Glauben und ein dementsprechendes Leben. Ebenso ist es auch nicht das Wort, das beim einzelnen Menschen die Kirche begründet und ausmacht, sondern der Glaube entsprechend den Wahrheiten und das Leben entsprechend dem Guten, das der Mensch daraus schöpft und auf seine Situation anwendet.« (WCR 245).

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, dass die Kirche insbesondere dann im Menschen entsteht, wenn sein Wille und sein Verstand eine Einheit werden. Zu dieser Ehe des Guten und Wahren schreibt Swedenborg: »Es sind zwei Vermögen des Lebens bei jeglichem Menschen, welche Verstand und Wille heißen; der Verstand ist Aufnahmegefäß des Wahren, und somit der Weisheit, und der Wille ist Aufnahmegefäß des Guten, und infolgedessen der Liebtätigkeit. Diese zwei Vermögen sollen *eins* ausmachen, damit

⁴⁸ Zur Verbindung von Gehirn und Gemüt: »Daraus kann man erkennen, dass Verstand und Wille, die mit einem Worte Gemüt (*mens*) genannt werden, ebenso auch Einsicht und Weisheit, in den Gehirnen (*cerebris*) ihren Sitz haben und hier in ihren Anfängen sind« (OE 775). »Zwei Hemisphären des Gehirns (sind) die eine Wohnung des Gemüts« (EL 316). »Wille und Verstand, die Aufnahmegefäße der Liebe und Weisheit, sind in den Gehirnen (in *cerebris*), und zwar im ganzen wie in jedem Teil derselben, und von da aus im Körper, ebenfalls im ganzen wie in jedem Teil.« (GLW 362). »Da sich nun alle Teile des menschlichen Körpers in einem derartigen Gleichgewichtszustand befinden, so auch alle Teile des Gehirns und folglich auch alle Teile des Gemüts in demselben, die auf Wille und Verstand Bezug haben.« (WCR 478).

⁴⁹ Wenn man diese vier Größen graphisch darstellt, dann ergibt sich das Bild einer Raute oder eines Rhombus.

der Mensch ein Mensch der Kirche sei, und sie machen *eins* aus, wenn der Mensch seinen Verstand aus den reinen Wahrheiten bildet, was dem Anschein nach wie von ihm selbst geschieht, und wenn sein Wille mit dem Guten der Liebe erfüllt wird, was vom Herrn geschieht; daraus hat der Mensch ein Leben des Wahren und ein Leben des Guten, das Leben des Wahren im Verstand, und das Leben des Guten im Willen, und wenn diese vereinigt sind, so machen sie nicht zwei, sondern *ein* Leben aus. Dies ist die Vermählung des Herrn mit der Kirche, und dann auch die Vermählung des Guten und Wahren beim Menschen.« (WCR 249).

Nach dem Gemüt muss die Seele als Ort der Kirche im Menschen genannt werden, denn sie ist »der innerste Mensch« und somit »das nächste Aufnahmegefäß des Lebens von Gott«: »Die Seele ist der Mensch selbst, weil sie der innerste Mensch (intimus homo) ist. Darum ist ihre Form vollständig und vollkommen menschlich. Sie ist jedoch nicht das Leben selbst, sondern das nächste Aufnahmegefäß (receptaculum) des aus Gott hervorgehenden Lebens, somit eine Wohnung (habitaculum) Gottes.« (EL 315). Die Seele ist nach WCR 8 »das Innerste und Höchste des Menschen«. Daher ist auch in den folgenden Stellen die Seele gemeint: »Bei jedem Engel und Menschen gibt es eine innerste oder höchste Stufe, ein Innerstes oder Höchstes, in welches das Göttliche des Herrn zuerst oder zunächst einfließt ... Dieses Innerste oder Höchste kann als Eingang des Herrn beim Engel und Menschen und als seine eigentliche Wohnung (domicilium) bei ihnen bezeichnet werden.« (HH 39). »Das Innerste des Menschen ist wo der Herr bei ihm wohnt (habitat).« (HG 2973). Die Seele ist demnach sowohl »das nächste Aufnahmegefäß« als auch die Wohnung oder Kirche des Kyrios. Im Unterschied zum Gemüt nimmt die Seele den Einfluss unmittelbar von Gott auf: »Die menschliche Seele nimmt, weil sie eine geistige Substanz höherer Art ist, den Einfluss unmittelbar von Gott auf. Das menschliche Gemüt hingegen nimmt, weil es eine geistige Substanz niedrigerer Art ist, den Einfluss von Gott mittelbar durch die geistige Welt auf. Der Leib schließlich nimmt, weil er aus Substanzen der Natur besteht, die man Materie nennt, den Einfluss von Gott mittelbar durch die natürliche Welt auf.« (SK 8).⁵⁰ Manchmal bezeichnet Swedenborg die Seele und das Herz als den Ort der Kirche im Menschen im Sinne seiner Entsprechungslehre (OE 220, 745).⁵¹ Bei Jakob Lorber hingegen werden die Seele und das Herz tatsächlich als Orte der Einwohnung Gottes im Menschen verstanden (HGt 1,4,9).

⁵⁰ Nach HG 8690 erfolgt »der unmittelbare Einfluss« »ins Innerste des Menschen (in intima hominis)«. Nach EL 183 ist die Seele »das Innerste des Menschen (intimum hominis)«. In demselben Abschnitt (EL 183) wird der unmittelbare Einfluss den Seelen der Menschen zugeordnet.

⁵¹ Vereinzelt spricht Swedenborg von der Seele und dem Herz als dem Ort der Kirche im Menschen. Jedoch deutet er diese Redeweise anschließend im Sinne seiner Entsprechungslehre: »Der Tempel bedeutet im höchsten Sinn das Göttlich-Menschliche des Herrn und im bezüglichen Sinn den Himmel und weil den Himmel, so bedeutet er auch die Kirche, denn die Kirche ist der Himmel des Herrn auf Erden, und weil der Tempel den Himmel und die Kirche bedeutet, so bedeutet er auch das vom Herrn ausgehende göttlich Wahre. Der Grund ist, weil dieses den Himmel und die Kirche macht, denn die, welche dasselbe mit Seele und Herz, d. h. im Glauben und in der Liebe aufnehmen, bilden zusammen den Himmel und die Kirche.« (OE 220). »Es wird gesagt, die es [das göttliche Wahre] mit Herz und Seele aufnehmen, und darunter wird verstanden, mit Liebe und Glauben, wie auch mit Willen und Verstand: durch die Seele wird nämlich im Wort, wo Seele und Herz genannt wird, der Glau-

In der Natur eines Gefäßes liegt es, dass es nur dann etwas aufnehmen kann, wenn es zuvor leer geworden ist. Bei Meister Eckehart finden wir diesen Gedanken: »Kein Gefäß kann zweierlei Trank in sich fassen. Soll es Wein enthalten, so muß man notgedrungen das Wasser ausgießen; das Gefäß muß leer und ledig werden. Darum: sollst du göttliche Freude und Gott aufnehmen, so mußt du notwendig die Kreaturen ausgießen ... Alles, was aufnehmen und empfänglich sein soll, das soll und muß leer sein.« (EQ 114). Doch bei Swedenborg finden wir diesen Gedanken der Mystik nicht. Obgleich er die Begriffe »Gefäß (vas)« und »Aufnahmegefäß (receptaculum)« nicht selten verwendet, taucht die Vorstellung des Leerwerdens als Voraussetzung des Erfülltwerdens mit dem Göttlichen bei ihm nicht auf. Swedenborg spricht zwar hin und wieder von einem leeren Gefäß (siehe »*vas vacuum*« in HG 2429, 3068, 10578, 10640, WCR 356), aber der Gesichtspunkt ist dann nicht der der Mystik, dass swedenborgisch gesprochen das Eigene, das Böse und Falsche ausgegossen worden ist, so dass das nun leere Gefäß für das Göttliche, das Gute und Wahre empfänglich geworden ist. Der Gesichtspunkt ist vielmehr der eines Mangels; die Leere ist Ausdruck der Abwesenheit von etwas Göttlichem. Leer ist das Gefäß gerade dann, wenn es mit dem eigenen Bösen und Falschen vollgestopft ist. Grundlegend für diese Sicht ist der Schöpfungsbericht, dort heißt es: »Und die Erde war wüst und leer« (Gen 1,2). Dazu schreibt Swedenborg: »Der Mensch vor der Wiedergeburt heißt ›*terra vacua et inanis* (leere und gehaltlose Erde)«, auch ›*humus* (Erdboden, hebr. *adamah*)«, dem nichts Gutes und Wahres eingesät ist; ›*vacuum* (leer)« ist es, wo nichts Gutes, und ›*inane* (gehaltlos)«, wo nichts Wahres ist.« (HG 17). Die Leere ist für Swedenborg also das Tohuwabohu, das Chaos vor der Schöpfung, das als solches die Abwesenheit des Göttlichen bezeugt. Den mystischen Gedanken des Leerwerdens als Voraussetzung der Erfüllung mit dem Göttlichen formuliert Swedenborg nicht. Eine Ausnahme könnte allerdings die »*exinanitio* (Ausleerung)« des Kyrios sein, die Swedenborg im Anschluss an Jesaja 53,12 behandelt (WCR 104, LH 35, 59). Unter der Ausleerung oder Entäußerung ist das Ausziehen des Menschlichen, das der Herr von seiner irdischen Mutter empfangen hat, gemeint: »Weil nun der Herr von Anfang an ein Menschliches von der Mutter hatte und das nach und nach auszog, deswegen hatte er, als er in der Welt war, zwei Zustände, nämlich den der Erniedrigung oder Entäußerung und den der Verherrlichung oder Vereinigung mit dem Göttlichen, das ›*Vater*« genannt wird.« (LH 35).

Wenngleich Swedenborg also im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Wiedergeburt des Menschen nicht vom Leerwerden des Gefäßes spricht, so kennt er dennoch einen Akt der Vorbereitung zur Aufnahme des Göttlichen, einen Akt, der den Menschen in die Kirche einführt bzw. zu einer »Kirche in kleinster Gestalt« macht. Das ist der Akt

ben bezeichnet und der Verstand, und durch Herz die Liebe und der Wille; denn unter Seele wird im letzten (oder Buchstaben-) Sinn das Atmen des Menschen bezeichnet, das auch Geist (*spiritus*) genannt wird; daher sagt man auch hauchen für atmen, und seinen Geist aufgeben oder seine Seele hingeben, wenn der Mensch stirbt. Daß die Seele auch den Glauben und den Verstand bedeutet, und das Herz die Liebe und den Willen, kommt von der Entsprechung her; denn der Glaube und der Verstand entspricht dem Hauchen und dem Atmen der Lungen, und die Liebe und der Wille entspricht der Bewegung und dem Pulsschlag des Herzens« (OE 745).

der Reinigung. Den Grundgedanken formuliert er beispielsweise in seiner Auslegung von Genesis 24,31 (»Und ich habe das Haus gefegt«): »Fegen (verrere)« bedeutet vorbereiten und erfüllt werden. Denn vom Menschen wird nichts anderes verlangt, als dass er »das Haus fegt«, das heißt die Begierden des Bösen und die daher stammenden Eindrücke des Falschen von sich weist. Tut er das, dann wird er mit dem Guten erfüllt, denn das Gute fließt vom Herrn her ununterbrochen ein, aber eben nur in das Haus oder den Menschen, der von dem gereinigt ist (purgatum), was den Einfluss verhindert bzw. das einfließende Gute zurückweist, verkehrt oder erstickt.« (HG 3142). An anderer Stelle schreibt er: »Hieraus ergibt sich das allgemeine Gesetz, dass man insoweit das Gute tut, als man das Böse flieht.« (LL 21). Und unmittelbar im Anschluss an seine Aussage, dass das menschliche Gemüt »ein Aufnahmegefäß des göttlichen Einflusses« ist, betont er: »Doch fließt das Göttliche nicht weiter ein, als der Mensch den Weg ebnet oder die Tür öffnet.« (WCR 34). Die Akte der Reinigung sind die Taufe (siehe oben) und die Buße (WCR 510). Am Ende ist der Wiedergeborene eine Kirche: »Die Kirche im besonderen ist der Mensch, der eine Kirche wird, denn die Kirche ist im Menschen und ist der wiedergeborene Mensch.« (HG 9334).

Die Thematisierung der Kirche als Zustand im Menschen verbindet Swedenborgs Ekklesiologie mit der Mystik, denn diese stellt das Heilsgeschehen ebenfalls als ein Geschehen im Menschen dar. Man denke nur an Meisters Eckharts Lehre von der Sohngeburt in der Seele. Swedenborg verwendet das Wort »mysticus« zwar nur selten, weil es mit der Vorstellung des Dunklen behaftet ist und daher nicht zum Programm des Aufklärers des Himmels passt, gleichwohl übersetzt er den Grundgedanken einer »unio mystica« aber in die Sprache seines theologischen Systems (HG 1013, 2004, EO 565). Swedenborg setzt sein Denken also selbst mit dem der Mystik in Beziehung. Und so bedenkt er in seiner Lehre von der Kirche auch die mystische Innendimension dieses Begriffs, indem er der Kirche als Gemeinde die Kirche als einen Zustand im Menschen vorangehen läßt.

In der Geschichte des Protestantismus ist die Mystik immer wieder mehr oder weniger deutlich abgelehnt worden. Schon Martin Luther sprach in der Auseinandersetzung mit den von ihm sogenannten »Schwärmern« ein Nein zur Mystik. Gleichzeitig finden wir bei ihm aber auch ein »heimliches Ja«⁵² zu ihr. Luther scheint sogar eine Renaissance der Mystik als reformatorisches Anliegen betrachtet zu haben, denn immerhin gab er 1516 und 1518 die »Theologia Deutsch«, einen Traktat der deutschen Mystik, heraus. Diese und andere Berührungen Luthers mit der Mystik können seiner Kirche eine Brücke zur mystischen Seite des Glaubens sein, der im reformatorischen Sinne des Wortes vor allem Vertrauen (fiducia) ist. Doch die Mystik wurde immer wieder von einflussreichen evangelischen Theologen abgelehnt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts behaupteten Albrecht Ritschl und Adolf von Harnack die Unvereinbarkeit von mystischen Gedanken und Erfahrungen mit dem evangelischen Glauben. Den Höhepunkt erreichte die protestantische Ablehnung der Mystik jedoch in der dialektischen Theologie

⁵² Martin Luther: Das heimliche Ja des Reformators, in: Walter Nigg, Heimliche Weisheit, Zürich 1959.

nach dem ersten Weltkrieg. Für Emil Brunner war sie »ein schlechthin antichristliches Phänomen urmenschlicher Selbstvergötzung, demgegenüber es nur eine Alternative gibt: die Mystik oder das Wort«.⁵³ Die neue Kirche kann demgegenüber die grundlegenden Aussagen der Mystik sehr viel leichter in ihre Theologie integrieren, weil eben Swedenborg die Kirche vor ihrem In-Erscheinung-Treten als Gemeinde als einen Zustand im Menschen beschreibt. Daraus kann eine spezifisch neukirchliche Mystik erwachsen, zumal der Ruf nach Mystik heute wieder sehr verbreitet ist. Denn kaum ein anderer Satz Karl Rahners wird so häufig zitiert wie der folgende: »Man hat schon gesagt, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei.«⁵⁴

5.2. Die Kirche als Gemeinschaft aus Menschen

Paulus bezeichnet die Kirche als »ekklesia tou theou« (1Kor 1,2; 11,16; 12,28; Gal 1,13 usw.). Er kann sie aber auch »Volk Gottes« (vgl. 2Kor 6,16; Röm 9,25-26) oder auch das »Israel Gottes« (Gal 6,16) nennen.⁵⁵ Alle diese sprachlichen Formeln weisen die Kirche als eine Gemeinschaft aus. Denn die Wortbedeutung von »ekklesia« ist Volksversammlung und bei »Volk Gottes« und »Israel Gottes« ist der Gemeinschaftscharakter offensichtlich. Hinzu kommt die nur in den Paulusbriefen vorkommende Bezeichnung »der Leib Christi« (1Kor 12,12-31; Röm 12,4-8; Kol 1,18.24; 2,16-19; 3,15; Eph 1,23; 4,4-16; 5,23).⁵⁶ Auch sie bestimmt die Gemeinde als ein aus vielen Gliedern zusammengesetztes Ganzes.

Die Beschreibung der Kirche als Versammlung der Glaubenden ist für den reformatorischen Kirchenbegriff grundlegend geworden. Luther berief sich auf die Formel »sanctorum communio« im apostolischen Glaubensbekenntnis.⁵⁷ Und im Augsburger Bekenntnis von 1530 heißt es: »Es wird gelehrt, daß alle Zeit eine heilige christliche Kirche müsse sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen (congregatio sanctorum), bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente in Übereinstimmung mit dem Evangelium gereicht werden.« (CA VII). Auch Swedenborg spricht von der Kirche als von einer »communio« (GLW 25, GV 325, EO 603, WCR 510), einer »communio sanctorum« (WCR 15, 307, 416) und einer »congregatio« (HG 4292). In WCR 636 zitiert Swedenborg das apostolische Glaubensbekenntnis und somit auch die darin vorkommende Wendung »sanctorum communionem«. Swedenborg schließt sich also dem reformatorischen Kirchenverständnis an. Das wird auch dadurch unterstrichen, dass der Begriff »societas« in der Kirchenlehre Swedenborgs keine besondere Rolle spielt, obwohl er ihn in anderen Zusammenhängen häufig verwendet.

⁵³ Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort: der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, 1924 (stark verändert 1928²).

⁵⁴ Karl Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge*. In: ders., *Schriften zur Theologie* 14, Einsiedeln 1980, S. 148-165, hier: S. 161.

⁵⁵ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, 1997, Seite 357.

⁵⁶ Peter Stuhlmacher, a.a.O., Seite 357.

⁵⁷ W. Pannenberg (STh 3,117) nennt als Belege WA 2, 190, 20-25 und WA 30/1, 189, 6ff. (= BSELK 655f.).

Wenn die Kirche als »communio« oder »congregatio« beschrieben wird, dann liegt es nahe, sie als einen Verein zu verstehen, das heißt als einen Zusammenschluß von Gläubigen zum Zwecke der Verwirklichung eines bestimmten Vereinszwecks.⁵⁸ Demgegenüber muss man jedoch darauf hinweisen, dass Vereine die Kirche nie vollständig und allumfassend darstellen können. Denn erstens sind Dimensionen des Gesamtkomplexes Kirche schon vor jedem Zusammenschluß vorhanden, den Gläubige bewerkstelligen können. Der Glaube ist bereits eine Antwort auf das Vorhandensein von Kirche, so dass die Kirche nicht oder jedenfalls nicht in jeder Hinsicht das Produkt einer Gruppe von Gläubigen sein kann. Dem entspricht, dass die Kirche in der heiligen Schrift »Mutter« genannt; sie bringt nämlich den Glauben hervor und ist nicht ihrerseits eine Hervorbringung des Glaubens (HG 289, WCR 306). Zweitens übersteigt das Wesen der Kirche als »Leib Christi« das, was einem Verein zu realisieren möglich ist. Denn bei der Realisierung des Leibes Christi geht es um die Inkorporation in ein geistiges Gebilde. Die sakramentale Darstellung dieser Inkorporation ist das Herrenmahl. Indem die Gemeinde das Fleisch und Blut Christi aufnimmt, wird sie ihrerseits in das Fleisch und Blut Christi, das heißt in seinen Leib aufgenommen. Nun ist das Abendmahl zwar »nur« ein zeichenhafter Vollzug, dessen innerer Sinn ist aber die Inkorporation in das sehr reale Gewebe der göttlichen Liebe und Weisheit (vgl. Swedenborgs Konzept des homo maximus). Diese geistige oder metaphysische Lebensgemeinschaft übersteigt das Wesen eines bloßen Vereins bei weitem.⁵⁹

Die Kirche als Gemeinschaft organisiert sich als Leib Christi. Nur in den Paulusbriefen heißt die Gemeinde der Leib Christi (vgl. 1Kor 12,12-31; Röm 12,4-8; Kol 1,18.24; 2,16-19; 3,15; Eph 1,23; 4,4-16; 5,23). Die Frage nach der Herkunft und somit auch des geistigen Hintergrundes der Leib-Christi-Vorstellung bei Paulus ist noch immer nicht restlos geklärt. Es läßt sich aber eine dreifache Wurzel erkennen: die Abendmahlstradition, die sog. Adam-Christus-Typologie und die von Paulus übernommene Anschauung von Jesus als dem von Gott für uns in den Tod gegebenen und auferweckten Menschensohn-Messias. Dazu die folgenden Erläuterungen: Nach biblischer und frühjüdischer Tradition repräsentiert der himmlische Menschensohn von Dan 7 das Volk der Heiligen des Höchsten, das heißt das Israel der Endzeit (vgl. Dan 7,13-14.22.27). Nach 4Esra 6,54 und Pseudo-Philo, LibAnt 32,15 ist das Gottesvolk Israel aus dem Leibe Adams hervorgegangen. Der christliche Ursprung ist jedoch die Abendmahlstradition. Nach 1Kor 10,16-17; 11,24 erhält die am Tisch des Herrn versammelte Gemeinde bei jeder Feier des Herrenmahls neu Anteil an dem Leib Christi.⁶⁰

⁵⁸ Pannenberg schreibt: »Die Formel, die Kirche sei Gemeinschaft der Glaubenden, kann für sich genommen im Sinne eines nachträglichen Zusammenschlusses von schon Glaubenden aufgefaßt werden.« (STh 3,58).

⁵⁹ Vgl. Wilfried Joest: Die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi besagt, »daß diese Versammlung mehr, ja etwas anderes ist als der Zusammenschluß von Individuen um ein gemeinsames Anliegen, und sei es das der Erinnerung an Jesus Christus und der Weitergabe seiner Lehre. Sie ist Lebenseinheit mit dem durch seinen Geist gegenwärtigen Christus.« (W. Joest, Dogmatik, Band 2: Der Weg Gottes mit den Menschen, 1996, Seite 541).

⁶⁰ Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1, 1997, Seite 357-359.

Swedenborg verwendet die Formulierung »Leib Christi«. Er knüpft damit an Paulus und die kirchliche Lehre an (WCR 113, 372, 379; EO 839). Die Kirche ist der Leib Christi (WCR 372). Swedenborg deutet den Leib Christi als »das göttliche Gute und das göttliche Wahre« (WCR 372). »Die Seele und das Leben dieses Leibes mit all seinen Gliedern ist der Herr« (WCR 379). Die paulinische Leib-Christi-Vorstellung verbindet Swedenborg mit seiner homo maximus Idee: »In der Kirche ist bekannt, dass sie der Leib Christi ist. Bisher hat man aber nicht gewusst, wie sie das ist. Aufgrund der Leiblichkeit ist der ganze Himmel vor dem Herrn wie ein einziger Mensch. Und der ist in Gesellschaften unterschieden, von denen jede ein bestimmtes Glied oder Organ und Eingeweide in dem Menschen darstellt. In diesem Menschen oder Leib ist der Herr die Seele oder das Leben. Denn der Herr inspiriert die Menschen; und sobald er gegenwärtig ist, ist er das durch den Himmel wie die Seele durch ihren Körper. Ähnlich verhält es sich mit der Kirche auf Erden, denn sie ist der äußere Mensch. Deswegen wird jeder durch den Tod mit den Seinigen in jenem Körper verbunden.« (Invitatio 28; vgl. auch WCR 372, 379, 608). Der Kyrios ist hier die Seele des himmlischen Leibes; im Neuen Testament ist er das Haupt⁶¹. Schon im Neuen Testament ist der Leib Christi nicht nur eine Metapher, denn immerhin werden ihm ständig neue Menschen durch Taufe und Abendmahl eingegliedert. Aufgrund seiner Visionen kann Swedenborg jedoch das ganze metaphysische Ausmaß des Leibes Christi erkennen. Er ist die Gesamtheit des Himmels, organisiert als homo maximus. Swedenborg bezog die Vorstellung vom himmlischen Großmenschen auf den Leib Christi des Neuen Testaments. Das schließt nicht aus, dass auch Vorstellungen der jüdischen Mystik eingeflossen sind.⁶²

Die Kirche ist als ein Leib organisiert, aber sie ist zugleich auch ein Organ im Gesamtorganismus der Menschheit. Sie übernimmt dort eine bestimmte Funktion, nämlich die des Herzens (HG 637). Sie ist der Ort, wo das spirituelle Leben in das gesellschaftliche einfließen soll. Die Kirche empfängt das Leben aus der Höhe und verteilt es in die Breite der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der Herr deutet diese Funktion mit den Worten an: »Ihr seid das Salz der Erde« (Mt 5,13), das heißt die Kraft, die den Menschen auf seine ewige Bestimmung hinweist und die spirituellen Lebensprozesse anregt. »Ihr seid das Licht der Welt« (Mt 5,14), das den Menschen aus der Finsternis der nur sinnlichen Wahrnehmung befreit.

⁶¹ »In Kol 1,18; 2,19 wird Christus das Haupt (des Leibes) der Kirche ... genannt, und in Eph 1,22; 4,15; 5,23 wird dies aufgenommen. Mit der Rede vom Haupt setzen Kolosser- und Epheserbrief einen ekklesiologischen Akzent, der in den unbestritten echten Paulusbriefen noch fehlt.« (Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 2, 1999, Seite 30). Swedenborg greift die Idee vom Herrn als dem Haupt der Kirche in EL 125 und GLW 24 auf.

⁶² So sehr Swedenborg seine Idee des »homo maximus« mit der Leib Christi Vorstellung des Apostels Paulus verbindet, so wenig ist damit der Zusammenhang mit dem adam qadmon der Kabbala ausgeschlossen, auf den Bernd Roling hinweist. Siehe: Bernd Roling, *Erlösung im angelischen Makrokosmos: Emanuel Swedenborg, die Kabbala Denudata und die schwedische Orientalistik*, in: *Morgen- Glantz: Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft* 16 (2006) 385 -457.

5.3. Kirche als religionsgeschichtliche Epoche

Der Begriff »Kirche« hat bei Swedenborg aber noch eine weitere Bedeutung, die über den kongregationalen Sinn hinausgeht. Swedenborg unterschied nämlich fünf »Kirchen«: die älteste Kirche, die alte Kirche (die Religionen des Alten Vorderen Orients), die jüdische Kirche (das alte Israel und das nachexilische Judentum), die christliche Kirche (Christentum) und die neue oder kommende Kirche (siehe WCR 760, HG 4706, 10248, GV 328). Zweierlei ist an diesem Konzept bemerkenswert: Erstens, unter »ecclesia« ist eine Epoche zu verstehen. Das zeigt die chronologische Aufeinanderfolge der einzelnen Kirchen und die Tatsache, dass die Epochen durch ein allgemeines Gericht abgeschlossen wurden.⁶³ Zweitens, dem, was Swedenborg »ecclesia« nennt, entspricht in unserem Sprachgebrauch eher der Begriff »Religion«. Das heißt, »Kirche« im Sinne Swedenborgs meint eine religionsgeschichtliche Epoche, und dementsprechend meint »nova ecclesia« eine neue, seit dem Jüngsten Gericht von 1757⁶⁴ im Entstehen befindliche religionsgeschichtliche Epoche.

6. Amt und Gemeinde

Die Gemeinden der neuen Kirche können sich die reformatorische Einsicht vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen zu eigen machen.⁶⁵ Jedes Gemeindeglied kann demnach alle Gemeindefunktionen ausüben. Zwei Grundsätze sind jedoch zu beachten, die in der Natur der Sache liegen: Erstens kann jedes Gemeindeglied bestimmte Funktionen naturgemäß nur im Rahmen seiner Möglichkeiten ausüben. So kann beispielsweise die Lehrtätigkeit nur im Rahmen der erworbenen Kenntnisse der Lehre ausgeübt werden, die aber andererseits bei jedem Gemeindeglied mehr oder weniger vorhanden sind. Aus diesem Grundsatz folgt auch, dass Brot und Wein am ehesten von jedem Gemeindeglied ausgeteilt werden können, weil für den ordnungsgemäßen Vollzug dieser sakramentalen Handlung eine kurze Einweisung ausreichend ist.⁶⁶ Zweitens kann jedes Gemeindeglied bestimmte Dienste in der Gemeinde oder im Auftrag derselben nur dann ausüben, wenn diese ihr Einverständnis gegeben hat. Auch das liegt in der Natur der Sache, denn der Dienst kann ja nicht gegen den Willen der Gemeinde, der er gelten soll,

⁶³ Nach JG 46 gab es vor dem Jüngsten Gericht von 1757 zwei Gerichte dieser Art, nämlich die Sintflut und das mit der Menschwerdung Gottes einhergehende. Diese Epocheneinteilung nach den drei großen Gerichten weicht insofern von der oben genannten ab, als die alte und die jüdische Kirche als *eine* Kirche betrachtet werden, denn die jüdische Kirche war (wie auch die alttestamentliche Forschung gezeigt hat) nur ein Sonderfall der alten Kirche.

⁶⁴ Diesem Einschnitt entspricht in der Geschichtswissenschaft der Übergang von der Frühen zur Späten Neuzeit oder zur Moderne. Das einschneidende Ereignis dazwischen ist die Französische Revolution von 1789.

⁶⁵ Martin Luther: »Hinc omnes in Christo sumus sacerdotes et reges, quicumque in Christum credimus (Daher sind wir alle, die wir in Christus sind, Priester und Könige, wir alle, die wir an Christus glauben)« (De libertate christiana, 1520, 15; WA 7,56,37f.). Luther berief sich auf 1Petr 2,9; Apk 1,6; 5,9f. (siehe Pannenberg ST 3,145ff.).

⁶⁶ Nach W. Joest »findet sich im ganzen Neuen Testament kein Hinweis darauf, daß Sakramente gültig und wirksam nur durch dazu besonders Geweihte gespendet werden können.« (Dogmatik 1996, Band 2, Seite 558).

erfolgen, sondern nur mit ihrer Zustimmung. Gemeindediener brauchen also die Approbation durch ihre Gemeinde.

Der evangelische Theologe Wilfried Joest begründet das allgemeine Priestertum so: »Der Gemeinde des neuen Bundes als ganzer ist Vollmacht und Auftrag gegeben, das Evangelium von Jesus Christus in der Welt durch Wort und Tat zu bezeugen, und alle ihre Glieder haben an diesem Auftrag teil. In ihr ist das Wirken des Geistes Gottes nicht mehr auf die besondere Berufung einzelner beschränkt; alle sind pneumatikoi. Im Pfingstgeschehen wird die Erfüllung der Verheißung von Joel 3,1ff erkannt: ›Es soll in den letzten Tagen geschehen, daß ich meinen Geist ausgieße auf alles Fleisch‹, und eure Söhne und Töchter und eure Mägde werden wie Propheten reden (Apg 2,16ff). Allen gilt nach 1. Petr 2,9: ›Ihr seid die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, damit ihr die Kraft dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis herausgerufen hat zu seinem wunderbaren Licht.‹ Jedem, der an ihn glaubt, verheißt Christus nach Joh 14,12: ›Die Werke, die ich tue, wird er auch tun.‹ Es gehört entscheidend zum Neuen des neuen Bundes der Versöhnung, daß in ihm der Unterschied von solchen, die unmittelbaren Zugang zum Heiligtum haben und solchen, die nur durch deren vermittelnden Dienst vor Gott treten, aufgehoben ist.«⁶⁷ In den »Bylaws of the Swedenborgian Church« (die Statuten der Swedenborgkirche) heißt es in der Präambel des 13. Artikels: »Every Christian is called to minister«.⁶⁸ Zur Begründung werden Mt 25,35f. und 1Kor 12,4-7 zitiert.

Das Proprium des besonderen Priestertums besteht nicht in einer exklusiven Vollmacht, sondern in der gründlichen, fachlichen Ausbildung. Daher müssen zur Ausübung des besonderen Priestertums zwei Approbationen vorliegen: erstens die der Ausbildungsstätte (Abschlusszeugnis) und zweitens wie beim allgemeinen Priestertum die der Gemeinde. Die Ausbildung befähigt zu einer gründlicheren theologischen Urteilsbildung, so dass das besondere Priestertum auch eine episkopale Funktion ausüben wird, die allerdings nicht zu einem unfehlbaren Lehramt mutieren darf, sondern eher den Charakter einer theologischen Beratung und Begleitung haben wird.

Welchen Dienst (Swedenborgs »usus«) kann der Priester seiner Gemeinde erweisen? Ich gehe von einer Äußerung Swedenborgs aus: »Die Priester (sacerdotes) sollen die Menschen den Weg zum Himmel lehren (docebunt) und sie auch dahin führen (ducent).« (NJ 315; HG 10794). Eine ähnliche Formulierung unter Verwendung von Pastor (Hirte) steht in HG 343: »Hirte (pastor) wird der genannt, der führt (ducit) und lehrt (docet)«. Nimmt man noch den Sakramentendienst dazu - zu Taufe und Abendmahl äußert sich Swedenborg ausführlich in der WCR -, dann sehe ich drei Ebenen des priesterlichen Dienstes: 1.) Die *liturgische* Funktion oder die Darstellung des Glaubens in symbolischen Vollzügen. Die Sakramente gehören in diesen Zusammenhang. 2.) Die *theologische* Funktion. Sie umfasst die Exegese der heiligen Schriften (die Offenbarungswissenschaft), das Studium der Lehrdokumente und die Weiterentwicklung der Lehren im Gei-

⁶⁷ W. Joest, Dogmatik 1996, Band 2, Seite 554.

⁶⁸ Als neutestamentliche Berufungsgrundlagen werden Mt 25,35-36 und 1Kor 12,4-7 genannt.

ste der Basistexte (die systematische Theologie) und die Vermittlung der Lehren nach innen (der Lehrauftrag) und nach außen (die Mission). 3.) Die *pastorale* Funktion. Der Seelsorger soll ein Beistand auf dem Weg zur Wiedergeburt (*regeneratio*) sein. Zum besseren Verständnis dieses Schemas sei darauf hingewiesen, dass im Hintergrund Swedenborgs Gradlehre steht. Die liturgische Funktion ist demnach die natürliche Stufe, die theologische ist die geistige und die pastorale ist die himmlische. Mit den Stufen steigen auch die Anforderungen. Der pastorale Dienst setzt die höchste Qualifikation voraus, weil neben der äußeren Ausbildung auch eine gewisse Lebensreife gegeben sein muss. Eine etwas geringere Qualifikation ist für den theologischen Dienst erforderlich, weil hier eine intellektuelle Ausbildung ausreicht, sofern sie nur im Glauben absolviert wird. Die geringste Qualifikation ist für den liturgischen Dienst notwendig, zumal wenn vorgegebene Formulare zur Anwendung kommen. Die Ausarbeitung derselben hingegen ist eine theologische Aufgabe.

Ein wesentliches Kennzeichen der neuen Kirche ist das unmittelbare Verhältnis zwischen Christus und jedem einzelnen Christen. Gerade die zentrale Erkenntnis, dass in Jesus Christus der unschaubare Gott schaubar und in gleicher Weise zugänglich geworden ist wie die Seele durch ihren Leib, verleiht dem Gottesverhältnis eine vollkommen neue Qualität; es wird durch den schaubaren Gott unmittelbar und sehr intim (WCR 647, 787). Das ist der Kern oder das Wesentliche der neuen Kirche. Deswegen darf in dieser Kirche, wenn sie denn tatsächlich eine neue sein soll, das unmittelbare Verhältnis des Christen zu Christus nicht durch eine exklusiv heilsvermittelnde Stellung des Priesters unterbrochen werden. Der Priester der neuen Kirche steht nicht mehr *zwischen* Christus und den Christen, sondern nur noch *daneben*. Der Priester ist nicht mehr ein *notwendiger* Bestandteil im Geschehen zwischen dem einen Hirten und der einen Herde (Joh 10,16), aber immerhin kann er noch ein *hilfreicher* Begleiter bei der Entwicklung und Vertiefung dieses an sich unmittelbaren Verhältnisses sein.

Um das Gesagte zu verdeutlichen weise ich auf das katholische Gegenmodell hin, demzufolge die Kirche bzw. die kirchliche Hierarchie die Institution der Heilsvermittlung ist und als solche zwischen Christus und den Christen steht.⁶⁹ Von diesem Modell hat sich schon Luther abgesetzt und die neue Kirche muss es vollends überwinden. In der katholischen Kirche »entstand ein Priestertum, das durch sakramentale Weihe von allen anderen Christen so abgehoben ist, daß die Vollmacht heilsvermittelnden Handelns, ins-

⁶⁹ »In der neueren katholischen Theologie wird diese Vorordnung der Kirche als Institution der Heilsvermittlung vor ihren Wesensaspekt als Gemeinschaft der Glaubenden häufig so ausgedrückt, daß die Kirche selbst als das »Ursakrament« bezeichnet wird, von dem alle einzelnen Sakramente ausgehen.« »Dieser Gedanke wurde besonders von O. Semmelroth entwickelt; vgl. seine Abhandlung Die Kirche als Sakrament des Heils, in: *Mysterium salutis*, Hg. J. Feiner und M. Löhrer, Bd. IV/1 (1972), S. 308ff.« (W. Joest, *Dogmatik* 1996, Band 2, Seite 522). Vermutlich kann man die Anbindung der Gnade an Gnadennittel oder Sakramente als das Instrumentarium interpretieren, das man einführen musste, wenn man die Kirche als die Institution der Heilsvermittlung etablieren wollte. »Kraft dessen, daß Christus die Vermittlung der Heilsgemeinschaft mit ihm selbst an das Handeln der Kirche gebunden hat, galt von alters her der Satz: *Extra ecclesiam nulla salus*«. Er wurde erstmals so von Cyprian formuliert. Auf ihn geht auch der bekannt Satz zurück: *Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*. (W. Joest, *Dogmatik* 1996, Band 2, Seite 523).

besondere die Spendung der Sakramente, aber auch die Entscheidung über wahre und falsche Lehre in der Wortverkündigung, ihm exklusiv vorbehalten bleibt.«⁷⁰ Die römisch-katholische Kirche beansprucht Unfehlbarkeit; ihr oberstes Lehramt legt fest, was Glaubenslehre und von den Gläubigen anzunehmen ist, denn die persönliche Glaubensüberzeugung wird »als gehorsame Einordnung in den Glauben und das Dogma der Kirche« verstanden.⁷¹ Das Lesen der Bibel war den Laien lange Zeit verboten.⁷² Luther hingegen gab das göttliche Wort dem Volk in seiner Muttersprache, so dass es jeder Lesekundige selbständig studieren und zu einem eigenständigen Verständnis in Glaubensdingen gelangen konnte. Natürlich entstand dadurch eine Vielzahl von Glaubensansichten. Aber diese Vielzahl ist, wenn sie das Ergebnis einer aufrichtigen Suche nach der Wahrheit ist, kein Unfall, sondern eine Bereicherung. Die neue Kirche strebt daher die Überwindung des petrinischen Einheitsglaubens an. Sie wünscht sogar, dass jeder einzelne Christ seine ureigenste Theologie im Spannungsfeld zwischen dem heiligen Geist innen und dem göttlichen Wort außen entwickelt. Die neue Kirche schiebt sich nicht als unfehlbare Instanz zwischen Christus, der die göttliche Wahrheit ist (Joh 14,6), und dem Christen, der diese Wahrheit aufnehmen möchte. Die neue Kirche unterbricht die Unmittelbarkeit des Dialogs also nicht. Gleichwohl ragte der Schatten des alten Ideals einer uniformen Lehre selbst noch in die Vereine der Neuen Kirche hinein, insofern sie in einer musealen Swedenborgorthodoxie erstarrten. Meines Erachtens ist es zwar durchaus legitim, sich einem großen Denker zu übergeben, aber man darf dabei nicht zum Denkmalpfleger werden, sondern muss im Geiste des Meisters weiterdenken. Dann verbindet sich die Verehrung wieder mit der Dynamik der eigenständigen Wahrheitssuche, und nur diese Verbindung scheint mir der neuen Kirche würdig zu sein.

7. Die Einheit der Kirche

Der Geist Christi wird die Kirche einen. Auch wenn wir unsere Ekklesiologie nur im Wechselspiel von Anknüpfung und Widerspruch entwickeln konnten, so haben wir damit keine Steine erhoben und gegen unsere christlichen Brüder und Schwestern geworfen. Denn wir glauben, dass der Geist des Kyrios schon mächtig am Wirken ist, indem er die alten Formen durchdringt, mit einem neuen Geist erfüllt und so den Leib Christi verwandelt. Die Kirche der vergangenen zweitausend Jahre war dieser Leib vor seiner Kreuzigung in der Neuzeit und vor seiner Auferstehung im Zuge der Wiederkunft Christi. Die Geistkirche wird der Auferstehungsleib sein und die Einheit der Kirche erwirken. Die Entdeckung oder besser Wiederentdeckung des geistigen Sinnes wird die Kir-

⁷⁰ W. Joest, Dogmatik 1996, Band 2, Seite 556.

⁷¹ W. Joest, Dogmatik 1996, Band 2, Seite 523.

⁷² Hildebrand (Gregor VII.) befahl den Bewohnern Böhmens, die Bibel nicht zu lesen. Innozenz III. verbot den Menschen, die Bibel in ihrer eigenen Sprache zu lesen. Gregor IX. verbot Laien den Besitz einer Bibel und unterband Übersetzungen. Übersetzungen unter Albigensern und Waldensern wurden verbrannt, und Menschen, die solche Übersetzungen besaßen, wurden ebenfalls verbrannt. Paul IV. verbot den Besitz von Übersetzungen, die von der Inquisition nicht genehmigt worden waren. Die Jesuiten brachten Klemens XI. dazu, die Bibellektüre von Laien zu verdammen. Leo XII., Pius VIII. Gregor XVI. und Pius IX. verdammen allesamt die Bibelgesellschaften.

che verklären, denn als »creatura verbi« entspricht ihre Beschaffenheit genau derjenigen der Sinnerfassung des Wortes. Wo der Geist zum Durchbruch gelangt, das ist da ist Versöhnung und da ist Einheit die zwanglose Folge.

22.11.2006