

FRIEDEMANN STENDEL (Halle)

Kant – „Zwillingsbruder“ Swedenborgs?

Das Problem

Der Ostberliner Aufbau-Verlag eröffnete 1954 eine Philosophische Bücherei, die für geringe Kosten ein philosophisches *curriculum* für das Staatsvolk des „Arbeiter-und-Bauernstaates“ breit zugänglich machen sollte. Der erste Band enthielt Immanuel Kants *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Das Vorwort stellte Kants Auseinandersetzung mit Swedenborg in den ideologischen Kontext der teleologischen Geschichtsschreibung des Marxismus-Leninismus, indem es formulierte, mit den *Träumen* habe sich die deutsche Aufklärung nicht nur der „offene[n] Dunkelmännerei“ entledigt, sie habe sich auch daran gemacht, mit ihren theologischen Resten „ins Gericht zu gehen“.¹ Davon abgesehen, dass sich diese Behauptung weder für Kant noch für die deutsche Aufklärung insgesamt halten lässt, sondern hier das Telos der marxistisch-leninistischen Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts in Kant eingetragen wird, bietet der Blick auf den Kontext von 1954 die entscheidende Erklärung dafür, dass ausgerechnet die *Träume* als Eröffnungsbändchen der Philosophischen Bücherei ausgewählt worden sind. 1954 befindet sich die SED auf dem Höhepunkt ihres Kirchenkampfes: Tausende von christlichen Schülern und Studenten werden relegiert und exmatrikuliert, kirchliche Gebäude und Devisen beschlagnahmt, die Jugendweihe wird eingeführt, die Schließung der Theologischen Fakultäten liegt in der Luft – alles mit dem Ziel, der marxistischen Doktrin unter die Arme zu greifen, dass Kirche und (Aber-) Glaube in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft als Rudimente des Kleinbürgertums keinen Platz mehr hätten und man diese Entwicklung nur zu beschleunigen brauche.² Dass ausgerechnet Kant als historischer Vorläufer für diese klassenkämpferische Ideologie herzuhalten hatte, ist ein Zeichen für die Instrumentalisierung jedweder geschichtlichen Tradition zur Fundamentierung eines Herrschaftsanspruchs – eine überdies höchst erfolgreiche Strategie: Bis heute ist in der ostdeutschen Bevölkerung die Ansicht weit verbreitet, dass die Aufklärung Reli-

¹ Bassenge, Friedrich, Einleitung zu: Kant, Immanuel, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Berlin (Ost) 1954, S. 9.

² Vgl. Ueberschär, Ellen, *Junge Gemeinde im Konflikt*. Evangelische Jugendarbeit in SBZ und DDR 1945 – 1961. Stuttgart 2003; Stengel, Friedemann, Die Theologischen Fakultäten in der DDR im Umfeld des 17. Juni 1953, in: Greschat, Martin / Kaiser, Jochen-Christoph (Hg.), *Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953*. Stuttgart 2003, S. 173–215; Ders., *Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71*. Leipzig 1998.

gion, Kirche und Glaube abgeschafft, ja gleichsam wissenschaftlich widerlegt habe. Dieses Beispiel soll genannt werden, um zu zeigen, wie tiefgreifend sich der Interpretationszweck mit dem Inhalt einer Schrift zu überlagern vermag.

Der etwas provozierende Titel „Kant – ‚Zwillingsbruder‘ Swedenborgs“ bezieht sich auf eine Lesart des Verhältnisses zwischen dem Königsberger und dem Stockholmer, die auf Hartmut Böhme und Gernot Böhme³ zurückgeht. Sie führt gewissermaßen die von Gregory Johnson als „überlieferte Sicht“ (*received view*)⁴ bezeichnete Interpretation der *Träume* in der Kant- und gleichermaßen auch in der Swedenborgforschung auf einer anderen Ebene fort: Kant habe in den *Träumen* mit Swedenborgs Lehre insgesamt abgerechnet und seitdem gebe es keinerlei Spuren Swedenborgs mehr in seinem Werk. Für den deutschen Raum ist etwa die Interpretation der *Träume* durch Julius Ebbinghaus für diese Sichtweise signifikant: Wenn man Swedenborg und seinen Bericht über das lese, „was er im Jenseits alles erblickt haben will“, dann sei es „schwerlich möglich, anders zu reagieren, als Kant wirklich reagiert hat“. Swedenborgs Schilderungen seien nichts anderes als eine „Herabschraubung dantaesker Visionen auf das Niveau von Jahrmarktströdel“.⁵ Hartmut Böhme und Gernot Böhme behandeln den Fall hingegen exemplarisch: Kants Umgang mit Swedenborg zeige die Verdrängungsmechanismen der Aufklärung, die nicht nur die Geisterseherei Swedenborgs als ihr Dunkles, sondern parallel zu ihr auch Phantasie und Einbildungskraft, das Verhältnis zum Körper und zur Natur und die Sexualität rationalisiert und verdrängt habe. Ich greife diese Behauptung bewusst auf und werde die These aufstellen, dass es irreführend ist, wie Böhme/Böhme von Swedenborg als einem „dunklen“, unbekanntem und gleichsam ‚entbruderten‘ Zwilling zu sprechen, sondern dass Kants ambivalente Auseinandersetzung mit Swedenborg umgekehrt Folgen für seine eigene Philosophie hatte und zu unübersehbaren Transformationen swedenborgischer Systemelemente in Kants Werk geführt hat.

Nur einzelne Ansätze stellen die Sicht eines scharfen Bruchs in den *Träumen* in Frage und gelangen über eine erneute dekonstruierende Lektüre zu einem differenzierteren Verständnis des Textes.⁶ Es gilt also, wenigstens zwei einseitigen und in-

³ Vgl. Böhme, Hartmut / Böhme, Gernot, *Das Andere der Vernunft*. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt/M. 1983, besonders S. 250–261.

⁴ Vgl. Johnson, Gregory R., *A Commentary on Kant's Dreams of a Spirit-Seer*. Diss. phil. Washington: The Catholic University of America 2001.

⁵ Vgl. Ebbinghaus, Julius: Kant und Swedenborg, in: Ders., *Gesammelte Schriften*/ hg. von Harriolf Oberer und Georg Geismann. Bd. 3: Interpretation und Kritik. Schriften zur Theoretischen Philosophie und zur Philosophiegeschichte 1924–1972. Bonn 1990, S. 115f.

⁶ Vgl. vor allem Johnson, Gregory R. / Magee, Glenn Alexander (Hg.), *Kant on Swedenborg. Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*. West Chester 2002, und Johnson, *Commentary*, (wie Anm. 4); Ders.: Kant on Swedenborg in the Lectures on Metaphysics, in: *Studia Swedenborgiana* 10 (1996), S. 1–38; 11 (1997), S. 11–39; Ders., Swedenborg's Positive Influence on the Development of Kant's Mature Moral Philosophy, in: McNeilly, Stephen (Hg.), *On the True Philosopher and the True Philosophy*. Essays on Swedenborg. London 2003, S. 21–38.

teressegeleiteten Interpretationen der *Träume* auszuweichen: dem „Fluch der Lächerlichkeit“, mit dem Kant gleichsam ein „Todesurteil“ über Swedenborg ausgesprochen habe,⁷ und den parapsychologischen Lesarten vor allem seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts,⁸ die Kant okkulte oder mystische Tendenzen insgesamt unterschieben wollten, um dem zeitgenössischen Materialismus einen autoritätsgestützten Beweis für die Existenz von Seele und Geist entgegenzuhalten – eine Bewegung, die im Neukantianismus etwa bei Hermann Cohen mit dazu beitrug, als Gegenreaktion das gesamte Postulatenkapitel als „bedenklich und anstößig“ und als „Interessen-Annahmen“ aus der Kantischen Moralphilosophie zu entfernen, um eine reine Pflichtethik zu konstruieren.⁹ Wenn die literarische Begegnung Kants mit Swedenborg aber zu der Diagnose führt, dass sich in den *Träumen* mit der von Rousseau angeregten sittlichen Gesinnung und dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an die Existenz Gottes die „Keimzelle“ der Postulatenlehre und die erste Formulierung der kritischen Ethik befindet,¹⁰ dann ist es unumgänglich, die „überlieferte Sicht“ als Konstrukt des Diskurses um Kant seit dem 19. Jahrhundert¹¹ anzusehen und sie erneut zu überprüfen.

⁷ Vgl. Benz, Ernst, Immanuel Swedenborg als geistiger Wegbahner des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 19 (1941), S. 2, 12.

⁸ Prel, Carl du (Hg.), *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie*. Mit einer Einleitung „Kants mystische Weltanschauung“. Pforzheim 1964 [Leipzig 1889]. Der Band enthält neben dem ausführlichen Vorwort du Prels die separate Veröffentlichung der rationalen Psychologie aus der Metaphysik-Vorlesung L₁ (AA XXVIII/1, S. 193–350). Zur Auseinandersetzung um parapsychologische oder spiritistische Deutungen des Verhältnisses zwischen Kant und Swedenborg gehören: Bormann, Walter, *Kantsche Ethik und Okkultismus*, in: *Beiträge zur Grenzwissenschaft*. Ihrem Ehrenpräsidenten Dr. Carl Freiherr du Prel gewidmet von der „Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie“ in München. Jena 1899, S. 107–139; Hoffmann, Richard Adolf, *Kant und Swedenborg*. Wiesbaden 1909; Zimmermann, Robert, *Kant und der Spiritismus*. Wien 1879. Zu du Prel vgl. Sawicki, Diethard, *Leben mit den Toten*. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900. Paderborn u.a. 2002, S. 306f., 334, 348.

⁹ Sala, Giovanni B., *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar. Darmstadt 2004, S. 354f.

¹⁰ Vgl. Schmucker, Josef, Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistesehers, im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft, in: Heidemann, Ingeborg / Ritzel, Wolfgang (Hg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981*. Berlin / New York 1981, S. 20. Rousseaus Einfluss dürfte auch dann durch Swedenborg zu ergänzen sein, wenn man Johnson / Magee nicht folgt, die die These vertreten, Kant habe Rousseau (und andere) natürlich schon vor seiner Lektüre Swedenborgs gekannt, ihn aber erst danach zu einer Synthese mit der Lehre Swedenborgs genutzt, vgl. Johnson / Magee, (wie Anm. 6), S. XX. Zu Rousseaus Einfluss auf Kant vgl. auch Zammito, John H., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago / London 2002, S. 91–99, 113–120, 125–128.

¹¹ Nach Johnson / Magee geht die „überlieferte Sicht“ auf den Kantforscher Kuno Fischer (1824–1907) zurück, vgl. Johnson / Magee, (wie Anm. 6), S. XII.

Die Ambivalenz der Träume eines Geistersehers

Es ist natürlich kaum zu übersehen, dass sich für eine abwertende, ja vernichtende Bewertung Swedenborgs durch Kant gravierende Anhaltspunkte in den *Träumen* finden. Damit ist weniger die durchgängige Bezeichnung Swedenborgs als „Schwedenberg“ gemeint, die immer wieder als abfällige Note gedeutet worden ist. Swedenborgs *Arcana coelestia* waren anonym erschienen und Johann Georg Hamann kannte bereits 1764 einen „Schwedenberg“ als Verfasser.¹² Ja selbst Friedrich Christoph Oetinger schrieb bis in die 1770er Jahre „Schwedenberg“, nachdem er viele Briefe mit ihm gewechselt hatte. Ebenso wenig lässt sich Kants Rekonstruktion der Swedenborgschen Lehre als eine „karikaturhafte Verzeichnung“ beschreiben, wie es Ernst Benz getan hat.¹³ Ganz im Gegenteil zeugt sein knappes Referat für ein intensives Studium, eine sorgfältige Rekonstruktion und für ein ernsthaftes Bemühen um eine zusammenhängende Analyse der *Arcana coelestia*.¹⁴

1. Vor allem in dem mit „Antikabbala“ überschriebenen dritten Hauptstück des ersten Teils und im zweiten Hauptstücks des zweiten Teils wendet sich Kant gegen die „Memorabilien“ in den *Arcana coelestia*, in denen Swedenborg seinen andauernden Kontakt mit den Bewohnern der Geisterwelt auf dieser Erde und auf anderen Planeten und Sternen des Alls, dort geführte Gespräche, Dispute und Visionen schildert. Es sei dem Leser nicht zu verdenken, so Kant, wenn er die Geisterseher nicht als „Halbbürger einer anderen Welt“ ansehe, sondern sie „kurz und gut als Candidaten des Hospitals“ abfertige. Und da man es „sonst nöthig fand“, einige von ihnen zu „brennen“, so sei es „jetzt genug“, sie „nur zu purgiren“.¹⁵ Sweden-

¹² Vgl. Hamann an Moses Mendelssohn, 6.11.1764, mit der Ankündigung, Kant werde die „Opera omnia eines gewissen Swedenborgs recensiren, die neun [sic!] große Quartanten betragen und in London ausgekommen sind“, in: Kant, Immanuel, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*/ textkritisch hg. und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter. Stuttgart 1976, S. 111. Moses Mendelssohn nannte Swedenborg in seiner Rezension von 1766 gar „Schredenberg“, vgl. ebd., S. 118. Zu Oetinger vgl. dessen Schreiben an den Landgrafen Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt, 15.1.1771, in: Benz, Ernst, *Swedenborg in Deutschland*. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und der Lehre Emanuel Swedenborgs. Frankfurt/M. 1947, S. 289. Die Deutung des gewissen Herrn Swedenborg, der in Stockholm ohne „Amt und Bedienung“ von seinem ziemlich ansehnlichen Vermögen lebe, als mutwillig verballhornende Namensverzerrung geht auf die anonyme Breslauer Rezension von 1786 zurück (vgl. unten S. 55f.). Der Rezensent entgegnet Kant (offenbar auch in Anspielung auf dessen Vermögen), es sei ja nicht anders, wenn jemand aus Stockholm schreibe: „...Es lebt zu Königsberg ein gewisser Herr Cont von seiner philosophischen Professur.“

¹³ Benz, *Wegbahner*, (wie Anm. 7), S. 12.

¹⁴ Vgl. Kirven, Robert H., Swedenborg and Kant Revisited. The Long Shadow of Kant's Attack and a New Response, in: Brock, Erland J. u.a. (Hg.), *Swedenborg and his Influence*. Bryn Athyn 1988, S. 114; und sogar Ebbinghaus, (wie Anm. 5), S. 115, erscheint Kants Schilderung von „großer Korrektheit“.

¹⁵ AA II, S. 348 [Hervorh. im Original]. Folgt man der These Gregory Johnsons, dass Kant in diesem Kapitel einen fiktiven „diktatorischen“ Skeptiker etwa aus der Berliner Aufklärung spotten lässt, der nicht Kants eigene Meinung repräsentiert, dann wird hier nicht Swedenborg attackiert, sondern der Skeptiker selbst, der in die Gemeinschaft der Hexenverbrenner gestellt

borg sei nach seinem eigenen Zeugnis nicht nur der „Erzgeisterseher unter allen Geistersehern“, sondern „sicherlich auch der Erzphantast unter allen Phantasten“.¹⁶ Seine Schilderungen scheinen „fanatischem Anschauen“ entsprungen zu sein, obwohl sie „gar wenig Verdacht“ erregten, gänzlich „erdichtet“ und „zum Betrüge“ angelegt worden zu sein.¹⁷ Neben der Geisterseherei sind es noch zwei Momente in Swedenborgs System, die Kant geradezu infantilisiert: Swedenborgs Vorstellung des *homo maximus* als die Gestalt des Himmel und Geisterwelt umfassenden Teils des Universums, für Kant eine „ungeheure und riesenmäßige Phantasie“ und eine „alte kindische Vorstellung“,¹⁸ und Swedenborgs allegorische Exegese, „schwärmende Auslegungen“, die Kant aber nicht konkret kritisieren will. Stattdessen verweist er auf eine negative Rezension der *Arcana* durch den Leipziger Theologen Johann August Ernesti.¹⁹

2. Der Abschnitt „Antikabbala“ macht aber noch eine weitere Front auf: die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie, die Kant vor Augen hatte und deren Extrakt ihm in der Metaphysik Alexander Gottlieb Baumgartens als Lehrbuch bei seinen Metaphysik-Vorlesungen über Jahrzehnte mehrmals in der Woche vorlag. Diese „Träumer der Vernunft“, die er den „Träumern der Empfindung“, also Swedenborg, gegenüberstellte, hätten aus „erschlichenen Begriffen“ ihr System abgeleitet. „Luftbaumeister“ wie Wolff und Crusius hätten aus „wenig Bauzeug der Erfahrung“ oder durch die „magische Kraft einiger Sprüche vom *Denklichen* und *Undenklichen* aus Nichts“ die „Ordnung der Dinge“ gezimmert.²⁰ Nicht nur gegen Swedenborg, auch gegen Leibniz, Wolff und Crusius sind die *Träume* gerichtet, nicht aber gegen die Metaphysik als solche, denn in diese verliebt zu sein, sei sein Schicksal, so Kant an anderer Stelle.²¹ Diese Beobachtung ist für die Gesamtbeurteilung der *Träume* kaum zu unterschätzen. Wenn Kant Swedenborg mit der rationalistischen Philosophie parallelisierte, dann nahm er diese Verbindung nicht willkürlich wahr, sondern erkannte Swedenborgs philosophische Wurzeln, die auch in den *Arcana coelestia* nicht zu übersehen sind.²² Wenn Swedenborg eine zentrale

wird. Der Skeptiker – nicht Kant, sondern die Popularphilosophie – versuche, das Paranormale durch einen reduktionistischen Materialismus überflüssig zu machen und seine Gegner mit fälschsprachlichen Versen zu verspotten, vgl. Johnson, *Commentary*, (wie Anm. 4), S. 207f.

¹⁶ AA II, S. 354.

¹⁷ AA II, S. 360.

¹⁸ AA II, S. 365f.

¹⁹ AA II, S. 360; vgl. Ernesti, Johann August, *Neue Theologische Bibliothek*. Bd. 1, Leipzig 1760, S. 515–527.

²⁰ AA II, S. 342 [Hervorh. im Original].

²¹ AA II, S. 367.

²² Vgl. dazu Stengel, Friedemann, Swedenborg als Rationalist, in: Neugebauer-Wölk, Monika / Rudolph, Andre (Hg.), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Tübingen 2008, S. 149–203. Auch der eingangs zitierte Friedrich Bassenge weist auf diesen Zusammenhang hin: Kant habe sich Wolff durch Swedenborg „erläutern“ lassen, und es sei „erstaunlich“, wie deutlich es Kant war, dass er sich mit seiner Lehre von der Doppelbürgerschaft des Menschen in der Nähe von „Träumen“ befand, vgl. Bassenge, (wie Anm. 1), S. 7.

Rolle bei Kants kritischer Wende zugesprochen wird, dann dürfte diese vor allem darin zu suchen sein, dass er durch die Begrenzung der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten nicht nur der Swedenborgschen Geisterseherei einen epistemologischen Riegel vorschob, sondern zugleich erkannte, dass die Grundlagen Swedenborgs in der Leibniz-Wolffschen Philosophie lagen, die er während seiner philosophischen Entwicklung einer fundamentalen Kritik unterzog.²³ Diese Verwandtschaft wird in den *Träumen* deutlich ausgesprochen.

Wenn es in der Literatur um die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Kant und Swedenborg ging, wurden gerade die abqualifizierenden Stellen aus dem Abschnitt „Antikabbala“ als Beleg dafür zitiert, dass Kant Swedenborg als wahnsinnig und unvernünftig abgetan habe. Diese Sichtweise entspricht den Ausschließungsprozeduren, die nach Michel Foucault in Diskursen wirken.²⁴ Von diesen Prozeduren ausgehend konnte Kant die Schriften des Geistersehers nicht verbieten, er musste deshalb mit der Macht seiner Feder und Autorität zwischen „wahr“ und „falsch“ unterscheiden, zwischen „vernünftig“ und „wahnsinnig“. Swedenborg fiel als das „Andere“ oder „Dunkle“ der Aufklärung durch Kants Verdikt aus den Aufklärungsdiskursen heraus und wurde aus den Rationalitätsstrukturen der Aufklärung als „wahnsinnig“ und „falsch“ verbannt. Doch würde einer solchen Interpretation zunächst ein Missverständnis des Diskursbegriffes bei Foucault entsprechen. Denn das „Falsche“, „Wahnsinnige“ und „Verbotene“ verschwindet nicht aus dem Diskurs, sondern verbleibt als, vielleicht sprachloser, Wirkfaktor weiterhin Adresse und Quelle innerhalb der Kommunikation des *einen* Diskurses. Es bleibt integriert und wird nicht in einen diskursfreien luftleeren Raum verdrängt.²⁵ Außerdem würde durch diese einseitige Anwendung der Ausschlussprozeduren auf die *Träume*

²³ Dieser Zusammenhang wird freilich nicht deutlich, wenn Swedenborg in den Kontext einer kabbalistischen oder hermetischen Tradition gestellt wird. Eine solche Tradition wird für Swedenborg nach wie vor behauptet, kann aber im Gegensatz zu seinen Wurzeln im philosophischen Rationalismus nicht bewiesen, sondern nur durch phänomenologische Vergleiche hergestellt werden. Diese Lesart, die vor allem durch den Mangel an einer Untersuchung der nachweislich von Swedenborg benutzten Quellen entsteht, liegt schon bei Martin Lamm und Ebbinghaus (wie Anm. 5), S. 113f., vor und wird bis in neueste Untersuchungen beibehalten, die zwar bemerkenswerte Hinweise liefern, aber über motivgeschichtliche und phänomenologische Indizien hinaus keine sicheren Belege vorweisen können, vgl. jetzt Røling, Bernd, Erlösung im angelischen Makrokosmos: Emanuel Swedenborg, die *Kabbala Denudata* und die schwedische Orientalistik, in: *Morgen-Glantz* 16 (2006), S. 385–457. Vgl. dazu aber Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22) und vor allem die Arbeiten von Inge Jonsson, die gegen die Behauptung der esoterischen Tradition für Swedenborg ebenfalls philosophisch-rationalistische, patristische und mittelalterlich-neuplatonische Texte als prägend nachweisen können, insbesondere Jonsson, Inge, *A Drama of Creation. Sources and Influences in Swedenborg's Worship and Love of God*. West Chester 2004.

²⁴ Vgl. Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*. 7. Aufl. Frankfurt/M. 2000, S. 11–17; Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*. Foucault als Historiker. Köln / Weimar / Wien 1998, S. 279–285.

²⁵ Bei Foucault sind die Grenzziehungen ja gerade deshalb beabsichtigt, um die Angst vor dem „großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses“ einzudämmen und sein „Wuchern“ zu bändigen. Vgl. Foucault, (wie Anm. 24), S. 33.

der Blick auf die Ambivalenz der Schrift verdeckt, die schon von den Zeitgenossen erkannt worden ist, wie noch auszuführen sein wird.

3. Auch in den *Träumen* finden sich neben den scharf verspottenden Zurückweisungen Kants Formulierungen, die entweder auf eine kritische Prüfung der Lehre Swedenborgs schließen lassen oder an seine *Arcana coelestia* positiv anknüpfen, indem sie einzelne Motive transformieren und konstruktiv modifizieren. Die Darlegungen der ersten beiden Hauptstücke des ersten „dogmatischen“ Teils enthalten Aussagen über Seele und Unsterblichkeit, in denen Swedenborgs Name nicht einmal auftaucht, die aber mit den Grundlagen seiner Lehre nahezu identisch sind. Die Seele ist in diesen beiden Kapiteln ganz in der Tradition der Leibniz-Wolffschen Philosophie nicht nur „einfache Substanz“, sie ist auch unausgedehnt und immateriell²⁶ und existiert über den Tod hinaus,²⁷ ein Gedanke, dessen Beweisbarkeit Kant in der ersten Kritik als Paralogismus abweisen würde, der aber in der Moralphilosophie und der Religionslehre im Kontext der Postulatenlehre epistemologisch umgewertet weiterbestand. In den ersten beiden Abschnitten der *Träume* kann die Seele nicht im Raum sein und demzufolge nicht an einem konkreten Ort im Körper, sondern: „wo ich empfinde, da bin ich“, nämlich im ganzen Körper und in jedem seiner Teile.²⁸ Er selbst, so gesteht Kant ausdrücklich als Autor zu, sei geneigt, „das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten“ und seine eigene Seele selbst in die „Klasse dieser Wesen“ zu versetzen.²⁹ Er betont das Geheimnisvolle der zeitweiligen Gemeinschaft des Körpers mit der Seele, warnt aber zugleich davor, aus dieser „zufällige[n] Vereinigung“ den Schluss zu ziehen, dass die Seele wieder zu ihrem Ursprung zurückkehre. Eine solche Folgerung kann nicht als stringente philosophische und erfahrungsbezogene Argumentationskette gelten und übersteigt seine „Einsicht“.³⁰ Dennoch verharret der Abschnitt bei der Doppelnatur des Menschen als Teil der natürlichen und einer geistigen Welt und führt den Terminus *mundus intelligibilis*³¹ ein. Er hält es für

so gut als demonstriert, oder es könnte leichtlich bewiesen werden, [...] daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, daß sie wechselweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfangt, deren sie sich aber als Mensch nicht bewußt ist, so lange alles wohl steht.³²

Diese „immaterielle Welt“ könne als ein „vor sich bestehendes Ganze“ betrachtet werden, dessen „Theile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen“ und dem alle geschaffenen Intelligenzen angehören.³³ In

²⁶ AA II, S. 322–324.

²⁷ AA II, S. 336.

²⁸ AA II, S. 325 [Hervorh. im Original].

²⁹ AA II, S. 327.

³⁰ AA II, S. 328.

³¹ AA II, S. 329.

³² AA II, S. 333.

³³ AA II, S. 330 [Hervorh. im Original].

diesem Zusammenhang findet sich auch ein Umriss des späteren moralisch-teleologischen Unsterblichkeitsbeweises, der hier mit der auch von Swedenborg vertretenen Eschatologie verbunden wird: Die Moralität der Handlungen könne im leiblichen Leben niemals eine „vollständige Wirkung“ haben, „wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen“.³⁴ In einer Anmerkung wird die Verortung des Himmels im „Weltraume“ oder auf anderen Planeten als Wahn zurückgewiesen. Demgegenüber wird genau wie bei Swedenborg der Himmel als Geisterwelt bestimmt, die nicht räumlich lokalisierbar sei, sondern in „geistigen Verknüpfungen“ bestehe.³⁵ Ende die Verbindung der Seele mit dem Körper, so bleibe die „Gemeinschaft“ übrig, in der die Seele bereits jetzt mit den „geistigen Naturen“ stehe, und sie werde nun „zum „klaren Anschauen eröffnet“.³⁶ Die Kontinuität zwischen Geisterwelt und natürlicher Welt beziehe sich, so wird differenziert, selbstverständlich nicht auf die Person, sondern auf das Subjekt, denn die Seele steht ja in Verbindung mit dem Körper und gewinnt dadurch ihre Individualität. Die Einflüsse der Geisterwelt gingen in das menschliche Bewusstsein nicht direkt über, sondern passten sich nach dem „Gesetz der vergesellschafteten Begriffe“ den Sinnen und der Sprache an.³⁷

Es ist bemerkenswert, dass Kant sich in dem Abschnitt der *Träume*, der sich explizit auf das „Zeugnis“ Swedenborgs selbst bezieht, dessen Ähnlichkeit mit seiner eigenen „philosophischen Hirngeburt“ eingesteht, obwohl es „verzweifelt mißgeschaffen und albern aussieht“. Eben aus diesem Grund verstehe er „keinen Spaß“, was „solche Vergleichenen anlangt“.³⁸

4. Die entscheidende Differenz Kants zu Swedenborg wird jedoch hier wie auch in den beiden Anfangskapiteln der *Träume* deutlich, die in Grundzügen Swedenborgs Modell enthalten: Eine Anschauung der „andern Welt“ kann nur erlangt werden, „indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat“.³⁹ Und am Ende des gesamten ersten „dogmatischen“ Teils kommt Kant trotz der in dem Abschnitt „Antikabbala“ enthaltenen Qualifizierungen Swedenborgs als „Kandidat des Hospitals“ eher zu einem „non liquet“: Die geistige Natur als das Prinzip des Lebens könne nicht positiv gedacht werden, weil hierzu die „Data“ fehlten. Daher müsse man sich mit „Verneinungen“ behelfen. Deshalb geht Kant die „ganze Materie von Geistern [...] künftig nichts mehr an“.⁴⁰ Es wird auch dort, wo Kants Darlegungen Swedenborgs Lehre am nächsten kommen, nicht unterlassen, auf die unüberwindbare epistemologische Distanz zu verweisen.

³⁴ AA II, S. 336.

³⁵ AA II, S. 332.

³⁶ AA II, S. 332.

³⁷ AA II, S. 337–339.

³⁸ AA II, S. 359.

³⁹ AA II, S. 341 [Hervorh. im Original].

⁴⁰ AA II, S. 352.

5. Bereits im zweiten Hauptstück des ersten Teils verknüpft Kant die Geisterwelt, zu der alle geschaffenen Intelligenzen gehören, mit dem „allgemeinen menschlichen Verstande“, der dem „Ganzen denkender Wesen eine Art von Vernunftseinheit“ verschafft, mit einem Prinzip also, das sich nicht in der Natur und im Körper befindet. Aus ihm leiten sich aber die „Regel des allgemeinen Willens“, die moralische Einheit „aller denkenden Naturen“, die Regeln der Sittlichkeit und die „sittlichen Antriebe“ ab, die zu den „mächtigsten“ Kräften gehören, „die das menschliche Herz bewegen“, aber „außerhalb demselben“ liegen. Der Privatwille und der allgemeine Wille, „d.i. der Einheit des Ganzen der Geisterwelt“, sind miteinander verknüpft.⁴¹

6. Am Ende der Schrift gelangt Kant zu einer Neudefinition der Metaphysik, die fortan als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“⁴² zu gelten hat und die er mit Hilfe der „durch Erfahrung gereifte[n] Vernunft“⁴³ vor unnützen Spekulationen ebenso wie vor der Geisterseherei schützen müsse. Für pneumatische Gesetze unabhängig von der Verbindung mit dem Körper gibt es keine empirischen Beweise und für deren Beschreibung keine der „Naturwissenschaft“ analoge Verfahren – eine Hypothese, die im Schlusswort der zweiten Kritik modifiziert und nunmehr als erfüllt angesehen wird.⁴⁴ Es kommt auf die Moral an, auf Handlungen, die nicht um der Belohnung in einer anderen Welt wil-

⁴¹ AA II, S. 334f. Giovanni Sala hat darauf aufmerksam gemacht, dass Kant in Abschnitt I.2 der *Träume* die Gemeinschaft der Seelen mit den immateriellen Naturen der Geisterwelt zwar nicht beweisen, wohl aber „plausibel machen“ wolle. Wenn er [in I.3 – Antikabbala] die metaphysische Begründung des Sittengesetzes ablehne, hebe er alle Spekulationen über die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zwar auf, nicht aber „das Faktum des Gesetzes als Gesetz des allgemeinen Willens“, die beide – so wäre Sala zu ergänzen – aus der Geisterwelt abgeleitet sind. Dadurch wird das Gesetz als bloßer Formalismus und als Verpflichtung der Übereinstimmung des Privatwillens mit dem allgemeinen Willen begründet. Vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 44.

⁴² AA II, S. 368 [Hervorh. im Original].

⁴³ AA II, S. 369.

⁴⁴ Von der Einsicht in den „Weltbau“ durch mathematisch-physikalische Gesetze ist zu hoffen, dass sie „niemals“ zurückgehen wird. „Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätlich sein und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben.“ Die Beispiele der „moralisch-urteilenden Vernunft“ können zwar nicht mathematisch, aber durch ein „der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen“ zergliedert werden, wodurch „Beides rein [...] und mit Gewißheit erkennbar“ werde. Diese „Wissenschaft (kritisch untersucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt [...]“, vgl. AA V, S. 163. Ich verstehe Kants Verfahren in Analogie zu den pneumatischen Gesetzen, die er in den *Träumen* (AA II, S. 335) entsprechend der Newtonschen Gravitation als eine gesetzmäßige Wechselwirkung zwischen allgemeinem Willen und Privatwillen, die durch die Einheit der immateriellen Welt gewährleistet ist und durch die Moralität der Handlungen in der Geisterwelt nach „pneumatischen Gesetzen“ zum Ziel gelangt. Im Brief an Mendelssohn bezeichnete er diese Analogie zwischen dem pneumatischen und dem Gravitationsgesetz nicht als seine eigene Meinung, sondern als philosophische Erdichtung, vgl. Malter, (wie Anm. 12), S. 117. Am Ende der KpV wendet Kant allerdings den Anspruch eines dem „naturwissenschaftlichen“ Bereich analogen Verfahren explizit auf die „Behandlung der moralischen Anlagen“ an, wobei die immaterielle Welt als Bedingung für die Übereinstimmung zwischen Privatwillen und allgemeinem Willen selbst natürlich nicht Untersuchungsgegenstand ist.

len begangen werden, sondern „an sich selbst gut und tugendhaft“⁴⁵ sind. Es erscheint wie ein Vorgriff auf seine Moralphilosophie, wenn Kant deutlich macht, dass nicht wegen eines – wenn auch künftigen – Lohns gehandelt werden soll. Die Handlung muss als Handlung gut sein, und sie muss autonom geschehen. Sie wäre aber gewissermaßen heteronom, wenn man „die Maschinen an eine andere Welt“ ansetzen würde, denn dann wäre sie determiniert. Ist es aber nicht so, wendet Kant ein, dass das menschliche Herz selbst „unmittelbare sittliche Vorschriften“ enthält und – so könnte man ergänzen – dadurch die Fähigkeit zur Autonomie aus sich selbst heraus besitzt? Die Geisterseherei wie auch die Geisterwelt werden nicht nur epistemologisch durch das „unter den meisten Menschen einstimmige Gesetz der Empfindung“⁴⁶ abgeschnitten, Kant kennt bereits in den *Träumen* zwei später ausgebaut moralphilosophische Argumente: die Autonomie und das moralische Gesetz als alleinige Triebfeder.

Diese ambivalenten Aussagen der *Träume*, die zwischen Anlehnung, scharfer Zurückweisung und Transformation, zwischen Satire und gleichsam psychiatrischer Diagnose changieren, sind nicht benannt worden, um eine stringente und konsistente Interpretation der Schrift im Hinblick auf die ‚eigentliche‘ Intention und den ‚wahren‘ Inhalt zu liefern. Es dürfte schwer sein, eine ‚eindeutige‘ Deutung der *Träume* vorzulegen, die durch eine plausible Harmonisierung oder Auflösung der verbalen und strukturellen Widersprüche zu einem einheitlichen Bild mit einer eindeutigen Gesamtaussage führen würde. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass sich die Ambivalenz der einzelnen Kapitel auch stilistisch niederschlägt. Ironische Referate und Spott gegenüber dem Geisterseher und der rationalistischen Philosophie wechseln mit konjunktivischen Erwägungen, mit persönlichen Positionierungen durch in die 1. Person gesetzte Indikative und mit kräftigen Zurückweisungen, deren Objekte sich aus dem Textfluss nicht mehr ohne weiteres erschließen. Die Absichten Kants bleiben durch ein solches Vorgehen an vielen Stellen verdeckt, vor allem da, wo die konkreten Gegner im Dunkeln bleiben. Es wird oftmals nicht deutlich, welche Abschnitte miteinander korrespondieren oder ob Kant gar mehrere Personen sprechen lässt.⁴⁷ Auch wenn der moralisch-pragmatische Schluss, das

⁴⁵ AA II, S. 372.

⁴⁶ AA II, S. 371f.

⁴⁷ Die These, dass Kant in den *Träumen* einen (selbst-) ironischen und apologetischen Metaphysiker (in den Teilen I.1 und I.2), dann einen aufgeklärten, materialistischen Skeptiker in der Manier der zeitgenössischen Popularphilosophie (I.3) sprechen lasse, um am Ende dieses Dialogs der Einwände gegen Swedenborg in Gestalt eines pragmatisch-vernünftigen Metaphysikers (II.3) mit eigener Stimme aufzutreten, hat Gregory Johnson in seiner Dissertation eindrücklich dargelegt, vgl. Johnson, *Commentary*, (wie Anm. 4), S. 86–89. In Analogie zu Rousseaus *Emile* vertrete der ironische Metaphysiker eine dualistische, theistische und von Swedenborg abgeleitete Weltsicht als These, der Skeptiker setze einen epikureischen Materialismus dagegen, und der pragmatische Metaphysiker (aus II.3), der die Vorstellungen des ironischen Metaphysikers gelten lasse und die Kritik des Skeptikers billige, rekonstruiere dann die Metaphysik Swedenborgs auf der Grundlage der praktischen Vernunft neu. Vgl. ebd., S. 217. Mit dieser These befindet sich Johnson wenigstens in der Nähe zu einigen zeitgenössischen Rezensionen

dritte Hauptstück des zweiten Teils, als das eigene abschließende Wort Kants angesehen wird, kann die Gesamtintention mit Blick auf die vorhergehenden, sich teilweise stark widersprechenden Abschnitte nicht hinreichend begründet werden.

Die ersten Leser der *Träume*

Wenn es aus den beschriebenen Gründen kaum möglich ist, eine eindeutige Autorintention aus den *Träumen* abzuleiten, könnte es weiterführend sein, die Reaktionen der Zeitgenossen Kants auf die Schrift zu untersuchen. Und diese sind nichts anderes als auffällig – auffällig wegen ihrer eigenen Unklarheit über die Intention des Textes im Hinblick auf die Ambivalenz der Schrift, und auffällig, weil sie keinesfalls mit der modernen Lesart eines radikalen Bruchs oder gar einer „Hinrichtung der Swedenborgschen Lehre“⁴⁸ in den *Träumen* konform gehen.

1. Nur eine einzige Stellungnahme Kants selbst zu den *Träumen* liegt vor. Moses Mendelssohn, dem Kant die Schrift zugeschickt hatte,⁴⁹ hatte offenbar sein „Befremden“ über Kants Umgang mit der Metaphysik geäußert,⁵⁰ so dass Kant ihm ein Entschuldigungsschreiben zukommen ließ und ihm darin seine Motive zu erklären versuchte.⁵¹ Er bat um Verzeihung angesichts der unordentlichen Form des Textes, betonte aber vor allem, dass es ihm natürlich nicht darum gegangen sei, die Metaphysik an sich für „gering oder entbehrlich“ zu erachten, sondern nur bestimmte Auswüchse eines verderbten Kopfes, der eines „catarticon“ bedürfe. Es sei ihm bei aller Skepsis vor allem um die „Anwendung“ der Metaphysik und um die Frage nach der Präsenz der Seele in den Körpern gegangen, die ohne Erfahrung nicht zu klären sei.

Kants Schreiben brachte für Mendelssohn indes keine befriedigende Klärung, denn dieser zeigte sich 1767 in seiner kurzen Rezension unsicher darüber, ob Kant mit den *Träumen* denn nun die Metaphysik „lächerlich“ oder die „Geistersehery“ glaubhaft machen wollte. Der „scherzende Tiefsinn“, mit dem Kant das Werk abgefasst habe, lasse den Leser in dieser Beurteilung „zuweilen in Zweifel“.⁵² Dennoch enthalte es den „Saamen zu wichtigen Betrachtungen“, neue Gedanken über

und könnte von hier aus gestützt werden, sein Ansatz ist aber deutlich von der Suche nach der Autorintention bestimmt. Der neueste Erklärungsversuch der *Träume* verfolgt noch intensiver das Ziel, unabhängig vom Diskursfeld die ursprüngliche Intention herauszuarbeiten, vgl. Balke, Friedrich, Wahnsinn der Anschauung. Kants Träume eines Geistersehers und ihr diskursives Apriori, in: Baßler, Moritz / Gruber, Bettina / Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.), *Gesperster: Erscheinungen – Medien – Theorien*. Würzburg 2005, S. 297–313.

⁴⁸ Vgl. Benz, *Wegbahner*, (wie Anm. 7), S. 13.

⁴⁹ Vgl. Kant an Mendelssohn, 7.2.1766, in: Malter, (wie Anm. 12), S. 111f.; AA X, S. 67f.

⁵⁰ Der Brief ist nicht erhalten, Kant bezieht sich aber in seinem Antwortschreiben unmittelbar darauf. Der Ausdruck „Befremden“ entstammt Kants Schreiben.

⁵¹ Vgl. Kant an Mendelssohn, 8.4.1766, in: Malter, (wie Anm. 12), S. 112–117; AA X, S. 69–73.

⁵² Mendelssohn, Moses, Rezension, in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Bd. 4, 2. Stück. Berlin / Stettin 1767, S. 281; abgedruckt bei: Malter (wie Anm. 12), S. 118.

die Natur der Seele und „Einwürfe“ gegen „die bekannten Systeme“, die einer ernsthaften „Ausführung“ würdig seien. Es war Mendelssohn also durchaus nicht klar, welches Ziel Kant verfolgte oder ob er etwa verschiedene Personen in den *Träumen* sprechen ließ.

2. Dies traf auch auf Johann Georg Heinrich Feder zu, der sich nicht sicher war, ob die Schrift „im Ernste, oder zum Scherze“ geschrieben worden sei; wenigstens sei „beides fast immer beysammen“.⁵³ Offenbar mache der Verfasser von der Metaphysik nicht „Profession“, sei aber „ein eben so sinnreicher Philosoph, als ein witziger Spötter“. Und: auf Feder wirkte Kants Geständnis, dass Swedenborgs Lehre seiner eigenen „Hirngeburt so ungemein ähnlich“ sei und dass er gerade deshalb keinen Spaß verstehe,⁵⁴ offenbar so stark, dass er Kants scharfsinnigen Tadel Swedenborgs im Widerspruch dazu sah, dass Kant „durch ihn erst ein kleines System sich gebauet hätte, wo er nachher erweitern, ändern, abbrechen und zubauen konnte, wo sein weiteres Forschen es für gut befand“. Der Spott, den Kant über Swedenborg ausgoss, stand also in Feders Augen im Gegensatz zu der Ähnlichkeit beider Systeme.

3. Dieser Ähnlichkeiten zwischen Kant und Swedenborg war sich der wohl beste Kenner Swedenborgs im deutschen Raum ebenfalls bewusst: Friedrich Christoph Oetinger⁵⁵ schrieb an Swedenborg, die *Träume*, deren Verfasser er zunächst nicht kannte, würden ihn „gerade so viel durch Lobreden“ erheben, wie sie ihn, „um nicht fanatisch zu scheinen, durch Beschuldigungen“ erniedrigten.⁵⁶ Diese Ambivalenz stellte Oetinger ausdrücklich in Analogie zu den Spöttern, die ihn selbst wegen seiner Sympathie für Swedenborg als „Fanatiker“ bezeichnet hatten. Denen habe er oft die Frage entgegengehalten, ob es denn möglich sei, dass aus dem Philosophen Swedenborg, der in „geometrischer Weise nach der Art Wolffs“ die Dinge messe und beurteile, plötzlich ein „törichter Mensch“ werden könne, der „von den geordneten Regeln des Denkens abgekommen“ sei, aber dennoch 22 Jahre lang „über den Zustand nach dem Tod sieht und hört“, und das in „Überein-

⁵³ Feder, Johann Georg Heinrich, Rezension, in: *Compendium Historiae Litterariae novissimae Oder Erlangische gelehrte Anmerkungen und Nachrichten* 21 (1766), S. 308f.; abgedruckt bei Malter, (wie Anm. 12), S. 125–127.

⁵⁴ Vgl. AA II, S. 359.

⁵⁵ Oetinger gehörte zu den ersten prominenten Übersetzern Swedenborgs im deutschsprachigen Raum und stand mit Swedenborg auch persönlich im Kontakt. Vgl. Gutekunst, Eberhard, „Spötter, die mich um Ihrer willen für einen Fanatiker ausrufen“: Swedenborg und Friedrich Christoph Oetinger, in: Zwink, Eberhard (Hg.), *Emanuel Swedenborg 1688 – 1772*. Naturforscher und Kundiger der Überwelt. Stuttgart 1988, S. 77–81; Heinrichs, Michael, *Emanuel Swedenborg in Deutschland*. Eine kritische Darstellung der Rezeption des schwedischen Visionärs im 18. und 19. Jahrhundert. Frankfurt/M. u.a. 1979, S. 91–114; Hanegraaff, Wouter J., *Swedenborg, Oetinger, Kant*. Three Perspectives on the Secrets of Heaven. West Chester 2007, S. 67–85.

⁵⁶ Oetinger an Swedenborg, 4.12.1766, in: Acton, Alfred (Hg.), *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*. Bryn Athyn 1955, Bd. 2, S. 628–630; Übers. nach dem Auszug bei Malter, (wie Anm. 12), S. 127f.

stimmung“ mit bestimmten Schriftstellen und dem „System“. „Vernünftiges“ Philosophieren, Seherei und Prophetie schlossen sich für Oetinger nicht aus, sondern bildeten eine stimmige Einheit. Die *Träume* Kants, um dessen Verfasserschaft Oetinger zunächst nicht wusste, stellten in seinen Augen lediglich ein Beispiel für die interpretatorische Unsicherheit bei der Beurteilung der *Arcana coelestia* Swedenborgs dar, wenn sie zugleich lobredeten, beschuldigten und erniedrigten. Schließlich enthielten die *Träume*, so Oetinger in einer Schrift, die er zur Klarstellung seiner mittlerweile kritischen Haltung gegenüber Swedenborg verfasste,⁵⁷ Swedenborgs „ganze Lehre mit dem Idealismus vermischt“: „nemlich alle Menschen stehen in gleich inniger Verbindung mit der Geisterwelt, nur sie empfinden es nicht, weil sie zu grob sind“. Oetinger skizzierte im Anschluss vor allem die Verbindung der Menschen mit der Geisterwelt bei Swedenborg näher, nicht ohne sich von Swedenborgs exegetischer Methode, seiner Eschatologie und von seiner *homo-maximus*-Figur zu distanzieren – in diesen Punkten stimmte er übrigens genau mit der Kritik Kants überein.⁵⁸ Eine eindeutige Distanzierung der *Träume* von Swedenborgs System insgesamt konnte er aber nicht erkennen. Oetingers Beurteilung der Schrift als ambivalent nicht nur (wie Ernst Benz) für eine „höchst seltsame Charakteristik“ zu halten, sondern auch noch ihre Nähe zur „Wirklichkeit“ anzuzweifeln, verhindert nicht nur die historische Einordnung der Sichtweise Oetingers, sondern ‚berichtigt‘ durch ein modernes Vorverständnis der *Träume* deren Rezeptionsgeschichte!⁵⁹

Oetinger geriet wegen seiner aktiven Rezeption und vor allem wegen seiner Übersetzungen Swedenborgs in Württemberg kirchenbehördlich unter Beschuss und verfasste mehrere Verteidigungsschriften, in denen er sein ambivalentes Verhältnis und seine partiell positive Positionierung gegenüber Swedenborg darstellte. Nach der Publikation der *Vera christiana religio* (1771), in der sich Swedenborg offen als Träger der neuen Offenbarung bezeichnete, distanzierte sich Oetinger

⁵⁷ Oetinger, Friedrich Christoph, *Höchstwichtiger Unterricht vom Hohenpriesterthum Christi, zur richtigen Beurtheilung der Nachrichten des Herrn von Schwedenborgs, in einem Gespräch nach Art des Buches Hiob, zwischen einem Mystico, Philosopho und Orthodoxo, da jedesmal ein heutiger Hiob, ein um Wahrheit willen leidender antwortet sammt einer Vorrede vom Neide der Frommen und Gelehrten*. Frankfurt/M. u.a. 1772; Auszug bei Malter, (wie Anm. 12), S. 128–130. Dem *Höchstwichtigen Unterricht* lag teilweise wörtlich eine Schutzschrift Oetingers von 1767 zugrunde, die nur handschriftlich überliefert ist. Sie ist abgedruckt in: Oetinger, Friedrich Christoph, *Sämtliche Schriften*/ hg. von Karl Chr. Eberhard Ehmann, eingel. und neu hg. von Erich Beyreuther. Stuttgart 1977, 2. Abt., Bd. 2: *Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie*, S. LI–LXX.

⁵⁸ Oetinger wandte vor allem ein, dass Swedenborgs hieroglyphische Methode dem Buchstaben-sinn der heiligen Offenbarung „besonders am Ende“ entgegenstehen könnte. Dass die „Apparenz“ des *homo maximus* mit dem Jesus-Wort Joh 17 übereinstimme („daß sie alle eines seien“), „steht dahin“. Es ist daher ganz abwegig, Oetinger undifferenziert als „Swedenborgianer“ zu bezeichnen wie Florschütz, Gottlieb, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant*. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer. Würzburg 1992, S. 100.

⁵⁹ Vgl. Benz, *Swedenborg*, (wie Anm. 12), S. 69f.

nachhaltig von Swedenborgs Person, nicht aber von seiner Lehre insgesamt.⁶⁰ Diese Distanzierung schlug sich in Oetingers letztem großen Werk, dem *Biblischen und Emblematischen Wörterbuch* (1776), äußerlich darin nieder, dass Swedenborgs Name hier kaum noch auftauchte, und wenn, dann vorwiegend im Zusammenhang mit den bereits erwähnten Kritikpunkten. Oetinger zeigte sich nach den jahrelangen Auseinandersetzungen und vor allem aufgrund der prophetischen Selbstanmaßung nicht mehr mit Swedenborg verbunden. Umso bemerkenswerter sind seine Ausführungen unter dem Stichwort „Welt, unsichtbare, Mundus intelligibilis, aorata“ im Wörterbuch.⁶¹ Neben neutestamentlichen Belegstellen aus dem Kolosserbrief (1,16) und aus dem Matthäusevangelium (19,18), die dafür sprächen, dass es den *mundus intelligibilis* geben müsse, verweist Oetinger nun auf Kant als *die* zeitgenössische Autorität.

Die immaterielle Welt, sagt das tiefdenkende Original Genie des Prof Kant in seinen *Träumen*, kan als ein vor sich bestehendes Ganze angesehen werden⁶² und man hat wohl Ursache zu bedenken, was Er p. 13–31⁶³ mit Grund behauptet. Er ist geneigt mit Malebranc überal eine Extensionem intelligibilem zu concipiren. Das ist sein Raum und Zeit, womit er die ganze neue Philosophie zu Boden wirft.⁶⁴ Wir seyn an uns selbst ein finstrer Staub. Wäre GÖttes Extensio

⁶⁰ Vgl. Gutekunst, (wie Anm. 55), S. 80; sowie Benz, Swedenborg, (wie Anm. 12).

⁶¹ Oetinger, Friedrich Christoph, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*/ hg. von Gerhard Schäfer. Berlin / New York 1999, Bd. 1, S. 405f. Diese bemerkenswerte Rezeption der *Träume* ist bei Malter nicht abgedruckt und findet sich auch sonst nicht in der Literatur zu diesem Thema. Swedenborg wird im *Wörterbuch* weder unter naturphilosophisch relevanten noch unter Stichworten erwähnt, die den postmortalen Zustand, die Seele und andere Topoi betreffen, unter denen Oetinger ihn zehn Jahre zuvor und bis 1772 differenziert rezipiert und ausführlich diskutiert hatte. Das heißt natürlich nicht, dass Elemente seiner Lehre hier nicht mehr vorhanden wären. Die Rezeption Swedenborgs durch Oetinger insgesamt muss allerdings einer separaten Studie vorbehalten bleiben.

⁶² Hierbei handelt es sich um ein wörtliches Zitat, vgl. AA II, S. 330 und oben S. 41. Dies deutet darauf hin, dass Oetinger bei der Abfassung des Wörterbuchs die *Träume* oder ein Exzerpt aus der Schrift vor sich hatte.

⁶³ Diese Seiten umfassen den Hauptteil von I.1 und die ersten drei Seiten von I.2, also genau die Abschnitte, die die stärksten Affinitäten zu Swedenborg aufweisen (vgl. oben S. 41, Punkt 3) und die Oetinger 1767 bzw. 1772 als die mit Idealismus vermischte Lehre Swedenborgs ansehen konnte. Das Zitat befindet sich auf Seite 32.

⁶⁴ Kant wird von Oetinger mehrfach als prominenter Zeuge gegen die Leibniz-Wolffsche Philosophie („die ganze neue Philosophie“) herangezogen, so etwa S. 268: „KANT, Professor in Königsberg, greift die Sache ganz anderst an in seiner *Dissertation de Mundi sensibilis atque intelligibilis forma & Principiis*. Er nimmt an einen ewigen Raum und eine ewige Zeit und heißt Wolff einen Luft-Baumeister, wie auch Crusium.“ Auch hierbei handelt es sich um ein Zitat aus den *Träumen*. „Luftbaumeister“ ist in der Verbindung mit Wolff und Crusius hapax legomenon in Kants publiziertem Werk (AA II, S. 342, vgl. oben S. 39). Die Inauguraldissertation (1770) ist wahrscheinlich die einzige Schrift Kants, die Oetinger außer den *Träumen* kannte. Er zog den vorkritischen Kant noch zweimal heran, um gegen den Raum- und Zeitbegriff der Leibniz-Wolffschen Philosophie zu argumentieren. Dabei entnahm er der *Dissertatio* (und den *Träumen*) nicht ein Verständnis von Raum und Zeit als apriorischen Größen, sondern meinte, dass Kant (wie Newton) Raum und Zeit als ewige Größen oder als „sensorium Dei“ angesehen habe, vgl. *Wörterbuch*, (wie Anm. 61), S. 48, 351. In der *Dissertatio* grenzte sich Kant allerdings sowohl von der Raumtheorie der „Engländer“ als auch von der Leibnizschen ab (AA II, S. 403f.).

intelligibilis nicht unser Eigenthum, so würden wir nichts sehen. In dieser extensione intelligibili, in diesem Raum und Zeit, als in GOtt, sehen wir alles, per continuam assistentiam, aber nicht mit leiblichen Augen, sondern als νοούμενα durch den Verstand.⁶⁵

Swedenborg, dessen Lehre Oetinger mit „Idealismus“ vermischt noch wenige Jahre zuvor in den *Träumen* erkannt hatte, taucht in diesem Kontext nicht mehr auf. Stattdessen suggeriert Oetinger nun, dass Kant seine Ausführungen unter Rückgriff auf Malebranche vorgebracht habe, wovon er in seinen ersten Reaktionen auf die *Träume* nichts erkennen ließ, obwohl er schon damals über ausgezeichnete Kenntnisse der Schriften Malebranches verfügte,⁶⁶ der allerdings auch zu den wichtigsten Autoren für Swedenborg gehörte.⁶⁷

Es ist nicht herauszufinden, wann Oetinger mittlerweile zu dem Wissen gelangte, dass Kant der Verfasser der *Träume* war.⁶⁸ Auffällig ist jedoch, dass er die Vorstellung vom *mundus intelligibilis*, die er jahrelang mit Swedenborg verbunden und in den *Träumen* bestätigt gefunden hatte, jetzt von der Person des im Zuge der theologischen und kirchenamtlichen Auseinandersetzungen obsolet gewordenen Swedenborg löste und sie an Malebranche ankoppelte. Das Entscheidende an dieser Rezeption der *Träume* durch Oetinger liegt jedoch darin, dass er Kant nun als den aktuellen Hauptzeugen für den *mundus intelligibilis* betrachtete und die auf Swedenborg basierenden Ausführungen der Teile I.1 und I.2 der *Träume* wiederum nicht für ironisierend oder distanziert, sondern für so ‚authentisch‘ hielt, dass sie für diese Zeugenschaft taugten. An dieser Stelle verschwindet Swedenborg und taucht, mit der Maske des vorkritischen Kant versehen und aus dem ‚Material‘ Malebranches rekonstruiert, wieder auf. Ebenso verschwindet auch Oetingers Erinnerung daran, dass Kant in den *Träumen* Swedenborg nicht nur gepriesen, sondern auch beschuldigt und erniedrigt hatte. Noch zehn Jahre nach den *Träumen* erschien Kant in den Augen Oetingers als Parteigänger wenn schon nicht der Person, dann aber eines gewichtigen Teils der Lehre Swedenborgs.

⁶⁵ Im Anschluss wendet Oetinger den für ihn typischen inkarnationstheologischen Ansatz in Verbindung mit Jakob Böhme und der christlichen Kabbala auf seine Raumtheorie an. Ab „er ist geneigt“ bezieht er sich nicht mehr auf die *Träume*, sondern auf die Inauguraldissertation und auf Malebranches *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (9. Meditation, § 9), vgl. Wörterbuch, (wie Anm. 61), Bd. 2, S. 290. Oetingers komplexe Rezeption Kants und Malebranches kann jedoch nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein.

⁶⁶ 1765, im Jahr vor den *Träumen*, erschien Oetingers *Der Irrdischen und Himmlischen Philosophie, Zweyter Theil, Worinnen 1. Swedenborgs. 2. Malebranche. 3. Newtons. 4. Cluvers. 5. Wolfens. 6. Ploucquets. 7. Baglius. 8. Frickers Irrdische Philosophie mit Ezechiels himmlischer Philosophie verglichen wird*. Franckfurt / Leipzig.

⁶⁷ Vgl. Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22).

⁶⁸ Möglicherweise wurde er durch eine 1767 in Greifswald erschienene Rezension darauf aufmerksam. 1771 kannte er sicher Kant als Verfasser, vgl. Oetinger, Friedrich Christoph, *Beurtheilungen der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod und der damit verbundenen Lehren des berühmten Emanuel Swedenborgs theils aus Urkunden von Stockholm theils aus sehr wichtigen Anmerkungen verschiedener Gelehrten*. o.O. 1771, S. 106, vgl. unten Anm. 84. In dem 1772 erschienen *Höchstwertigen Unterricht* nannte Oetinger Kants Namen allerdings nicht.

4. Im Umfeld Oetingers sind ähnliche Kommentare zu finden. Sein ehemaliger Vikar Philipp Matthäus Hahn etwa hielt den anonymen Verfasser der *Träume* noch deutlicher als Oetinger für einen „Anhänger“ Swedenborgs, auch wenn er wie Oetinger (und Kant) seiner Auslegungsmethode kritisch gegenüberstand.⁶⁹ Hahn fasste die *Träume* auch nicht ambivalent auf wie Oetinger, sondern meinte aufgrund seiner guten Kenntnis der Werke Swedenborgs verstehen zu können, dass die *Träume* jedem ein „Rätsel“ sein müssten, der Swedenborg nicht gelesen habe. Selbst den negativen Äußerungen Kants versuchte er einen positiven Sinn abzugewinnen. So deutete er Kants Bemerkung, die *Arcana* seien acht „Quartbände voll Unsinn“⁷⁰ so, dass ihr Inhalt eben nicht der *sensatio* entstamme, sondern dass es sich vielmehr um Visionen handele. Kant habe wohl „sagen wollen“, so notierte Hahn, dass die Systeme Wolffs, Crusius’ und Swedenborgs alle „auf eines hinaus“ laufen. Keines sei vollkommen, in jedem seien „verkehrte Phantasien“. Darum solle man aus Swedenborg das „Nötigste und Nützlichste und das Überzeugende lernen und beybehalten. Und das übrige stehen lassen“.⁷¹ Hahns Lesart entspricht einerseits ganz der Sichtweise Oetingers, der in den *Träumen* ein „Lobpreis“ Swedenborgs zu erkennen meinte. Sie geht aber auch über Oetinger hinaus, denn Hahn erblickt in den *Träumen* eine differenzierte Swedenborg-Rezeption und nicht etwa eine grundsätzliche Ambivalenz. Es ist fraglich, ob man unterstellen kann, Hahn habe vielfach nicht verstanden, nicht verstehen wollen, er habe den Sinn seiner Aussagen verändert oder „absichtlich ad bonam partem“ interpretiert.⁷² Insbesondere das zweite Hauptstück des ersten Teils der *Träume* war für Hahn, wie ja auch für Oetinger, als Plädoyer für Swedenborg so eindeutig, dass es durch die anderen Abschnitte der Schrift nicht entkräftet werden konnte, auch nicht durch den Abschnitt „Antikabbala“, der in der „überlieferten Sicht“ als vernichtender Spott verstanden wurde.⁷³

5. Oetingers Schwiegersohn, der Tübinger Theologieprofessor Heinrich Wilhelm Clemm, legte seine Position gegenüber Swedenborg im 1767 erschienenen vierten Band seiner *Vollständigen Einleitung in die Religion und in die gesammte*

⁶⁹ Hahns handschriftliche *Theologische Notizen und Exzerpte* befinden sich in der Württembergischen Landesbibliothek; die Zitate stammen aus: Stäbler, Walter, Hahn und Swedenborg, in: Zwink, (wie Anm. 55), S. 83f.

⁷⁰ AA II, S. 360.

⁷¹ Diese Interpretation stimmt auffälligerweise mit dem überein, was Johann Gottfried Herder in der *Metaphysik-Vorlesung* Kants etwa zur gleichen Zeit (zwischen 1762 und 1764) notierte: Swedenborg rede „ungereimt dreust, de statu post mortem“, aber man könne „vielleicht den Rest behalten; nicht alles ausschütten: so wie partial falsche beobachtung reinigen und den Grund des Irrtums leichter entdecken“. Denn wer „alles verwerfe“, müsse auch die „Seele oder Zustand nach dem Tode leugnen“. *Metaphysik Herder*. AA XXVIII/1, S. 114.

⁷² So Stäbler, (wie Anm. 69), S. 84.

⁷³ „Das 2te Hauptstück war das schwerste, allein ein schwerer Aufschluß zur Beurtheilung der Visionen Swedenborgs zu finden. Und ist Autor gewiß ein Anhänger Swedenborgs.“ Stäbler, (wie Anm. 69), S. 84.

Theologie ausführlich dar.⁷⁴ Clemm, der offenbar selbst zuweilen für den Verfasser der *Träume* gehalten wurde, nahm Swedenborg gegen manche Vorwürfe in der anonymen Schrift in Schutz⁷⁵ und sprach sich für ein deutlicheres *non liquet* bei der Beurteilung von Geistererscheinungen insgesamt aus.⁷⁶ Offenbar handelte es sich bei dieser mehrmals wiederholten Vorsicht Clemms um eine Replik auf diejenigen Bemerkungen in den *Träumen*, die Swedenborgs als Geisterseher für wahn-sinnig erklärten, obwohl an anderen Stellen ein „ernsthaft[es] und unentschieden[es]“ Urteil bekundet wurde.⁷⁷ Derjenige, der die *Träume* verfasst habe, „er mag auch seyn wer er will“, sei trotz mancher „allzuschmerzhaft[e] Gedanken und Ausdrücke, die wohl hätten wegbleiben können“, „kein „ungeschickter Kopf“.⁷⁸ Er teilte bei aller Sympathie für die – allerdings nicht beweisbaren – Geisterkontakte Swedenborgs die Kritik Oetingers (und Kants) an Swedenborgs Auslegungsmethode und an der fehlenden Schriftgemäßheit, vor allem in der Rechtfertigungslehre und in der Eschatologie.⁷⁹ Clemms Interesse gilt vor allem der Kritik der Lehre Swedenborgs. Der Verfasser der *Träume* wird an den erwähnten Punkten zwar verbessert, dennoch wird er für „geschickt“ gehalten. Es gibt aber keinen Hinweis darauf, dass Clemm in den *Träumen* einen deutlichen Bruch mit Swedenborg gesehen hätte, er teilt vielmehr die differenzierte Rezeption seiner Lehre im württembergischen Pietismus um Oetinger. Allerdings ist es auch unangemessen, ausgerechnet aus Clemms Äußerungen den Schluss zu ziehen, Kant sei zeitgenössisch als Fürsprecher Swedenborgs betrachtet worden.⁸⁰ Dies trifft eher auf Hahn und Oetinger zu.

⁷⁴ Auszug abgedruckt in: Malter, (wie Anm. 12), S. 130–142.

⁷⁵ So stellte er etwa richtig, dass Swedenborg sich nicht nur mit Spekulationen beschäftige – Kant hatte behauptet, er wäre ohne „Amt und Bedienung“ und lebe nur von seinem „ziemlich ansehnlichen Vermögen“ –, sondern in wichtigen schwedischen Ämtern stehe [Swedenborg war zu diesem Zeitpunkt allerdings aus seinen Ämtern bereits ausgeschieden]. Durch große Reisen sei Swedenborg gegen „Anfälle einer hypochondrischen Lebensart gesichert“. Vgl. ebd., S. 132.

⁷⁶ Vgl. ebd. S. 138, 141. Clemm nannte Gottfried Ploucquet und Elias Camerarius als Beispiele für die Möglichkeit übersinnlicher Wahrnehmungen und für Spekulationen über das postmortale Leben. Der Tübinger Philosophieprofessor Ploucquet war von Oetinger mehrfach referiert worden, um Swedenborgs Lehre zu rechtfertigen.

⁷⁷ AA II, S. 351.

⁷⁸ Vgl. Clemm, (wie Anm. 74), S. 131.

⁷⁹ Das „unvergängliche und ewig bleibende“ Wort Gottes müsse allein Richtschnur des Glaubens daran bleiben, dass Christus nach seinem Tod zu den „abgeschiedenen Geistern“ gepredigt habe. Selbst „wenn tausend Swedenborge noch aufstünden, und eben so viel Engel vom Himmel kämen“ und ein anderes Zeugnis ablegten, dürfe „ihren Nachrichten schlechterdings kein Gehör“ geschenkt werden. Geister, die etwas mitteilten, was der Schrift „zuwider“ ist, seien „gewiß keine von Gott gesandte Geister“, vgl. ebd., S. 140f.

⁸⁰ So Florschütz, (wie Anm. 58), S. 100. Es stimmt mit der differenzierten Sicht Clemms ebenfalls nicht überein, als Ergebnis pauschal festzuhalten, dass Clemm auf den ungerechten Umgang mit Swedenborg durch Kant aufmerksam gemacht habe, so Walter, Jörg, Kants Auseinandersetzung mit Swedenborg. Versuch einer Kritik, in: *Offene Tore* 1993, S. 175. Der Kern seiner Kritik an Swedenborg wird damit verfehlt.

6. Im dritten Band seiner *Aussichten in die Ewigkeit* (1773) reflektierte der mit Oetinger ebenfalls bekannte und mit dem Thema Swedenborg befasste⁸¹ Johann Caspar Lavater die Möglichkeit übersinnlicher Wahrnehmungen und verwies auf ein

Beispiel, welches Herr Kant in Königsberg – ein wol nicht schwacher Kopf – von Emanuel Swedenborg erzählt; der zu Gothenburg einen Brand zu Stockholm gesehen und einer Gesellschaft beschrieben haben soll.⁸²

Auch hier wird Kants Bericht in den *Träumen* offenbar nicht als Kritik an Swedenborg, sondern eher als tendenziell zustimmendes Referat einer Begebenheit beurteilt, die sich so zugetragen haben *soll*. Denn der Zusatz, dass Kant „ein wol nicht schwacher Kopf“ sei, spricht dafür, dass Kants Autorität für die Glaubwürdigkeit der geschilderten Begebenheit in Gothenburg in Anspruch genommen wird. Bereits 1768 hatte Lavater in einem Brief an Friedrich Wilhelm Jerusalem gegen die Lehre vom postmortalen Seelenschlaf unter anderem damit argumentiert, dass gerade die „beynahe unläugbaren historischen Beweise“ Swedenborgs dagegen sprächen, die Kant in den *Träumen* angeführt habe.⁸³ Lavater liest die *Träume* als Quelle, nicht als ironisch-distanzierten Kommentar. Damit bewegt er sich in der Nähe von Oetinger und Hahn.

7. Im Gegensatz zu den süddeutschen Lesern zeigte sich ein mit dem Kürzel „Z.“ unterzeichnender Rezensent in den *Neuen Critischen Nachrichten* aus Greifs-

⁸¹ Vgl. Benz, Ernst, Swedenborg und Lavater. Über die religiösen Grundlagen der Physiognomik, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 57 (1938), S. 153–216; Bergmann, Horst, Swedenborgs und Lavaters „Physiognomische Fragmente“, in: Zwink, (wie Anm. 55), S. 121–127; Caflisch-Schnetzler, Ursula, Lavaters Himmel und Swedenborgs Träume. Die Beziehung zwischen Johann Caspar Lavater und Emanuel Swedenborg, in: *Offene Tore* 2006, S. 171–195.

⁸² Lavater, Johann Caspar, *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe*. Bd. 2: *Aussichten in die Ewigkeit 1768–1778*/ hg. von Ursula Caflisch-Schnetzler, Zürich 2001, S. 429. Lavater kannte die *Träume* bereits 1768, denn im zweiten Band der *Aussichten* wünschte er sich, dass Kant über die Beschaffenheit der postmortalen Körper „geschrieben hätte“, fürchtete aber, dass dieser Mann mit „einem so seltenen Maasse von philosophischem Genie“ darüber „raisonnieren“ könne – und zwar aus moralischen Gründen. Denn „er hat vielleicht viele Leute gesehen, die, je mehr sie über die Zukunft philosophirten, derselben nur desto unwürdiger lebten; und das mag vielleicht die Ursache seyn, warum er mit Voltärens *Candide lieber in den Garten gehen, und Früchte pflanzen will*.“ Vgl. ebd., S. 319 [Hervorh. bei Lavater]. Der Hinweis auf Voltaire ist Schlussatz in der *Träumen*. Auch diese Stelle, die Swedenborg nicht erwähnt, zeigt, dass Lavater Kant eher als tendenziellen Befürworter des *mundus intelligibilis* und der postmortalen Existenz der Seelen betrachtete. Wenn er sich wünscht, Kant sollte trotz seiner moralischen Bedenken auch darüber schreiben, gibt er zu erkennen, dass er die entsprechenden Abschnitte in den *Träumen* als Swedenborg-Referat, aber den Gesamtkontext der *Träume* gerade nicht als einen radikalen Bruch betrachtet. Vielmehr interpretiert Lavater Kants Schweigen so, dass er einen moralischen Verfall damit verhüten wollte.

⁸³ Vgl. Lavater an Jerusalem, 22. Januar 1768, bei Weigelt, Horst, Das Verständnis vom Zwischenzustand bei Lavater. Ein Beitrag zur Eschatologie im 18. Jahrhundert, in: *Pietismus und Neuzeit* 11 (1985), S. 121f.; zitiert nach Georg Geßner, *Johann Caspar Lavaters Lebensbeschreibung*. Bd. 1 Winterthur 1802, S. 323.

wald nicht als ein Kenner der *Arcana coelestia*.⁸⁴ Wenn er in seinem Beitrag nur den ersten, dogmatischen Teil der *Träume* referierte, weil dieser den „Liebhavern der Metaphysik angenehmer seyn“ werde als der zweite, historische Teil, dann sah er hierin keinerlei Spuren von Swedenborgs Lehre. Nach Ansicht des Rezensenten hatte Kant, um dessen Verfasserschaft er wusste, die *Arcana coelestia*, die immerhin ein „ganzes hermeneutisches und theologisches System“ enthielten, überhaupt nicht behandelt. Kant habe sich lediglich mit den „auditis & visis“ beschäftigt, also mit den „Memorabilien“ aus der Geisterwelt und mit der Möglichkeit von Geistern und Geisterkontakten überhaupt, die „dem größten Theil unserer Leser bekannt sind“ und „noch leicht“ durch andere Begebenheiten ergänzt werden könnten. Die Auseinandersetzung mit Swedenborg wird demnach ausschließlich im historischen Teil der Schrift erblickt – also dort, wo sein Name auch erwähnt wird, wobei es Kant selbst überlassen werde, „die zuweilen sehr strengen und bitteren Verurtheilungen“ Swedenborgs „zu verantworten“. „Die Einfälle einer originalen Laune“, die die Lektüre aufheiterten, werden zwar erkannt, diese Wahrnehmung führt aber im Gegensatz zu Mendelssohn oder Feder nicht zu einer interpretatorischen Unsicherheit über den Zweck der Schrift.⁸⁵ Wenn der Rezensent die vier Hauptstücke des ersten Teils beschreibt, vermag er darin weder Affinitäten noch ironisierende Anlehnungen an Swedenborg zu entdecken. Vielmehr sieht er in der Zweiweltheorie, nach der die immateriellen Wesen ein großes Ganzes, eine immaterielle Welt ausmachen, nach der die Seele mit dieser und der natürlichen Welt zugleich verknüpft ist und zum „klaren Anschauen“ erst nach dem Ende ihrer Verbindung mit dem Körper gelangt, Kants eigenes Wort und keine ironisierende Persiflage Swedenborgs. Aus dieser „Geistergemeinschaft“ leitet Kant nach dem Urteil des Greifswalder Rezensenten die Vernunfteinheit der denkenden Wesen, die Gesetze von „Schuldigkeit“ und „Gütigkeit“, mithin „die moralische Einheit in der Welt aller denkenden Naturen“ ab.⁸⁶ Geisterseherei, so liest er es in dem Abschnitt „Antikabbala“, sei nichts anderes als eine krankhafte organische Störung des „*focus imaginarius*“, aber der Geisterlehre insgesamt müsse trotz ihres rein spekulativen Charakters dennoch „Glaubwürdigkeit“ zugesprochen werden, „weil sie unsere Hoffnung stärkt und mit einer [...] Neigung, künftig fortzudauern, in Sympathie steht“. Mit diesen Überlegungen befinde sich Kant „nicht gerade im Geleise herrschender Systeme“, aber seine „Vermuthungen“ führten „forschende Geister“ doch auf „neue Spuren“.⁸⁷ „Z.“ ist sich durchaus der Kluft zwischen Kant und der (von ihm gar nicht besprochenen) Geisterseherei (auch) Swedenborgs bewusst. Aber Kants Ausführungen im ersten Teil der *Träume*, die Oetinger und Hahn (als Swedenborgkennern) gerade als Indiz für Kants Anhängerschaft galten, werden nicht

⁸⁴ „Z.“: Rezension zu den *Träumen*, in: *Neue Critische Nachrichten*. Bd. 3, Greifswald 1767, S. 257–262.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 257.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 260f.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 261f.

als ironische Distanzierung von Swedenborg oder als eine Auseinandersetzung mit seiner Lehre verstanden, sondern als Kants eigene Stimme. Hier ging „Z.“ mit den Württembergern konform, auch wenn er Swedenborg aus offensichtlicher Unkenntnis der *Arcana* nicht hinter Kants Text vermuten konnte.⁸⁸ Deutlicher als sie betrachtete er die moralphilosophischen Erwägungen Kants aber als Anknüpfung an die Zweiweltentheorie des ersten Teils der *Träume*.

8. Aus ganz ähnlichen Gründen zeigte sich Johann Gottfried Herder angetan von der Schrift.⁸⁹ Denn auch er schrieb eine ganze Reihe von Äußerungen aus den Teilen I.1 und I.2, die in der „überlieferten Sicht“ als satirisch oder distanzierend verstanden wurden, Kants eigener Meinung zu, so seine Ansichten über die Wirksamkeit des Geistes im Raum bzw. der Seele im Körper,⁹⁰ die Konstruktion einer immateriellen, aus allen Intelligenzen in oder außerhalb von Körpern bestehenden Welt, die Doppelbürgerschaft der Seele, ihr künftiger Zustand in der Geisterwelt und die aus ihr abgeleitete „moralische Einheit aller denkenden Naturen“. Zu dieser Geisterwelt wollten Kant (der Verfasser) und „einige ausser- und überordentliche Genies den Schlüssel haben“.⁹¹ Herder bemerkte allerdings sehr wohl den Bruch in den *Träumen*. Der Abschnitt „Antikabbala“ schränke das vorher Gesagte wieder „völlig ein“ und nehme „einen entgegengesetzten Weg“. Ihm blieb nichts anderes übrig, als im letzten Teil (I.4 und II.3) „allgemeine Betrachtungen über die Geisterlehre und Metaphysik“ zu entdecken und auf die Züge eines Planes aufmerksam zu machen, den Kant wohl noch selber ausführen und anwenden werde. Er bemängelte, dass die Schrift nicht „gnug Einheit“ aufweise und die Beziehung zwischen den einzelnen Teilen nicht deutlich genug sei. Der Verfasser trage „die Wahrheiten von beiden Seiten vor“.⁹² Herder sah also in den *Träumen*, wenn schon nicht ausdrücklich mehrere fiktive Personen, dann doch wenigstens mehrere widersprüchliche Sichtweisen. Was er aber als Kants eigene Sprache verstand, war die Rede von einer immateriellen Welt, in der die Seelen bereits jetzt verankert sind, aus der sie moralische Einflüsse und die moralische Einheit empfangen und in die

⁸⁸ Oetinger druckte 1771 den Brief eines ungenannten „angesehenen Mannes“ aus Amsterdam [Johann Christian Cuno] ab, der sich über Swedenborg äußerte und sich auch auf die *Träume* bezog, die er „aber“ für „eine Satyre“ hielt, „mehr wider die Gelehrten überhaupt, als wider die Geisterseher insbesondere“. Oetinger kommentierte diese Bemerkung mit einem längeren Zitat aus der Greifswalder Rezension. Dadurch wird deren Nähe zur Sichtweise der Württemberger dokumentiert, denn Oetinger rückte auch jetzt nicht von seiner Bewertung der *Träume* ab. Immerhin hielt er die drei Geisterseher-Begebenheiten, die Kant in den *Träumen* kolportierte, für neutrale Erzählungen und stellte sie neben Clemms Bericht. Vgl. Oetinger, *Beurtheilungen*, (wie Anm. 68), S. 106f., 111.

⁸⁹ Vgl. Herders Rezension zu den *Träumen*, in: *Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen auf das Jahr 1766*, 18. Stück. Den 3. Merz; abgedruckt bei Malter, (wie Anm. 12), S. 118–124; sowie in: Herder, Johann Gottfried, *Sämmtliche Werke*/ hg. v. Bernhard Suphan. Bd. 1, Berlin 1877, S. 125–130.

⁹⁰ Vgl. Malter, (wie Anm. 12), S. 120f.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 122f.

⁹² Vgl. ebd., S. 123.

sie postmortal unter Beibehaltung ihres moralischen Status gänzlich und körperlos einkehren. Von einem eindeutigen Bruch mit dem gesamten Swedenborg ist hier nichts zu spüren. Da Herder die *Arcana* offenbar nicht selbst gelesen hatte,⁹³ konnte er unterhalb der Abweisung von Swedenborgs Visionen in den *Träumen* auch keine weiteren Übereinstimmungen und Modifizierungen feststellen. Immerhin riet er von einer Lektüre der *Arcana coelestia* ausdrücklich ab und empfahl sie nur dem, der „das Haupt einer neueren Dichterischen Sekte werden will“. Die Art, mit der der (ungenannte) Kant den „Schwärmer“ behandle, sei geradezu ein „Muster“ für die Kritik gegenüber solchen und ähnlichen Schriften.⁹⁴

9. Zwanzig Jahre nach den *Träumen* erschien in Breslau ein *Prüfungsversuch: ob es wol schon ausgemacht sei, dass Swedenborg zu den Schwärmern gehöre*, der sich auch ausführlich mit den *Träumen* auseinandersetzte.⁹⁵ Dem anonymen Verfasser, ganz offensichtlich einem Anhänger oder wenigstens Sympathisanten Swedenborgs, ging es nicht um die Aufdeckung von Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Swedenborg. Er vertrat bereits eine Lesart der *Träume*, die sich aus den abqualifizierenden Ausführungen im Kapitel „Antikabbala“ speiste. Daher lag sein Interesse daran, Swedenborgs Visionarität gegen Kants strenge Abweisung in Schutz zu nehmen und umgekehrt Kant eine nicht seriöse Argumentation vorzuwerfen. Im ersten „dogmatischen“ Teil der Schrift, so der Rezensent, finde sich

⁹³ Herder kannte Swedenborg zu dieser Zeit bereits als Hörer der Metaphysik-Vorlesung Kants. Hier war Kant allerdings nur auf die Geisterseherbegebenheiten eingegangen, die er auch in seinem Brief an Charlotte von Knobloch referierte. Die *Arcana* kannte er zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Seine Haltung gegenüber Swedenborg war, den Notizen Herders nach zu urteilen, aber eher vorsichtig und unentschlossen. Dieser sei eine „sehr wunderliche Person“, „vielleicht ein Phantast“, aber es sei nicht „alles zu verachten“. Die Unmöglichkeit von Swedenborgs Vorstellungen sei aber nur dann „gewiss, wenn die Seele gar nicht ist“. Deshalb: „non liquet“. Man müsse „vielleicht den Rest behalten; nicht alles ausschütten: so wie partial falsche Beobachtung reinigen und den Grund des Irrtums leichter entdecken“, vgl. Metaphysik Herder, (wie Anm. 71), S. 114.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 120. Fast 40 Jahre später hielt es Herder, ohne Kant zu nennen, allerdings für „ein überflüssiges gutes Werk“, die „Träume dieses Geistersehers durch neue Träume einer fremden Metaphysik zu erläutern“ und votierte für eine Deutung der Visionen Swedenborgs aus der Person heraus. Vgl. Herder, Johann Gottfried, Emanuel Swedenborg, der größte Geisterseher des achtzehnten Jahrhunderts, in: *Adrastea* 3 (1802), S. 350–368, hier: 366. Zur weiteren Beurteilung Swedenborgs durch Herder vgl. Häfner, Ralf, Macht der Willkür und Poesie des Lebens. Herders Swedenborg-Lektüre zwischen Saint-Martin und Friedrich Schiller. In: Groß, Sabine / Sauder, Gerhard (Hg.), *Der frühe und der späte Herder*. Kontinuität und/oder Korrektur. Heidelberg 2007, S. 399–413.

⁹⁵ *Emanuel Swedenborg's, weiland Königl. Schwedischen Assessors beim Bergwerkskollegium, der Königl. gelehrten Societät zu Upsala und Königl. Akademie der Wissenschaften zu Stockholm Mitgliedes, der Akademie der Wissenschaften zu Petersburg Korrespondenten. Revision der bisherigen Theologie, sowol der Protestanten als Römischkatholischen. Aus der lateinischen Urschrift übersetzt; nebst einem Prüfungsversuche: Ob es wol schon ausgemacht sei, daß Swedenborg zu den Schwärmern gehöre*. Breslau 1786, S. III–LIV; der *Prüfungsversuch* ist auszugsweise abgedruckt in: Malter, (wie Anm. 12), S. 144–157. Johann Salomo Semler befürwortete den Druck dieses Werks, obwohl er sich 1787 in den *Unterhaltungen mit Herrn Lavater* massiv gegen Swedenborg wandte, vgl. Hornig, Gottfried, *Johann Salomo Semler*. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen. Tübingen 1996, S. 57f.

nichts außer Skeptizismus gegenüber allem, was „Geist, geistig, Geisterwelt, Zusammenhang irgendeiner geistigen Welt mit der, die wir mittelst körperlicher Sinne wahrnehmen“, bedeute. Noch sonderbarer als Swedenborg selbst sei aber die plötzliche Wandlung dieses (inkonsequenten) Skeptikers im zweiten „historischen“ Teil der Schrift: Er verwandle sich nun gänzlich in einen „Diktatoriker“ und „völlige[n] Entscheider“ – das sei dem „Charakter eines Vernunftweisen“ nicht angemessen.⁹⁶ Als Skeptiker entwickle er auf der einen Seite ein „künstliches Hypothesengewebe, durch welches sich Geisterseherei, oder wol gar geistiger Offenbarungszustand einsehen lasse“, und gestehe zugleich ein, dass die Metaphysik von „Geist und geistiger Welt nicht das geringste wisse“. Als Diktatoriker erkläre er auf der anderen Seite „jeden behaupteten Offenbarungszustand [...] nach bloß windigen eitlen Hypothesen der Metaphysik für Phantasterei“.⁹⁷ Kein echter Philosoph dürfe aber sagen: „Dies oder jenes hab ich nicht gesehen, nicht gehört, nicht unmittelbar erfahren; daher ist es nicht wahr, daher ist es Täuschung, daher nicht möglich“, ohne sich „an den allgemeinen gesunden Menschensinn zu versündigen“.⁹⁸ Dies widerspricht nach dem Urteil des Rezensenten den Maßstäben der historischen Kritik, die organisch zur „Vernünftelung“ gehören müsse. Wie könne man gegenüber einem „aussergewöhnlichen Mann, den wir mit einem schielenden Ausdruck *Geisterseher* nennen“ erst eine skeptische, „in geistigen Sphären“ gleichsam agnostische Haltung einnehmen und dann zum „Diktatoriker“ werden!⁹⁹ Wenn Kant die durch Zeugen beglaubigten Begebenheiten um Swedenborgs Geisterseherei als „Märchen“ abtue, dann habe er dafür keinen ausreichenden historisch-kritischen Grund. Dieses unbegründete Vorurteil habe dazu geführt, dass es Kant gar nicht gelingen konnte, die „Quintessenz“ der *Arcana coelestia* auf „wenig Tropfen zu bringen“. Er musste die Schrift missverstehen, so wie sicherlich auch die *Kritik der reinen Vernunft* „von vielen misverstanden und verkant [sic!]“ werde. Ob Swedenborg hingegen ein Schwärmer sei, könne aus der Perspektive des Skeptizismus niemals geklärt werden und müsse „völlig unausgemacht und unentschieden“ bleiben. Dies vermöge ebenso wenig ein „diktatorischer Dogmatismus“, der das voraussetzt, „was noch zuerst erwiesen werden soll“. Dieses Verfahren in den *Träumen* ist für den Rezensenten nichts weniger als „eine grosse Sünde gegen die Logik“.¹⁰⁰

⁹⁶ Vgl. *Revision*, (wie Anm. 95), S. 148, 152. Die von Johnson in seiner Dissertation konstruierten sprechenden Personen (vgl. Anm. 47) sind zum Teil offenbar der Breslauer Rezension entlehnt. Lediglich der „pragmatische Metaphysiker“ findet sich in diesem Text nicht. Dennoch könnte Johnsons Grundthese mit Hilfe einer zeitgenössischen Interpretation, der Breslauer Rezension, partiell zementiert werden.

⁹⁷ Vgl. *Revision*, (wie Anm. 95), S. 149f.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 150f.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 151.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 155f. Wenn Kant Swedenborg als „Unsinn“ abtue, dann müssten auch die Apostel und Propheten der Bibel als „Erzphantasten“ gelten.

Die Breslauer Rezension sucht nicht Überschneidungen zwischen Swedenborg und Kant, sie sieht aber die starken Widersprüche und sogar mehrere sprechende Personen in den *Träumen*. Sie beklagt nicht nur die für einen skeptischen Standpunkt erforderliche, hier aber nicht eingehaltene Zurückhaltung gegenüber Swedenborg, sie will auch seine Einordnung in die Schwärmerei vermeiden. Der Rezensent wendet die Abweisung Swedenborgs als „Sünde gegen die Logik“ gegen Kant selbst zurück, der zwischen einem gewissen Verständnis für Swedenborg und einer brüskten (und inkonsequenten) diktatorischen Entscheidung gegen ihn changiert. Die Ambivalenz der *Träume* wird demnach noch zwanzig Jahre nach den ersten Reaktionen wahrgenommen, auch wenn sich die Position des Rezensenten gegenüber Swedenborgs Lehre von den ersten Rezensionen unterscheidet. Ihm geht es nicht mehr um theologische Differenzen wie Oetinger, Hahn und Clemm, er widmet sich nicht der Spurensuche nach Kants philosophischen Neuansätzen in den *Träumen*, die bereits Herder wahrgenommen hatte. Der Anonymus nimmt vielmehr den ambivalenten Umgang Kants als des führenden kritischen Philosophen mit Swedenborg in Augenschein. Ziel des Breslauer Rezensenten ist offenbar nicht nur der Schutz der Integrität Swedenborgs, sondern auch die kritische Offenlegung einer prinzipiellen und zugleich nicht schlüssig begründeten Ablehnung der Geisterseherei seitens einer Philosophie, die sich ganz offenbar auf Kant beruft.

10. Der Breslauer *Prüfungsversuch* wurde 1788 in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* in einem längeren Aufsatz¹⁰¹ besprochen, denn mittlerweile hatte sich eine Debatte entwickelt, in der es weniger um das Verhältnis zwischen Kant und Swedenborg, als um die Aktivitäten der „Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft“ zu Stockholm ging – Anhänger Swedenborgs, die sich europaweit in Akademikerkreisen bekannt machten und die Verbindung von Swedenborgs Lehre, dem animalischen Magnetismus Franz Anton Mesmers und dem Somnambulismus proklamierten.¹⁰² Der anonyme Verfasser der Rezension in der *Allgemeinen deut-*

¹⁰¹ Vgl. Rezension zu: Emanuel von Swedenborg's, weiland Königl. Schwedischen Assessors bey dem Bergwerkscollegium, der Königl. Schwedischen gelehrten Societät zu Upsala, und Königl. Academie der Wissenschaften zu Stockholm Mitglieds, der Academie der Wissenschaften zu Petersburg Korrespondenten, Revision der bisherigen Theologie, sowohl der Protestanten, als Römischkatholischen. Aus der lateinischen Urschrift übersetzt; nebst einem Prüfungsversuche: ob es wohl schon ausgemacht sey, daß Swedenborg zu den Schwärmern gehöre?, in: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 83 (1788), 1. Stück, S. 40–58.

¹⁰² Vgl. Sendschreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zu Straßburg über die einzige genüßliche Erklärung der Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus, in: *Der Teutsche Merkur* (1787), Bd. 4, S. 153–192; sowie die geradezu empörte Reaktion von Klopstock, Friedrich Gottlieb, Antwort an die Société Exégétique & Philanthropique zu Stockholm, in: *Berlinische Monatsschrift* 1788, Bd. 1, S. 514–517. Vgl. zu der sich besonders in französischen Freimaurerlogen ausbreitenden Kombination aus Swedenborgianismus und Mesmerismus Gabay, Alfred J., *The covert Enlightenment. Eighteenth-century counterculture and his aftermath*. West Chester 2005; Ders., The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism, in: *The New Philosophy* 110 (2007), S. 219–253; Sawicki, (wie Anm. 8), S. 77 u.ö. Die Debatte um Sweden-

schen Bibliothek widmete sich aber ganz explizit den Vorwürfen, die der Breslauer *Prüfungsversuch* gegen die *Träume* erhoben hatte. Er nahm Kant dagegen in Schutz, Swedenborgs Visionen ungerecht oder diktatorisch einfach nur abgetan zu haben, unterstützte zugleich aber auch dessen Urteil. Denn was man bei Swedenborg finden könne, seien allenfalls „läppische Kindereyen“, die wohl kaum „würdige Gegenstände einer Geisterunterhaltung“ seien könnten.¹⁰³ Swedenborgs Werke enthielten so viele „läppische Grillen, ewige Wiederholungen und ekelhafte Tautologien“, dass er ohne Zweifel als „Erzphantast“ gelten müsse, „der bey aller seiner Gelehrsamkeit, und Anlage zu richtiger Philosophie und Menschenkenntniß noch eine weit ausschweifendere Einbildungskraft als Vernunft hatte“.¹⁰⁴ Allerdings würdigte der Rezensent auch Swedenborgs theologischen Ansatz, der „mit dem, was die bessern Theologen auch wissen und annehmen“, übereinstimme, in der Rechtfertigungslehre etwa mit Johann August Eberhard.¹⁰⁵ Für diese Theologie hätte Swedenborg aber keine Offenbarung gebraucht. So schloss sich der Anonymus Kants Urteil über Swedenborg als Geisterseher an und würdigte zugleich einen Teil seiner theologischen Überlegungen, die der Breslauer *Prüfungsversuch* als „Swedenborgische Reformation“ bezeichnet hatte, die „in der kirchlichen Welt eine Revolution bewirkt“ habe.¹⁰⁶ Außerdem machte der Rezensent darauf aufmerksam, dass es der *Prüfungsversuch* versäumt habe, die Vorteile des Kantischen Systems der „Critik der reinen Vernunft“ für die Rechtfertigung der Visionen Swedenborgs zu nutzen. Zwar sei es nach Kant lediglich möglich, „die ganze Geisterwelt mit der Gottheit an der Spitze“ für eine nur logische Möglichkeit zu halten. Aber Swedenborg könnte sich, wenn ihm Kants Lehre bekannt gewesen sei, darauf zu seiner Rechtfertigung beziehen. Er könnte, so der Rezensent, darauf insistieren, dass seine Visionen alle Merkmale der Realität aufwiesen, und dass es nicht möglich sei, ihnen abzusprechen, unter der „Leitung des Verstandes und der Oberaufsicht der Vernunft gestanden“ zu haben. Da nach Kant alles „Reelle nur innerlich und subjectiv“ sei und von den äußeren Sinnen lediglich wahrgenommen werde, Swedenborgs Visionen aber innerlich geschehen seien, könnten seine Geistergespräche durchaus für „sehr reelle Dinge“ gehalten werden.¹⁰⁷

borg und den Swedenborgianismus, die seit dem Ende der 1780er Jahre in mehreren Gelehrtenzeitschriften geführt wurde, muss jedoch einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

¹⁰³ Vgl. Rezension, (wie Anm. 101), S. 46.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 48, 58.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 51. Genannt ist hier die „Lehre de imputatione“, also die Lehre von der Zurechnung des Verdienstes Christi zur Gerechtigkeit der Gläubigen vor Gott. Swedenborg lehnte diese Lehre wie die meisten Aufklärer scharf ab, weil sie der Selbstverantwortung und moralischen Autonomie des Einzelnen widersprach, vgl. unten S. 72f.

¹⁰⁶ Vgl. Rezension, (wie Anm. 101), S. 52. Einige der von Swedenborg vorgenommenen Abweichungen von der protestantischen Theologie wurden von dem Rezensenten aber auch angegriffen (z.B. seine Trinitätslehre), vgl. insgesamt S. 51–57.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 42–44. Diese Deutung der KrV könnte durchaus eine Anspielung auf den Vorwurf des „empirischen Idealismus“ sein, den Christian Garve gegen die 1. Aufl. von 1781 vorgebracht hatte – einer der Gründe, die Kant zur Umarbeitung u.a. des Kapitels über die Paralo-

Auch wenn der Rezensent daran festhielt, Swedenborg für „eines der merkwürdigsten Phänomene für den Psychologen“¹⁰⁸ zu halten, unternahm er einen differenzierten Versuch, erstens Kant gegen Angriffe durch einen offensichtlichen Swedenborgianer in Schutz zu nehmen, zweitens Möglichkeiten einzuräumen, Swedenborgs visionärem Anspruch wenigstens ein subjektives Recht einzuräumen, und drittens sogar inhaltliche Übereinstimmungen der Lehren Swedenborgs, zwar nicht mit Kant, aber mit der theologischen Aufklärung zu betonen. Offenbar ging es dabei um den versachlichenden Versuch, zwischen einer sich auf Kant beziehenden Aufklärung und sich auf Swedenborg berufenden Gruppierungen zu vermitteln, die Swedenborg im Bereich des Mesmerismus sozusagen ‚anwenden‘ wollten. Die Interpretation der Breslauer Rezension, die in den *Träumen* einen deutlichen Bruch mit Swedenborg entdecken will und diesen Bruch in einem pro-swedenborgischen Sinne ausformuliert, findet so ihre Entsprechung gleichsam auf der ‚anderen‘, pro-kantischen Seite.

11. Diese Bruchtheorie fand ihre Fortsetzung in einem Aufsatz, den der Züricher Theologe und Lavater-Vertraute Johann Conrad Pfenninger 1788 veröffentlichte.¹⁰⁹ Pfenninger bezog sich darin ausdrücklich auf die Rezension in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* von 1788 und die Breslauer *Revision* mit *Prüfungsversuch* von 1786 und druckte schließlich längere Passagen aus den *Träumen* nach. Sein Ziel bestand darin, Swedenborgs Lehre angesichts des sich ausbreitenden Swedenborgianismus erneut zu prüfen und der Tatsache nachzugehen, dass sich Kant 22 Jahre zuvor mit Swedenborg befasst habe, um ihn zum „Gegenstück einer philosophischen Phantasiade“ zu machen.¹¹⁰ Indem Pfenninger in den *Träumen* ein Gegenstück zu Swedenborg erblickte, vertiefte er die Lesart eines Bruchs, die sich bereits im *Prüfungsversuch* und in der Rezension von 1788 niedergeschlagen hatte, noch weiter. Denn, so bemerkte er, während sich Kants „Kritik der Metaphysik und Gränzscheidung des Vernunftgebiets“ seitdem zu einem „Grad von Reife“ entwickelt habe, der „Deutschlands Denker in Erstaunen – und große Bewegung“ versetzt habe, sei Swedenborgs „System“ das geblieben, was es war. Ja geradezu „merkwürdig“ fand es Pfenninger, dass sich unter den „Metaphysikern“ Kants System und unter den „Revelationisten“ Swedenborgs System „zum Erstaunen schnell weit ausgebreitet haben“: „Ob jemand, der im Jahre 1766. jene Schrift gelesen, diesen Zustand des Kantianismus und Swedenborgianismus auf 1789. – geweissagt hätte?“¹¹¹ Mit dieser Deutung dokumentierte Pfenninger,

gismen der reinen Vernunft in der 2. Aufl. veranlassten, vgl. dazu etwa Gulyga, Arsenij, *Immanuel Kant*. Frankfurt/M. 2004, S. 155, 157.

¹⁰⁸ Vgl. *Rezension*, (wie Anm. 101), S. 58.

¹⁰⁹ Pfenninger, Johann Conrad [als Verf. ermittelt], Ueber Swedenborg und Swedenborgianismus, in: Ders., *Sokratische Unterhaltungen über das Älteste und Neueste aus der christlichen Welt*. Bd. 2, Leipzig 1788, S. 383–406.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 386f.

¹¹¹ Ebd., S. 387.

dass sich Kantianismus und Swedenborgianismus mittlerweile als zwei konträre Bewegungen in Philosophie und Theologie entwickelt hatten. Zugleich machte er deutlich, dass 1766, also durch die Lektüre der *Träume*, solch eine Entwicklung noch nicht abzusehen war, denn das Gegenstück zu Swedenborg war für ihn ja eine „Phantasiade“ Kants. Die später in der „überlieferten Sicht“ vertretene Interpretation führte er demnach weniger auf die *Träume* selbst, sondern in erster Linie auf eine Entwicklung in den späten 1780er Jahren zurück, die mit der Ausbreitung des Swedenborgianismus und den entsprechenden Gelehrtendebatten zusammenhing.

12. Während die Breslauer Rezension die Hauptbedeutung der *Träume* in der ungerechtfertigten diktatorischen Entscheidung über Swedenborgs Geisterseherei erblickt und sich hieraus bei einem Teil der Rezipienten die Lesart eines deutlichen Bruchs zwischen Kant und Swedenborg entwickelt hatte, blendete Kants Biograph und Schüler Ludwig Ernst Borowski diesen Aspekt in seiner *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, die Kant selbst durchgesehen und revidiert hatte, gänzlich aus.¹¹² Stattdessen wird die Begegnung mit Swedenborg rückblickend zu der Gelegenheit, bei der Kant „zugleich die Metaphysik für Kontrebande“ erklärt habe. Fragen des Geistes, der Seele und des *commercium animae et corporis* überstiegen „alle unsere Einsicht“, und Kant habe die Metaphysiker nun aufgefordert, anstelle des „stolzen ‚Ich weiß, ich kann es demonstrieren!‘“ ein „vernünftiges Geständnis ‚Ich weiß nicht‘“ abzulegen. Bei Borowski (und Kant!) kommt der Kritikpunkt der Breslauer Rezension, dass die *Träume* bei einem *non liquet* gerade nicht stehengeblieben waren, sondern diktatorisch entschieden hätten, schlichtweg nicht vor. Nach ihrer Lesart gab es in den *Träumen* keinen radikalen Bruch, sondern eine unentschiedene Zurückhaltung – der „Diktatoriker“ wäre nach Borowski nicht Kants eigene Stimme. Ganz im Gegenteil wird bei Borowski (und Kant) die positive Wendung im letzten Teil der *Träume* als entscheidend herausgehoben – ein Aspekt, der wiederum in der Breslauer Rezension ganz fehlt: Hier fänden sich nicht nur die „Keime der Kritik der reinen Vernunft und dessen, was K. uns später gab“, auch werde „schon damals die Erwartung einer künftigen Welt an den moralischen Glauben angeknüpft“. Borowski zieht (mit Kant) 1804 also zwei Momente aus den *Träumen*: eine gegenüber Swedenborg unentschiedene epistemologische Position und den Beginn der Modifikation der Unsterblichkeitserwartung in Kants Moralphilosophie, die – unter neuen epistemologischen Bedingungen – der Hauptgegenstand der *Arcana coelestia* waren, nämlich ihre Verbindung mit der Vernunftreligion.

Die frühen Rezensionen zusammenfassend kann man sagen, dass sie sich entweder im Unklaren darüber waren, worauf die *Träume* eigentlich abzielten, dass sie die Gemeinsamkeiten zwischen Swedenborgs Geisterwelt und Kants moralischer intelligibler Welt bemerkten oder dass sie Kants Umgang mit Swedenborg für unge-

¹¹² Auszug abgedruckt bei Malter, (wie Anm. 12), S. 157f.

rechtfertigt hielten. Erst am Ende der 1780er Jahre trat mit der Ausbreitung eines sich mit Mesmers Magnetismus verbindenden Swedenborgianismus eine neue Entwicklung ein, die eine klare Schnittlinie zwischen Kant und Swedenborg in die *Träume* zurückverlegte. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass die aktive Werbung der „Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft“ für eine Lehre Swedenborgs, die mit Mesmers Lehre angereichert war, in den Augen des informierten Publikums auch deshalb negativ auf Swedenborg zurückfallen musste, weil der Mesmerismus seit 1784 durch eine vernichtende Bewertung einer Kommission der Pariser Akademie der Wissenschaften in manchen Teilen der Öffentlichkeit ‚wissenschaftlich‘ desavouiert war.¹¹³

Den frühen Rezensionen aus den 1760er und 1770er Jahren ist demgegenüber die Wahrnehmung der Schrift als missverständlich, ambivalent oder sogar widersprüchlich gemeinsam. Deutlich wurde aber verstanden, dass Kant Swedenborgs Geisterkontakt ebenso zurückgewiesen hatte wie das *homo-maximus*-Motiv und die exegetische Methode.

Es dürfte daher problematisch sein, wie Carl du Prel im Nachhinein einen okkulten Kant zu konstruieren,¹¹⁴ die Möglichkeit okkultur Phänomene etwa über das Wirken des kategorischen Imperativs in die Sinnenwelt zu behaupten oder okkulte Tendenzen in Kants Moralphilosophie insgesamt festzustellen.¹¹⁵

Der *mundus intelligibilis* und die Doppelbürgerschaft des Menschen in der Sinnenwelt und in der intelligiblen Welt bleiben bei Kant zwar im Bereich der praktischen Vernunft als „assertorisch“ erhalten, aus dem der spekulativen Vernunft sind sie als „problematisch“ fortan ausgeklammert. In der praktischen Vernunft gelten sie als „immanent“, in der theoretischen aber als „transcendent (überschweng-

¹¹³ Godwin, Jocelyn, *The Theosophical Enlightenment*. New York 1994, S. 151f. Die weitere Verbreitung der Verbindung von Mesmerismus und Swedenborgianismus über die Freimaurerei, den Spiritismus bis hin zum Okkultismus des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts wurde dadurch allerdings nicht verhindert. Vgl. dazu insgesamt Godwin und Gabay, (wie Anm. 102).

¹¹⁴ Vgl. Anm. 8. Auch Paul Bishop betont, dass eine Neigung Kants zu Geistern von spiritistischen Lesern des 19. Jahrhunderts, wie auch von Carl Gustav Jung, aus den *Träumen* herausgelesen wurde, die den Teil „Antikabbala“ bei ihrer Interpretation schlichtweg ignorierten. Vgl. Bishop, Paul, *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung*. Lewiston u.a. 2000, S. 239. Diese selektive Lektüre ist damit gleichsam die Umkehrung der „überlieferten Sicht“, die das Kapitel „Antikabbala“ zum Ausgangspunkt ihrer Position macht.

¹¹⁵ Vgl. Florschütz, (wie Anm. 58), S. 136, 147f. 193–197. Eine „bedenkliche Nähe zu parapsychologischen Theorien“ wird Florschütz aber selbst attestiert, vgl. Sawicki, Diethard, *Die Gespenster und ihr Ancien régime. Geisterglauben als „Nachtseite“ der Spätaufklärung*, in: Neugebauer-Wölk, Monika / Zaunstöck, Holger (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 1999, S. 380. Johnsons Bemerkung, durch die Berührung mit Swedenborg sei Kant aus einem „charitable agnostic“ zu einem „positive believer“ gegenüber dem Paranormalen geworden, lässt sich auf der Basis der *Träume*, der Vorlesungen und seiner anderen Schriften kaum belegen, vgl. Johnson, *Commentary*, (wie Anm. 4), S. 49. Und auch seine These, Kant habe die Grundlage dafür schaffen wollen, angesichts des aufgeklärten Skeptizismus an eine Swedenborgsche Geisterwelt glauben zu können, dass diese Geisterwelt gar als nützliche Illustration der Moraltheorie Kants und als seine private Überzeugung zu gelten habe, ist aus den Quellen nicht begründbar, sondern Spekulation, vgl. Johnson, *Lectures*, (wie Anm. 6), S. 38.

lich)¹¹⁶. Hier ist das in den *Träumen eines Geistersehers* aufgestellte Programm der Metaphysik als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“¹¹⁷ erfüllt. Ein aus den *Träumen* abgeleiteter eindeutiger und über die okkulte Jenseitschau hinausgehender Bruch mit dem gesamten Swedenborg in allen Bereichen lässt sich auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Rezensionen aber keinesfalls stützen. Lässt er sich für Kants weiteres Werk wirklich behaupten? Es steht nicht in Frage, dass Kants Abrechnung mit Swedenborgs Behauptung des Geisterkontakts, mit der „Apparenz“ des Großen Menschen und mit der exegetisch-symbolischen Methode eindeutig ist, und es ist späterhin – vor allem in der anonymen Breslauer Rezension und von Heinrich Wilhelm Clemm – lediglich kritisiert worden, dass er es nicht bei einem deutlichen „non liquet“ aufgrund der fehlenden empirischen „Data“ bewenden ließ, die ihn zu einer Entscheidung berechtigt hätten. Die Überschneidungen zwischen Kant und Swedenborg, die mehrere frühe Rezensenten in den *Träumen* zu erkennen meinten, geben Anlass zu der Frage, ob die kritische Wende Kants tatsächlich mit einer radikalen Distanzierung gegenüber Swedenborg einherging, ob solche Überschneidungen auch später noch vorhanden waren, und, wenn ja, wie sich diese Transformationen beschreiben lassen.

Swedenborg in Kants Eschatologie

Direkte Spuren Swedenborgs in Kants publizierten Schriften lassen sich in nur geringem Maße ausmachen. Die wenigen Stellen beziehen sich auf die Ablehnung seiner Auslegungsmethode¹¹⁸ und seiner „analogischen“ Korrespondenzlehre.¹¹⁹ Vorsicht ist hingegen geboten, Swedenborg ohne weiteres unter schwärmerische Gruppen zu subsumieren, wenn sein Name nicht ausdrücklich genannt wird. In seinen Vorlesungen etwa referiert Kant Swedenborg durchweg nicht im Zusammenhang mit „Aberglauben“, Gespenstern, Theurgie, Kabbala, Magie und dem „ganze[n] Wahn der neu platonischen Philosophie“ („ecclectices“), aus dem die „Kunst“ entsprungen sei, „in Gemeinschaft mit solchen Wesen zu treten, wozu Büßung, Tödtung und allerley abergläubische Formeln etc. gehörten“.¹²⁰ Die genann-

¹¹⁶ KpV. AA V, S. 105.

¹¹⁷ AA II, S. 368.

¹¹⁸ *Der Streit der Fakultäten*. AA VII, S. 46.

¹¹⁹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA VII, S. 191.

¹²⁰ Vgl. die Abschnitte zu Baumgartens §§ 796–799 über „andere“ Geister: Metaphysik nach Volckmann. AA XXVIII/1, S. 448; Metaphysik nach Herder, Lose Blätter XXVf., AA XXVIII/1, S. 145–148; Metaphysik L₁, (wie Anm. 8), S. 278; Metaphysik L₂. AA XXVIII/2.1, S. 593f. Es dürfte daher sehr fraglich sein, hinter der Überschrift „Antikabbala“ in den *Träumen* die Gleichsetzung von Swedenborgs Lehre und der Kabbala durch Kant zu sehen. Handelt es sich um eine bewusste Kontextualisierung des – nach G. R. Johnson und der Breslauer Rezension – in diesem Kapitel sprechenden (fiktiven) „Diktatorikers“? Vgl. oben S. 55f. sowie Anm. 15 und 47. Oder spielt Kant mit „Antikabbala“ nicht etwa auf Swedenborg an, sondern auf den 1754 von dem Portugiesen Jacques Martinès de Pasqually gegründeten, okkulten und

ten Gruppen, insbesondere die „neuplatonische Sekte“, werden geradezu im Gegensatz zu Swedenborg als „äußerst verwerflich“ angesehen. In der zweiten Kritik bezeichnet Kant die praktische Vernunft dann als pathologisch, wenn sie wie „Mahomets Paradies und der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit [...] der Vernunft ihre Ungeheuer“ aufdrängt.¹²¹ Es ist durchaus fraglich, ob damit auch Swedenborg gemeint ist.¹²² Kants hervorragende Kenntnisse der *Arcana coelestia*¹²³ dürften dies ausschließen, denn Swedenborgs System enthält ausdrücklich keine *unio mystica*. Auch die höchsten Engel bleiben von Gott selbst getrennt; sie können niemals zur absoluten Vollkommenheit gelangen, die dem Herrn allein zusteht.¹²⁴ Nur die Vereinigung des göttlichen Wesens des Herrn mit seinem menschlichen Wesen ist eine *unio*, die Verbindung des Herrn mit dem Menschengeschlecht hingegen eine *conjunctio*.¹²⁵ Eine *unio mystica* existiert für Swedenborg demzufolge nur im Rahmen seiner modifizierten Christologie.

Bei der Suche nach Hinweisen auf Swedenborg in Kants Werk fallen zunächst die acht erhaltenen Vorlesungen über Metaphysik in den Blick, in denen die rationale Psychologie auf der Grundlage von Alexander Gottlieb Baumgartens *Metaphysik* verhandelt wird.¹²⁶ Der deutlichste Hinweis findet sich in L₁, einer anonymen Leipziger Vorlesungsnachschrift, die 1821 von dem Historiker und Staatswissenschaftler Karl Heinrich Ludwig Pölitz herausgegeben wurde. Sie wird meist auf die Mitte oder das Ende der 1770er Jahre datiert.¹²⁷ Hier bezeichnet Kant

an der christlichen Kabbala orientierten Freimaurer-Orden Elus Coëns, der in aristokratischen Kreisen Frankreichs verbreitet war? Diesen Vorschlag unterbreitet Ralf Häfner, *Macht*, (wie Anm. 94), S. 402f.; zu Pasqually vgl. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Politische Theologie der Gegenauflärung*. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader. Berlin 2004, S. 24–34.

¹²¹ KpV. AA V, S. 120f.

¹²² Dies implizieren etwa Böhme / Böhme, (wie Anm. 3), S. 248f.

¹²³ Vgl. Anm. 14.

¹²⁴ Vgl. z.B. AC 2021, 4803.

¹²⁵ AC 2034.

¹²⁶ Zur Datierung und Bewertung der Vorlesungen: Naragon, Steve, *The Metaphysics Lectures in the Academy Edition of Kant's gesammelte Schriften*, in: *Kant-Studien* 91 (2000), S. 189–215 (Sonderheft). Die Swedenborg-Rezeption in den Vorlesungen muss in den Zusammenhang mit Kants Rezeption der rationalen Psychologie nach Baumgarten gestellt werden, auf die zweifellos Josef Schmuckers Beobachtung zu den Vorlesungen über die Rationaltheologie übertragen werden kann, dass sich hier nämlich vorwiegend vorkritische Gedanken finden und der Kritizismus eine untergeordnete Rolle spielt, vgl. Schmucker, (wie Anm. 10), S. 32f.

¹²⁷ Vgl. Naragon, (wie Anm. 126), S. 189; Einleitung zu AA XXVIII/2.2, S. 1345f. Für Paul Menzers Datierung zwischen 1778 und 1780 spricht die Ausführlichkeit des Abschnitts „Rationale Psychologie“ und die inhaltliche Nähe zwischen L₁ und der Mitschrift von Mrongovius, die auf das Wintersemester 1782/83 datiert ist. Es ist ein Rätsel, aus welchen Gründen neuere Darstellungen die Vorlesungen kollektiv den späten 1780er oder den frühen 1790er Jahren zuweisen. Vgl. Kiefer, Klaus H., „*Die famose Hexenepoche*“. Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung. Kant, Schiller, Goethe, Swedenborg, Mesmer, Cagliostro. München 2004, S. 23; Conrad, Anne, „Umschwebende Geister“ und aufgeklärter Alltag. Esoterik und Spätaufklärung, in: Neugebauer-Wölk / Zaunstock, (wie Anm. 115), S. 402f. In den entsprechenden Texten aus den 1790er Jahren K₂, K₃, L₂ und Dohna taucht Swedenborg entweder gar nicht oder in einem anderen Kontext auf als bei L₁. Schon du Prel hatte L₁ wie Pölitz auf 1788–1790 datiert und be-

unter dem Topos des *status post mortem* Swedenborgs Lehre in einer ihrer zentralen Aussagen als „sehr erhaben“, weist aber zugleich betont die Möglichkeit ab, irdisch mit Geistern in Kontakt treten zu können.¹²⁸ Hatte er in der Frühvorlesung nach Herder (1762/64)¹²⁹ und partiell auch in den *Träumen* noch eine zurückhaltendere Position vertreten, so erscheinen ihm Swedenborgs Visionen jetzt „kontradiktorisch“ und der „Maxime der gesunden Vernunft entgegengesetzt“, die es gebiete, solche „Erfahrungen und Erscheinungen“ nicht zuzulassen, die moralische Handlungen auf das Konto von Geistern zurückführen und auf diese Weise den autonomen Vernunftgebrauch einschränken. Dieses Urteil dehnte er aber nicht auf Swedenborgs Lehre vom postmortalen Leben der Seele aus. Der Körper, so Kant, sei „Hinderniß“ des Lebens und ein „ganz reines geistiges Leben“ nach dem Tod sei die „allerangemessenste“ philosophische Meinung. Die Seele befinde sich aber schon jetzt in der Geisterwelt und dort in Verbindung mit anderen Geistern, und die moralische Qualität dieser Gemeinschaften sei nichts anderes als Himmel und Hölle: Wenn diese Geister „wohldenkende und heilige Wesen“ seien, befinde sich die Seele im Himmel, sei die Gemeinschaft aber „böseartig“, in der Hölle. Solche Gemeinschaften existierten unabhängig von Ort und Körperwelt, nicht im unermesslichen Raum der Weltkörper „in blauer Farbe“, und man werde nach dem Tod nicht auf andere Planeten versetzt, mit denen man jetzt schon in einer wenn auch entfernten Verbindung stehe, sondern die Seele bleibe in dieser Welt, habe aber eine „geistig Anschauung“ von allem. Postmortal werde sie sich dessen lediglich bewusst und ändere nicht ihren Ort, sondern nur ihre Anschauung, die nun rein geistig sei. Der irdische moralische Zustand der Seele bleibe nach dem Tod also unverändert erhalten – „schrecklicher Gedanke für den Bösewicht“. Einen Weltenrichter oder ein Jüngstes Gericht kennen hier weder Kant noch der von ihm zitierte Swedenborg. Es geht nur um die moralische Qualifizierung und damit um das Selbstgericht der Person. Im selben Kontext weist Kant alle anderen Vorstellungen über den postmortalen Status zurück. Eine „lamaische“ Wiedergeburt, Palingenesie, Metamorphose, Metempsychose, den Seelenschlaf der „Hypnopsychisten“, Leibniz’ Theorie von einem postmortalen *corpusculum* der Monade oder die leibliche Auferstehung lehnt Kant ab.¹³⁰

tont, die Vorlesung sei sieben Jahre nach der KrV und zwei Jahre vor der KU gehalten worden. Das veranlasste den Kantforscher Benno Erdmann immerhin, L₁ als „Rückfall“ hinter die KrV zu betrachten und ihr eine wissenschaftliche Untersuchung schlicht zu verweigern, vgl. du Prel, (wie Anm. 8), S. 18. Neuere Forscher benutzen die Spätdatierung, um ihre These von einer späten Rehabilitierung Swedenborgs durch Kant zu stützen, so vor allem Florschütz, der die Vorlesungen entweder widersprüchlich datiert oder ihre Datierung für irrelevant erklärt und dem es daher nicht gelingt, sie in die philosophische Biographie Kants einzuordnen, vgl. Florschütz, (wie Anm. 58), S. 42, 152–154.

¹²⁸ Metaphysik L₁ nach Pölit, (wie Anm. 8), S. 295–300.

¹²⁹ Vgl. Metaphysik nach Herder. AA XXVIII/1, S. 113, 120–122 par. Metaphysik nach Herder Nachträge. AA XXVIII/2.1, S. 904–906.

¹³⁰ Vgl. Metaphysik nach Dohna [mit großer Wahrscheinlichkeit 1792/93]. AA XXVIII/2.1, S. 689; Metaphysik K₂ [Anfang der 1790er Jahre]. AA XXVIII/2.1, S. 769f.; Metaphysik L₂

Diese Grundgedanken, die schon in den ersten beiden Hauptstücken des ersten Teils der *Träume* im Zusammenhang mit Swedenborg entfaltet werden, tauchen in allen Vorlesungen bis Mitte der 1790er Jahre auf, nun allerdings ohne Namensnennung, und immer wieder wird Swedenborgs Eschatologie zitiert, während gleichzeitig die Möglichkeit von Geisterkontakten abgewiesen wird – eine partielle Aneignung also, die mit der Entkoppelung Swedenborgs von seiner Eschatologie einhergeht. „Schon jetzt“, so Kant auch noch nach der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, „finden wir uns in der Intelligiblen Welt“, und man habe sich nichts anderes vorzustellen, als dass die Scheidung der Seele vom Körper nur der „Anfang des Intellectuellen und das Ende des sinnlichen Lebens“ sei. Dann beginne die Seele, die Dinge anders anzuschauen, „als sie es in der Verknüpfung mit dem Leibe gewohnt gewesen ist.“ Jeder Mensch könne sich „nach Beschaffenheit seiner Denkkungs Art entweder zur Gesellschaft der Seeligen oder der Verdammten“ zählen.¹³¹ Der Tugendhafte werde nach seinem Tod „die Dinge an sich selbst“ erkennen, das „vernünftige Reich unter moralischen Gesezzen“, „das Reich Gottes und das Reich der Zwecke“ als die eine Welt, in der er sich bereits jetzt befindet, die dann nur der „Form“, aber nicht dem „Inhalt“ nach eine andere Welt sei; „weiter können wir hierin nicht gehen“.¹³² Auch die letzten Vorlesungen aus den 1790er Jahren halten an diesem Gedanken fest: Das ganze Kapitel über den *status post mortem* sei zwar nichts weiter „als ein Traum“ und man könne eigentlich „nicht viel“ sagen, „außer was negatives“. Die Notanten vermerken aber dennoch Kants Annahme, „daß unser künftiges Leben ein reines, geistiges Leben sei“, aber nicht als Ortswechsel, da die Seele „kein Verhältnis dem Orte nach zu andern Dingen“ besitze. Der Wechsel „aus der sinnlichen Welt in eine andere ist blos die Anschauung seiner selbst“.¹³³ Der Himmel als „Maximum alles Guten in Ansehung des Wohlbefindens“ und die Hölle als sein Gegenteil sind zwar nichts anderes als „Ideale“; aber die Seele bleibe sich bewusst, „entweder in der Welt der Seeligen oder der Unseeligen“ zu sein.¹³⁴ Seit der Frühvorlesung nach Herder¹³⁵ wird der Zustand des jenseitigen Lebens als *progressus infinitus*, zunehmend nur noch als Fortschritt zum Guten hin, beschrieben.

[vermutlich 1790/91], (wie Anm. 120), S. 592f.; Metaphysik nach Volckmann [sicher 1784/85], (wie Anm. 120), S. 445. Diese Abschnitte in Kants Vorlesungen setzen sich kritisch mit den §§ 784–786 bei Baumgarten auseinander, der die Palingenesie, die Metempsychose oder Metempsychose dem Modell einer *metempsychosis crassa* vorzieht, bei dem die Seelen nicht wieder in ein neues *commercium* mit dem Körper gelangen, vgl. Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*. Ed. IIII. Halae Magdeburgicae 1757.

¹³¹ Metaphysik nach Mrongovius. AA XXIX/1.2, S. 919f.

¹³² Metaphysik nach Volckmann, (wie Anm. 120), S. 445.

¹³³ Metaphysik L₂, (wie Anm. 120), S. 592; Metaphysik K₂, (wie Anm. 130), S. 768.

¹³⁴ Metaphysik nach Dohna, (wie Anm. 130), S. 689.

¹³⁵ Vgl. Metaphysik nach Herder, (wie Anm. 129), S. 117. Baumgarten, dessen § 791 Kant nach Herders Mitschrift als zu weitreichend angesehen hatte, geht dagegen von einer Beförderung der Glückseligkeit oder Unglückseligkeit der Seele bei ihrer Fortdauer aus.

Diese eschatologischen Gedanken sind nicht nur in dem semi-öffentlichen Raum der Vorlesungen zu finden, aus dem sie die Hörer überliefert haben, sondern auch in den publizierten Schriften Kants. Im *Ende aller Dinge* (1794) votiert Kant gegen die *Apokatastasis* und ein unitarisches System für ein dualistisches System mit Himmel und Hölle, in das man entsprechend seines bisherigen Lebenswandels versetzt wird, auch wenn beide Systeme die spekulative Vernunft übersteigen.¹³⁶ Der moralische Zustand des *homo Noumenon*, „dessen Wandel im Himmel ist“, ist nicht der Zeit unterworfen, sondern übersinnlich,¹³⁷ es gibt keinen Richter und kein Weltgericht.¹³⁸ An deren Stelle setzt Kant einen jenseits der Zeit verlaufenden *progressus infinitus* hin zum Endzweck,¹³⁹ in der zweiten Kritik: zur Heiligkeit und zum Höchsten Gut, das kein Geschöpf erreichen kann.¹⁴⁰ Das Höchste Gut aber ist nicht nur Objekt und Maxime, sondern der Begriff des moralischen Gesetzes, und es ist nur unter der Voraussetzung des Postulats der Unsterblichkeit möglich.¹⁴¹ Diesen Gedanken wiederholt auch die Religionsschrift: Wer hier zur Vollkommenheit gestrebt habe, könne hoffen, es auch dort zu tun, und wer hier böse war, werde es auch dort sein. Diese „Kinderfragen“¹⁴² taugten nicht zum Dogma und dürften auch nicht zu Spekulationen führen,¹⁴³ sie seien aber dennoch sinnvoll im praktischen Gebrauch, unter anderem im Hinblick darauf, dass alle Sünden vor dem Tod abgegolten werden müssen, weil hier Versäumtes im künftigen Leben nicht nachgeholt werden kann.¹⁴⁴

Vor allem der Empirismus und der „Materialismus der Persönlichkeit“, den Kant hinter der Annahme einer leiblichen Auferstehung mit Himmelfahrt sieht, wird

¹³⁶ *Das Ende aller Dinge*. AA VIII, S. 329f.

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 333f.

¹³⁸ Im *Ende aller Dinge* wird die Liebe als subjektives Handlungsprinzip im Gegensatz zur KpV aufgewertet, wo sie eher unter die Handlungsmaximen hypothetischer Imperative fällt. Das Christentum, so Kant 1794, habe etwas „Liebenswürdiges“ an sich, weil es die Liebe als „Aufnahme des Willens eines Andern“ betone, die zum Ausgleich der menschlichen Unvollkommenheit diene. Im Widerspruch zu dieser Liebe sieht Kant eine Liebe gebietende göttliche Autorität, vgl. ebd., S. 337f.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 334; Sala, (wie Anm. 9), S. 278–280, moniert, dass der *progressus* dennoch den Zeitbegriff enthalte, weil er von Veränderungen ausgehe. Damit widerstrebe er aber dem Unsterblichkeitsgedanken. Zugleich impliziere der Gedanke eines weiteren Fortschritts in der Tugend, dass der Mensch sich postmortal in einem „Bewährungszustand“ befindet, dass also auch ein Rückschritt zum Bösen möglich wäre. Dies würde mit dem Gedanken der Glückseligkeit kollidieren.

¹⁴⁰ KpV. AA V, S. 123.

¹⁴¹ KpV. AA V, S. 122. Wenn das Höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich ist, muss auch das moralische Gesetz „phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“, ebd., S. 114.

¹⁴² RGbIV. AA VI, S. 68f.

¹⁴³ *Das Ende aller Dinge*, (wie Anm. 136), S. 329, 334.

¹⁴⁴ RGbIV. AA VI, S. 68. Im Gegensatz zur Religionsschrift und dem *Ende aller Dinge* kennt Kant in der KpV keine ausdrückliche Unveränderlichkeit der Gesinnung über den Tod hinaus und keine ausgeprägte dualistische Lehre. Vielmehr hält er hier deutlich abgeschwächter die Kontinuität der „erprüften Gesinnung“ und ein Fortfahren im bisherigen Vorsatz für möglich, was eine „tröstende Hoffnung“ erlaube, vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 278.

durch die „Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen“ abgewehrt: „wo der Körper todt in der Erde“ bleibt „und doch dieselbe Person lebend“ nach ihrem Geist zum „Sitz der Seligen“ gelangen kann.¹⁴⁵ Das Argument des Spiritualismus wird in der zweiten Kritik auf den „Mysticism“ ausgedehnt, um den Empirismus abzuwehren, auch wenn die „Typik“ zugleich auch vor dem „Mysticism der praktischen Vernunft“ warne, der Symbole zum Schema mache und durch nichtsinnliche Begriffe zum „Überschwenglichen“ hinausschweife. Der praktischen Vernunft ist nach Kants strikter Scheidung zwischen Erkenntnis und Glaube am ehesten der Rationalismus der Urteilskraft angemessen, der nichts weiter annimmt als das, was auch die reine Vernunft denken kann. Noch „anrathungswürdiger“ aber ist es, sich vor dem „Empirism der praktischen Vernunft“ zu verwehren, wo sich der „Mystizismus“ mit der „Reinigkeit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes“ am besten vertrage.¹⁴⁶ Denn der Empirismus rottet die Gesinnungssittlichkeit „mit der Wurzel“ aus und degradiert die Menschheit. Er muss deshalb als gefährlicher angesehen werden als die „Schwärmerei“, die niemals ein Dauerzustand „vieler Menschen“ sein kann, auch wenn Kant sie an anderer Stelle als „Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft“¹⁴⁷ beschreibt. Im Interesse der Moral votiert Kant dennoch deutlich für einen Mystizismus, der den Empirismus und damit die Degradierung der Moral zu verhindern imstande ist.¹⁴⁸

Selbst der einzige zusammenhängende Kommentar zur Religionsschrift von Josef Bohatec kommt an diesem eschatologischen Punkt nicht umhin, an Swedenborg zu erinnern und zu behaupten, „daß Kant an dem ihm durch Swedenborg nahegelegten Spiritualismus immer festgehalten, aber die okkultistischen Auswüchse des letzteren energisch bekämpft hat“.¹⁴⁹ Es wundert, dass Bohatec dem einzigen in weiten Teilen theologischen Werk, dessen Lektüre Kant in den *Träumen* selbst eingestanden hat – den *Arcana coelestia* Swedenborgs, nicht weiter nachgegangen ist, sondern sich vielfach auf theologische Literatur bezieht, die Kant nicht nach eigenem, sondern nur nach sekundärem Zeugnis gelesen haben soll.¹⁵⁰ Seine Unter-

¹⁴⁵ RGrV. AA VI, S. 128. Hinter dem Materialismus sah Kant offenbar den im Gesamtwerk mehrfach zitierten englischen unitarischen Pfarrer Joseph Priestley, der von dem Tod des ganzen Menschen und von einer kompletten Neuschöpfung ausging. Daraus folgerte Kant die Vorstellung einer materiellen Persönlichkeit, die mit dem Tod der Seele ebenfalls aufhöre zu existieren. Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, die „Grundpfeiler aller Religion“, würden durch Priestley niedergerissen, „der selbst ein frommer und eifriger Lehrer der Religion ist“ (KrV. B 773); sowie Metaphysik nach Volckmann, (wie Anm. 120), S. 440; Metaphysik K₂, (wie Anm. 130), S. 767; Metaphysik nach Mrongovius, (wie Anm. 131), S. 911.

¹⁴⁶ KpV. AA V, S. 70f.

¹⁴⁷ KpV. AA V, S. 85.

¹⁴⁸ Vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 159f.

¹⁴⁹ Bohatec, Josef, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*. Hamburg 1938, S. 471.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 19–32. Lediglich Johann Daniel Michaelis hat Kant nach Zeugnis aus eigenem Mund selbst gelesen. Die Lektüre des Schweizer reformierten Theologen Johann Friedrich Stapfer ist nicht bewiesen, ebenso wenig die Verarbeitung des pietistischen Königsberger Kate-

suchung bleibt daher vorwiegend motivgeschichtlich und lässt für die Religionslehre eine empfindliche Lücke, die in der Forschungsgeschichte bisher nicht geschlossen worden ist.¹⁵¹

Es dürfte auf der Hand liegen, dass sich die einst in direkter Referenz auf Swedenborg ausgeführte Eschatologie aus den *Träumen* und aus der Metaphysik-Vorlesung L₁ als Motiv in Kants Werk erhalten hat. Daher ist es nicht angemessen, von einer späteren Rehabilitierung¹⁵² Swedenborgs in den Vorlesungen zu sprechen, sondern von einer partiellen Aneignung von Elementen seiner Lehre in der Moralphilosophie und der Religionslehre. Die Rehabilitierungsthese kann nur aufgestellt werden, wenn lediglich die Bewertung der Person¹⁵³ Swedenborgs durch Kant betrachtet und nicht die Möglichkeit einer unterhalb dieses Interesses liegenden partiellen Rezeption von Elementen seiner Lehre aus den *Arcana coelestia* einbezogen wird, während und obwohl Kant an seiner offenen Ablehnung Swedenborgs als Geisterseher festhielt. Außerdem wird die singuläre Qualifizierung der Lehre Swedenborgs als „sehr erhaben“¹⁵⁴ in der zum gleichen Zweck spät datierten Vorlesung L₁ zur Stützung der Rehabilitierungsthese überinterpretiert. Die Abweisung der Geisterseherei bleibt unverändert bestehen, ja Kant verstärkt sie sogar noch, wenn er Swedenborg um 1790 in einer Vorlesung als „vorsätzliche[n] Betrüger“ bezeichnet, anderenfalls hätte er bei seinen Planetenreisen in den *Arcana* den erst 1781 entdeckten Uranos wohl schon gekannt und beschrieben.¹⁵⁵ Die in den *Träumen* dargelegte und in den Vorlesungen ausdrücklich mit Swedenborg in Verbindung gebrachte Grundannahme einer dualistischen Welt, deren Doppelbürger der Mensch schon jetzt ist und der er sich postmortal durch den Wechsel in eine raum- und zeitlose Anschauung erst vollauf bewusst wird, bleibt aber ebenso erhalten wie Kants Abweisung der Geisterseherei. Nun geht es keinesfalls darum, aus Kant einen Swedenborgianer geschweige denn einen Gläubigen der Geisterwelt zu machen, sondern die Quellen seiner Philosophie um Swedenborg zu erweitern, ohne allzu generalistisch zu verfahren und dabei durch bloß

chismus, Lessings, Semlers und deistischer Schriften, die in der Forschungsgeschichte für die Religionsschrift behauptet worden ist.

¹⁵¹ Vgl. etwa Essen, Georg / Striet, Magnus (Hg.), *Kant und die Theologie*. Darmstadt 2005. Der Name Swedenborgs wird in diesem aktuellen Sammelband zur Religionslehre Kants nicht erwähnt.

¹⁵² So neben du Prel und Florschütz jetzt Kiefer, (wie Anm. 127), S. 23, mit einer unbegründeten kollektiven Spätdatierung aller Vorlesungen.

¹⁵³ Der Swedenborgianer Robert H. Kirven gelangt nach seiner Analyse zu dem Urteil, dass Kant seine Bewertung Swedenborgs in den *Träumen* niemals berichtigt habe. Es gebe keine Übereinstimmung zwischen beiden. Dieser Schluss stimmt natürlich hinsichtlich der Bewertung Swedenborgs als Geisterseher mit den Quellen überein, etwaige modifizierende Rezeptionen seiner Lehre werden dabei aber nicht in Betracht gezogen, vgl. Kirven, (wie Anm. 14), S. 118.

¹⁵⁴ Vgl. zu einer Exegese des Ausdrucks „erhaben“ bei Kant Bishop, (wie Anm. 114), S. 277.

¹⁵⁵ Vgl. Danziger Rationaltheologie nach Baumbach. AA XXVIII/2.2, S. 1325. Es ist nicht nachvollziehbar, dass Johnson dieser Quelle im Gegensatz zu allen anderen Vorlesungen einen geringeren Quellenwert beimisst. Vgl. Johnson, *Lectures*, (wie Anm. 6), Punkt 8. Diese Vorlesungsnotiz geht mit den übrigen Äußerungen Kants zur Geisterseherei durchaus konform.

phänomenologische Vergleiche Übereinstimmungen zu behaupten, die über einzelne Elemente hinausgehen. Die Frage nach dem epistemologischen und ontologischen Status dieser Elemente soll am Ende angesprochen werden.

Swedenborg in Kants Religionslehre

Im Folgenden werden einige Beispiele für die Modifizierung von Elementen aus der Lehre Swedenborgs genannt, die sich unmittelbar in Kants Religionsschrift finden. Motivgeschichtler mögen zwar einwenden, dass Kant die folgenden Topoi auch aus anderen Quellen entwickelt haben kann – warum sollte aber nicht auch das Werk dessen betroffen sein, dem er eine eigene Schrift gewidmet und dessen *Himmlische Geheimnisse* er nach eigenem Zeugnis komplett studiert hat?¹⁵⁶

1. Im ersten großen Abschnitt der Religionsschrift unterzieht Kant die orthodoxe Sündenlehre einer eingehenden Kritik. Die Erbsünde geht nicht auf eine Tat in der Zeit der Stammeltern zurück – das ist von allen Vorstellungen die „unschicklichste“.¹⁵⁷ Die Sünde besitzt ihren Ursprung nicht in der Zeit, ja der historische Ursprung des Bösen in der Schöpfung ist schlichtweg „nicht bekannt“.¹⁵⁸ Vielmehr ist sie in der Vernunft begründet¹⁵⁹ und geht auf eine intelligible Tat des Menschen nach seiner intelligiblen Existenz zurück, die die Selbstliebe und ihre Neigungen zu Handlungsmaximen und zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht.¹⁶⁰ Dieser Vernunftursprung des Bösen aber bleibt „unerforschlich“, da er aber nicht in der Zeit liegt, nimmt Kant an, dass sich der erste Mensch im „Stand der Unschuld“ befunden hat und der Mensch durch den angeborenen Hang zum Bösen täglich so handelt wie Adam.¹⁶¹ Das Böse besteht aber nicht nur in einem angeborenen, sondern auch in einem erworbenen und zugezogenen Hang.¹⁶² Es handelt sich in diesem Sinne um ein „radikales Böses“. Ein historischer Ur-

¹⁵⁶ Es ist unverständlich, warum in der neueren Forschung über die *Träume* nicht die *Himmlischen Geheimnisse*, sondern vielfach andere Schriften Swedenborgs herangezogen werden. So verwendet Balke, (wie Anm. 47), die AC gar nicht, sondern zitiert ausschließlich aus *Himmel und Hölle* und *De Coelo*. Auch Florschütz, (wie Anm. 58), zieht häufig andere Schriften Swedenborgs heran, die Kant nirgendwo erwähnt. Kants Reaktion in den *Träumen* wie auch sein gesamtes Rezeptionsverhalten lässt sich auf diese Weise kaum erklären.

¹⁵⁷ RGbIV. AA VI, S. 40

¹⁵⁸ Ebd., S. 78. Gutes und Böses sind für Kant nicht deduzierbar und anthropologisch nicht zu begründen. Indem er den Ursprung des Bösen nicht in der Zeit, sondern in der Vernunft sucht, ihn aber zugleich als unbekannt bezeichnet, bleibt er in gewisser Weise bei der mythologischen Rede von der Sünde stehen. Vgl. Wenzel, Knut, Die Erbsündenlehre nach Kant, in: Essen / Striet, (wie Anm. 151), S. 228, 237f. Auch in Wenzels Aufsatz über das Böse bei Kant taucht an keiner Stelle ein Hinweis auf Swedenborg auf.

¹⁵⁹ RGbIV. AA VI, S. 41.

¹⁶⁰ Vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 209, 181. Das Prinzip der Selbstliebe taugt (wie bei Swedenborg) nicht zum praktischen Gesetz, vgl. KpV. AA V, S. 26.

¹⁶¹ RGbIV. AA VI, S. 42f.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 28f., 32.

sprung des Bösen würde die Willensfreiheit aufheben, denn alles, was der Mensch tut, tut er aus freier Willkür.¹⁶³ Da das Böse nicht aus der Kausalität der Natur stammt, sondern intelligibel ist, kann es dem Menschen wegen der gesetzmäßigen Maxime der Willkür auch zugerechnet werden, es ist gleichsam gewählt wegen eines Hanges, der um der Freiheit willen als zufällig angesehen werden muss.¹⁶⁴ Die in der Zeit begangenen bösen Taten weisen den Charakter aus, den sich der Täter selbst verschafft hat; die Taten des sinnlichen Menschen entsprechen den Neigungen des intelligiblen Menschen. Darin ist für Kant die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen begründet.¹⁶⁵

Swedenborgs Sündenlehre in den *Arcana coelestia* sagt dem gegenüber nichts anderes. Auch für ihn gibt es keine Erbsünde als Tat der Stammeltern, Sünde ist nicht historisch, sie besitzt als *malum hereditarium*, als Erbböses, keinen gleichsam genetischen Charakter,¹⁶⁶ sondern wird über die Gewohnheit der eigenen Eltern als Neigung angeeignet und wirkt sich auf die innere Beschaffenheit des Menschen aus. Die Sünde liegt im Willen und im Denken eingewurzelt, sie ist nicht in der Tat begründet, sondern im „inneren“, man könnte sagen: intelligiblen, Trieb.¹⁶⁷ An mehreren Stellen bezeichnet sie Swedenborg als *malum*, das eingewurzelt (*radicatus* oder *irradicatus*) ist:¹⁶⁸ als „Wurzelböses“. Das „radikale Böse“ bei Swedenborg äußert sich in der Ausrichtung der Neigungen zur Selbst- und Weltliebe, nicht zur Gottes- und Nächstenliebe; und diese Neigung ist der ganze Mensch.¹⁶⁹ Die Annehmlichkeiten des Lebens (*jucunda vitae*) sind für den inneren Menschen, der das ewige Leben erlangen will, erst dann schädlich, wenn er sie zu Zwecken (*finis*), also zu den Gegenständen seiner inneren Neigungen und der daraus resultierenden Handlungen werden lässt.¹⁷⁰ Alexander Gottlieb Baumgarten kennt den Begriff des „eingewurzelten“ Bösen als Verderbtheit der Gedankenbildung in einem ähnlichen Wortfeld zwar auch,¹⁷¹ bei Swedenborg, den Kant nach eigenem Zeugnis gelesen hat, taucht er aber häufiger und explizit auf.

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 44.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 32; Wenzel, (wie Anm. 158), S. 234.

¹⁶⁵ Sala, (wie Anm. 9), S. 209.

¹⁶⁶ Der Mensch ererbt das Erbböse von seinen Eltern, er wird nicht hinein geboren. In Schuld (*culpa*) kommt der Mensch nicht wegen des angeerbten Bösen (*malum hereditarium*), sondern wegen des wirklichen Bösen (*malum actuale*), vgl. AC 4563.

¹⁶⁷ Vgl. AC 313, 3318, 3469, 4317, 4563. Es gibt kein böses Prinzip außerhalb des Menschen selbst, aber: der Mensch bringt das Böse und Falsche nicht aus sich selbst hervor, dies tun böse Geister und Dämonen. Damit sind bei Swedenborg allerdings keine äußerlichen Prinzipien gemeint. Engel und böse Geister sind nichts anderes als menschliche Seelensubstanzen, vgl. AC 154, 761, sowie AC 987.

¹⁶⁸ AC 4174, 8403, 8869, 9336, 10173; sowie 1679: falsche eingewurzelte Grundsätze (*principia radicata*); 2910: das von den Eltern angehäufte Böse wird eingewurzelt (*irradicatur*) und auf die Nachkommen übertragen.

¹⁶⁹ AC 3078, sowie 1568, 2708, 8550 u.ö.

¹⁷⁰ AC 3425.

¹⁷¹ Vgl. Bohatec, (wie Anm. 149), S. 269–271. Baumgarten hat die Verbindung *malum/radix* in den *Praelectiones theologicae dogmaticae* (Halle 1773), Franz Albrecht Schultz nennt in seiner

2. Gehört die Erbsünde nicht zur menschlichen Substanz, dann kann es auch keine universale Verdammung geben, die nur durch die Stellvertretung Christi wieder aufgehoben werden könnte. Schuld und Verantwortung sind, so Kant, ebenso wie das zugrunde liegende „radikale Böse“ nicht „transmissibel“. Die „allerpersönlichste [...] Sündenschuld“ kann anstelle des „Strafbare[n]“ selbst niemand übernehmen.¹⁷² Kant betrachtet „die ganze Reihenfolge“ der Existenz des Täters in der Sinnenwelt zwar als Folge seiner Kausalität als Noumenon. Die zu verantwortende Tat kann – obwohl sie wegen ihrer Zeitlichkeit notwendig ist und von vergangenen Taten abhängt – aber nur vom Täter als Subjekt der Bedingungen verantwortet werden.¹⁷³ Damit entfällt die soteriologische Funktion Christi. Sie würde die Autonomie und Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen aufheben. Die Zurechnung eines fremden Verdienstes oder der göttlichen Gnade auf bloßen Glauben hin kommen für Kant in der Religionsschrift nicht in Frage. Es ist für ihn nicht einzusehen, dass man durch bloßen Glauben seine Schuld als getilgt ansehen könnte.¹⁷⁴ Kant betrachtet Christus entweder im Sinne eines Urbildes oder „Ideal[s] der Gott wohlgefälligen Menschheit“¹⁷⁵ oder er vertritt eine eher arianische Christologie: Jesus ist kein Christus in orthodoxem Sinne, sondern er ist natürlich gezeugt.¹⁷⁶ Er besitzt keine soteriologische, sondern eine exemplarische Funktion als Morallehrer, als der „weise Lehrer“, der göttlich gesinnt, aber „ganz eigentlich“ menschlich ist.¹⁷⁷ Aber der historische oder empirische Kirchenglaube an den „Gottmenschen“ ist mit dem „Princip des guten Lebenswandels“ nicht vereinbar, das nur rational sein kann, nicht empirisch.¹⁷⁸ Die Geschichte des historischen Jesus selbst ist nur Beispiel und Vorbild für die sittliche Gesinnung.¹⁷⁹ Wenn von Vertretern der theologischen Kantforschung der sehr allgemeine und unscharfe Befund erhoben wird, dass Kant die (orthodoxe) Vorstellung des Strafleidens Christi und der Anrechnung des von ihm erworbenen Verdienstes zum Heil des Gläubigen gemeinsam mit der Aufklärung und den Sozinianern verworfen habe,¹⁸⁰ so ist hier Swedenborg als konkreter Autor zu ergänzen, den Kant tatsächlich gelesen hat.

Vorlesung *Theologia thetico-antithetica* (1741/1774) im Anschluss an den Neuplatonismus, Augustin und Leibniz eine *limitatio radicalis* anstelle des *malum radicatum*. Swedenborg und Baumgarten kommen damit Kants Wortwahl am nächsten, wobei Swedenborg weitaus mehr Referenzstellen aufweist. Weitere Quellen nennt Bohatec nicht, und er schließt aus, dass Kant die Schriften Martin Luthers gelesen hat, wo der Begriff häufiger vorkommt.

¹⁷² RGbIV. AA VI, S. 72 [Hervorh. im Original].

¹⁷³ KpV. AA V, S. 97f.; Sala, (wie Anm. 9), S. 209.

¹⁷⁴ RGbIV. AA VI, S. 116.

¹⁷⁵ RGbIV. AA VI, S. 60f.

¹⁷⁶ RGbIV. AA VI, S. 63.

¹⁷⁷ RGbIV. AA VI, S. 65, 80–84.

¹⁷⁸ RGbIV. AA VI, S. 119f.

¹⁷⁹ Vgl. Murrmann-Kahl, Michael, Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben, in: Essen / Striet, (wie Anm. 151), S. 265.

¹⁸⁰ Vgl. Murrmann-Kahl, (wie Anm. 179), S. 262.

Denn die soteriologischen Aussagen Kants finden sich in ihren Grundzügen auch in Swedenborgs *Arcana coelestia*. Die lutherische Rechtfertigungslehre des *sola fide* gehört hier zu den am heftigsten bekämpften dogmatischen Topoi. Sogar gestorbene Kinder werden nicht durch den bloßen Glauben selig, sondern müssen postmortal vom Herrn selbst erst im Guten der Liebe und im Wahren des Glaubens (*in bonis charitatis et veris fidei*) unterrichtet werden.¹⁸¹ Das Leiden Christi bedeutet für Swedenborg nicht die Grundlegung eines Verdienstes, durch das die Gläubigen gerechtfertigt oder selig werden können.¹⁸² Für Swedenborg kann es bei Menschen aber nur um die Änderung der Neigungen gehen. Der Glaube an ein fremdes Verdienst steht dem geradezu entgegen und verhindert ein in der Praxis der *charitas* zu führendes Leben, wenn er der Liebe übergeordnet wird.¹⁸³

3. Anstelle der traditionellen Soteriologie setzt Kant in der Religionsschrift die autonome Sinnesänderung, nicht als „allmähliche Reform“ auf der Basis des Fortbestehens unlauterer Maxime, sondern als „Revolution“ im Sinne eines „Übergang[s] zur Maxime der Heiligkeit“. Es geht um die Tugendhaftigkeit nach dem intelligiblen Charakter (*virtus Noumenon*), nicht nach dem empirischen Charakter (*virtus phaenomenon*).¹⁸⁴ Nicht die Selbstliebe mit den aus ihr folgenden hypothetischen Imperativen ist fortan Triebfeder, sondern allein das moralische Gesetz mit seinem kategorischen Imperativ. Das böse Prinzip wird dadurch nicht besiegt, aber seine Herrschaft wird gebrochen und es wird eine moralische „Freistatt“ für die Tugendhaften eröffnet, wo diejenigen „Schutz für ihre Moralität finden können“, die die alte moralische Herrschaft verlassen wollen: das Reich Gottes.¹⁸⁵ Diese Sinnesänderung ist „Ausgang vom Bösen“ und „Eintritt ins Gute“; sie entspricht dem neutestamentlichen Bild vom Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen (Eph 4,22–24).¹⁸⁶

Auch für Swedenborg kann die Sinnesänderung nicht durch äußeren Zwang geschehen, nur der freie Mensch ist in der Lage, sich vom Bösen weg und zum Tun des Guten und Glauben und Reden des Wahren hin zu bekehren: Ohne frei (*liber*), freiwillig (*spontaneus*) und gewillt (*voluntarius*) zu sein, kann kein Mensch gebessert werden. Zwang ist auf dem Weg der Besserung des Menschen nur als Selbst-

¹⁸¹ AC 4721. Dass der Mensch allein aus Glaube ohne *charitas* selig werden könne, ist eine Sinnestäuschung (*fallacia sensus*), vgl. AC 4663, 5084. Die Polemik gegen die paulinisch-lutherische Rechtfertigungslehre nimmt in Swedenborgs Werk bis zur *Vera christiana religio* noch deutlich zu, wo sie gar einem Teufel in den Mund gelegt wird (vgl. VCR 71). Luther schwört in der Geisterwelt dem Solifideanismus ab (vgl. VCR 137).

¹⁸² AC 2776. Das Leiden bis zum Kreuz ist in Swedenborgs eigentümlicher Christologie der letzte Grad der Versuchung des Herrn vor der Vereinigung des *Divinum* mit dem *Humanum*, um sich auf diese Weise selbst zu verherrlichen.

¹⁸³ Vgl. AC 34, 2027: es geht um eine *fides charitatis*.

¹⁸⁴ RgbIV. AA VI, S. 47. Reue, Strafe und der Übergang in den Gnadenstand werden als „Akt der Revolutionierung der Gesinnungsart“ modifiziert, „als Verlassen des Bösen und Übergang ins Gute eodem actu“, vgl. Murrmann-Kahl, (wie Anm. 179), S. 262.

¹⁸⁵ RgbIV. AA VI, S. 82f.

¹⁸⁶ RgbIV. AA VI, S. 74.

zwang (*se cogere*) zum Guten und als Unterwerfung unter die Gewalt des inneren Menschen möglich, dessen *anima* göttlichen Ursprungs ist, nicht durch ein Gezwungenwerden (*cogi*). Nichts, was nicht aus Freiheit geschieht, ist Gott angenehm, er selbst zwingt nicht zum Handeln. Die zum Selbstzwang führende Freiheit entsteht durch ein inneres Gefühl im Gewissen (*conscientia*). Freiheit, nicht Zwang, ist göttlichen Ursprungs.¹⁸⁷ Im Mittelpunkt steht die Autonomie des Menschen, der – wie bei Kant – im sinnlichen Bereich der Kausalität der Natur unterworfen, aber intelligibel frei ist, gut zu werden, und nur durch Freiheit wiedergeboren werden kann, nicht durch Gnade und Glaube. Jeder entscheidet selbst frei über seine Seligkeit.¹⁸⁸ Bei Swedenborg besteht sogar die soteriologische Funktion der Inkarnation des Herrn (*dominus*), des einen Gottes, nicht in der Erlösung der Sünder, sondern in der Gewährleistung der menschlichen Freiheit.¹⁸⁹ Freiheit ist die Voraussetzung für die Wiedergeburt, die allerdings von Gott bewirkt wird, nachdem sich der erwachsene Mensch, der im Gegensatz zum Kind Vernunft (*ratio*) und Urteilskraft (*judicium*) besitzt, dafür entschieden hat und in der Lage ist, das Wahre und Gute vom Herrn aufzunehmen.¹⁹⁰ In Kants Religionsschrift findet sich an dieser Stelle nicht nur der äquivalente Hinweis auf die bloße Hoffnung auf eine überirdische Ergänzung der irdischen moralischen Bemühungen zum Guten durch „höhere Mitwirkung“.¹⁹¹ Die „Revolution in der Gesinnung“ ist auch für Kant nichts anderes als „eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung“ nach Joh 3,5 und Gen 1,2,¹⁹² die letztlich „Gottes Werk“ ist.¹⁹³ Soteriologische ‚Reste‘ sind Kant und Swedenborg gemeinsam.

¹⁸⁷ AC 1937, 1947, 2873, 2876f., 2880f., 4031. Das Gute und Wahre muss im Willen (*voluntas*) eingewurzelt (*irradicandum*) sein, und der Zwang bessert nicht, weil dabei nichts einwurzelt, denn: „coactum enim non est hominis velle, sed liberum est ejus velle“ (AC 7007).

¹⁸⁸ AC 9453.

¹⁸⁹ Bedingung für die menschliche Freiheit ist ein Gleichgewicht zwischen Himmel und Hölle, Bedingung für die moralische Besserung, Umbildung und Wiedergeburt aber ist seine Freiheit, AC 8209, 5982f., 6308, 6477. Am Beginn der (vierten) christlichen Kirche kam der Herr selbst, um das Verhältnis von Himmel und Hölle wieder so zu ordnen, damit sein Einfluss aufgenommen und von den bösen Geistern nicht mehr gestört werden konnte (vgl. AC 10355). Vgl. Kreuch, Jan, Die Rechtfertigungslehre nach Luthers Schmalkaldischen Artikeln und ihre Kritik in der „Wahren Christlichen Religion“, in: *Offene Tore* 2001, S. 24f.; Lamm, Martin, *Swedenborg: eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher*. Leipzig 1922, S. 282f.

¹⁹⁰ AC 677, 2636, 9452.

¹⁹¹ RGbIV. AA VI, S. 51f.

¹⁹² RGbIV. AA VI, S. 47f.

¹⁹³ Bohatec, (wie Anm. 149), S. 455, interpretiert diese Stelle so, dass die Revolution der Gesinnungsart „wesentlich Gottes Werk“ ist. Die aufgrund der Hindernisse der Sinnesart hingegen nur „allmähliche“ Reform ist durch die Anlage zum Guten aber ebenfalls möglich. Der Redewendung von der Wiedergeburt und der neuen Schöpfung steht allerdings Kants Aussage gegenüber, dass dem Menschen sowohl die Revolution als auch die Reform möglich sein müsse, erstere durch den Akt einer „einzig[e] unwandelbare[n] Entschliebung“: die Umkehrung des obersten Grundes seiner Handlungsmaximen, also seines Hanges zum Bösen (RGbIV. AA VI, S. 47f.). Diese Interpretation ist daher nur möglich, wenn man die Termini „Wiederge-

4. So wie Kant die übernatürliche Zurechnung von Gnadenmitteln als Beeinträchtigung der individuellen Autonomie abweist, wendet er sich in der Religionschrift auch gegen Schwärmerei, Aberglauben, „Illuminatism“ und „Adeptenwahn“, Thaumaturgie, außerordentliche Verstandeserleuchtung und Wunder, die die Vorschriften der Pflicht, die durch die Vernunft „ins Herz des Menschen“ eingeschrieben sind, beschneiden.¹⁹⁴ Auch die Riten des Kirchenglaubens – Gebet, Kirchgang, Taufe und Kommunion – bringen keine besonderen Gnadengaben und keine Sündenabwaschung. Sie in die Glaubensartikel aufzunehmen, wäre „Wahn der Religion“, „Afterdienst“ und „Pfaffenthum“ als „usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther“.¹⁹⁵ Sakramente und kirchliche Riten haben nur als moralische Haltung eine Bedeutung und erweitern die Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft. Wunder hingegen, die der Ordnung der Natur widersprechen, entziehen sich dem menschlichen „Begriff“, und die Vernunft wird „wie gelähmt“, weil sie diejenigen Gesetze, nach denen Gott gegen die „bekanntenen“ Gesetze „Wunder“ vollbringt, nicht einsehen kann.

Auch für Swedenborg – das mag auf den ersten Blick erstaunen – gibt es keine ‚echten‘ Wunder: Wunder erscheinen nur als Wunder, denn die göttliche Allmacht ist der göttlichen Vernunft und Ordnung untergeordnet und vermag nicht gegen sie zu verstoßen. Die Offenbarung, die ihm selbst zuteil geworden sein soll, trennt Swedenborg von seinem Wunderverständnis ab und betrachtet sie als exklusiv und als eine außerordentliche Gnade Gottes, ja er warnt sogar vor Nachahmungsversuchen.¹⁹⁶ Für typische konfessionelle Irrtümer hält er hingegen die Auffassung, dass Gott jeden selig machen könne, den Wunderglauben im speziellen, eine unmittelbare Auferstehung der Toten, unmittelbare Offenbarungen und Schutzengel, die vor dem Bösen abhalten und zum Guten antreiben. All dies sind Zwangsmittel (*media coacta*), durch die der Mensch im Sinne einer Änderung seiner Neigung nicht gebessert wird. Gott gewährleistet lediglich die Willensfreiheit und wirkt durch sie auf den Menschen ein.¹⁹⁷ Auch kirchliche Riten wie die Taufe wirken keinen Glauben, keine Seligkeit und keine moralische Wiedergeburt, sie stehen nur für die Fähigkeit dazu.¹⁹⁸ An dieser Stelle wird ebenfalls deutlich, dass Kant und

burt“ und „neue Schöpfung“ so versteht, wie es Kant durch den Verweis auf Joh 3,5 nahelegt, nämlich als von Gott selbst gewirkte Akte.

¹⁹⁴ RGbIV. AA VI, S. 84.

¹⁹⁵ RGbIV. AA VI, S. 194–200.

¹⁹⁶ Nur der Herr und niemand sonst kann die himmlischen Geheimnisse und vor allem den inneren Schriftsinn erkennen. Swedenborg ist es lediglich durch göttliche Barmherzigkeit vergönnt worden, mit Engeln und Geistern umzugehen (vgl. AC 5). Im Spätwerk verstärkt sich das exklusive Selbstverständnis Swedenborgs als Träger des neuen Worts und Kunder einer neuen Kirche, vgl. VCR 567, 779f., 851. Vgl. Schreiben Swedenborgs an Landgraf Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt, 18.6.1771, in: Benz, *Swedenborg*, (wie Anm. 12), S. 310f., 157.

¹⁹⁷ AC 4031.

¹⁹⁸ Die Wiedergeburt geschieht nur durch den Herrn. Die Taufe bezeugt lediglich, dass der Mensch der Kirche angehört und wiedergeboren werden kann. Die Kindertaufe ist möglich, weil sie nur als Zeichen und zum Gedächtnis dient. Vgl. AC 10387, 10390f.

Swedenborg gleichermaßen die Willensfreiheit gegen jede äußerliche Autorität oder kirchlich vermittelte Zurechnung von außen verteidigen und beide an der Wunderkritik des englischen Deismus und der Leibniz-Wolffschen Philosophie festhalten.

5. Wenn als Voraussetzung der moralischen Entwicklung des Menschen Freiheit gefordert wird, dann müssen alle gesetzlichen Vorschriften als heteronom und als drohender Zwang abgewehrt werden. Davon ist vor allem das Judentum betroffen, das nach dem Verständnis Kants „ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze“ ist. Diese „Zwangsgesetze“ stehen der autonomen Entscheidungspflicht des Einzelnen entgegen und heben sie durch die Forderung nach blinder Befolgung von Regeln geradezu auf. Der „jüdische Glaube“ ist mit seiner nur äußeren Gesetzlichkeit nicht auf der Unsterblichkeit der Seele aufgebaut und hat mit der inneren Gesinnung nichts zu tun. Er enthält daher nach Kants Ansicht überhaupt keinen „Religionsglauben“. Für die „allgemeine Kirche“ werde kein Gott gebraucht, der nur die Befolgung von Geboten, nicht die Änderung der Gesinnung fordere und sich nur um ein „politisches Wesen“ kümmere, nicht aber um das „künftige Leben“. Ein solcher Gott sei ganz sicher nicht „dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben“. Die „Zwangsgesetze“ des Judentums zielen lediglich auf einen weltlichen Staat ab, ihre Befolgung oder Übertretung wird irdisch belohnt oder geahndet. Die Vernunftreligion, die Kant in der Religionsschrift vorschwebt, zielt auf eine „allgemeine Kirche“ als Voraussetzung für einen „ethischen Staat Gottes“ ab. Lediglich das Christentum ist dazu in der Lage, weil es so völlig mit dem Judentum gebrochen habe und nach Kants Lesart vor allem auf der Unsterblichkeit und auf der inneren Gesinnung gründet.¹⁹⁹

Diese tendenziöse Konstruktion des Judentums bei Kant durchzieht bereits die *Arcana coelestia*, auch wenn selbstverständlich einzuräumen ist, dass Kant gerade an diesem Punkt auf eine breite Tradition des literarischen Antisemitismus zurückgreifen konnte.²⁰⁰ Die Gründe aber, die Swedenborg zu seiner Sicht des Judentums führten, weichen von denen Kants nicht ab. Sie sind vor allem deshalb auffällig, weil sie innerhalb seines Gesamtkonzept eine ähnliche Funktion besitzen. Es geht nämlich auch bei Swedenborg vor allem um die Moral und um das Gegenüber von äußerlichem Glauben und innerlicher – moralischer – Gesinnung. Jakobs „Kirche“ orientiert sich nicht an innerer, sondern nur an äußerer Gottesverehrung.²⁰¹ Das Judentum ist mit diesem äußerlichen Glauben lediglich eine rein historische Größe,

¹⁹⁹ RGbIV. AA VI, S. 124–128. Der Kantforscher Kuno Fischer hat Kants Aversion gegen das Judentum als Argument dafür benutzt, dass Lessing wohl nicht zu seinen religionsphilosophischen Quellen zu zählen ist, vgl. Bohatec, (wie Anm. 149), S. 27.

²⁰⁰ Es ist darum kaum nachvollziehbar, dass Bohatec aus der Übereinstimmung von Kants Sicht des Judentums mit der Semlers eine „direkte Abhängigkeit“ von Semler behauptet, wo doch Swedenborg an diesem Punkt überhaupt nicht erwähnt wird, obwohl die inhaltlichen Parallelen nicht weniger stichhaltig sind – und Kant ihn nach eigener Auskunft gelesen hat, vgl. Bohatec, (wie Anm. 149), S. 460.

²⁰¹ AC 422, 8588.

es versteht nur den historischen Sinn des Schriftbuchstabens und ist daher vom wahren Verständnis des Wortes weit entfernt.²⁰² Juden (und Israeliten) wissen nichts um die Unsterblichkeit und das Leben nach dem Tod.²⁰³ Das Festhalten am Äußerlichen, Geschichtlichen, Materiellen, ja gleichsam an der niedrigsten irdischen Begierde (*cupiditas infima terrestris*), am Geiz, führt dazu, dass die Insassen der Hölle der Geizigen, die Swedenborg auf seinen Himmelsreisen beschreibt, vorwiegend Juden sind.²⁰⁴ Die Kirche des Herrn wurde nicht bei den Juden wiederhergestellt, weil sie das Licht der Wahrheit und die Erkenntnisse des Glaubens verfinstert haben, sondern bei den Heiden, die nicht um das Wahre des Glaubens wissen und ihn deshalb auch nicht entweihen können, ja die Wahrheit sei den Juden nach göttlicher Voraussicht nicht enthüllt worden, weil sie sie wegen ihrer materiellen Beschaffenheit nur entweihen können. Deswegen seien sie bis jetzt im Unglauben.²⁰⁵ Wie bei Kant ist das jüdische Gottesverständnis wegen seiner Forderung nach nur äußerlicher Erfüllung von Geboten einem „inneren“ moralischen Gesinnungswandel entgegengesetzt. Das Judentum übertrifft in seiner Neigung zur Selbst- und Weltliebe – bei Swedenborg die typische Bezeichnung für den Gegensatz zur Gottes- und Nächstenliebe – alle anderen Völker.²⁰⁶

6. Ein negativer Einfluss Swedenborgs lässt sich in Kants Hermeneutik der Bibel finden.²⁰⁷ Im *Streit der Fakultäten* wendet er sich gegen die „allegorisch-mystisch[e]“ Schriftauslegung, die weder philosophisch noch biblisch sei, und er verweist dabei auf Swedenborg, der das ganze Alte Testament als „fortgehende Allegorie (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen)“ betrachtet habe, um eine zukünftige Religion in den Text hineinzulesen und um zu vermeiden, dass der biblische Text als Zeugnis einer vergangenen „wahren Religion“ angesehen wird. Um eine solche Hermeneutik zu vermeiden, schlägt Kant aber nicht eine historische

²⁰² AC 878f., 7012.

²⁰³ AC 2722, 2724.

²⁰⁴ AC 940f., 1327. Die Juden in der Geisterwelt weinen über ihre Irrtümer, vor allem über ihren Glauben an die Verheißung des irdischen Landes Kanaan und an einen irdischen Messias (vgl. AC 3481). Swedenborg beschreibt Räuber auf dem Planeten Venus, die nicht so barbarisch sind wie die Juden. Diese werfen ihre Opfer den wilden Tieren und den Vögeln zum Fraß vor (vgl. AC 7248).

²⁰⁵ AC 1366, AC 3398, 6963.

²⁰⁶ Die Juden lieben „bis heute“ Silber und Gold nicht wegen irgendeines Nutzzweckes, sondern um des Silbers und Goldes selbst willen (vgl. AC 10407). In Swedenborgs Entwicklung verschärft sich seine Abweisung des Judentums noch weiter, dessen Quelle in der Hurerei Judas mit Thamar zu finden ist. In den Beschreibungen der Geisterwelt werden den Juden alle anderen ‚Religionen‘ vorgezogen: Mohammedaner, Afrikaner, Heiden und alle christlichen ‚Religionen‘, selbst die sonst so scharf attackierten Katholiken. Der Kontakt zwischen Juden und Christen ist in der Geisterwelt untersagt. Vgl. etwa VCR 678, 841, 845; auch AC 2602–2604.

²⁰⁷ Auch Johnson und Magee weisen darauf hin, dass Kant durch Swedenborgs Korrespondenzlehre und symbolische Exegese zur Entwicklung einer Hermeneutik motiviert wurde, die auf die Interpretation der moralischen Erfahrungen von Verpflichtung und Respekt und auf die ästhetischen Erfahrungen des Schönen und Erhabenen abzielt, vgl. Johnson / Magee, (wie Anm. 6), S. XIX.

Auslegung des Textes vor, vielmehr bezeichnet er die „vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen“, mit der die Philosophie in einzelnen Schriftpassagen einen „moralischen Sinn“ aufspäht, „ja gar ihn dem Texte aufdringt“, als einziges „Mittel, die Mystik (z.B. eines Swedenborgs)“ abzuwenden. Das Übersinnliche muss an die moralische Vernunft geknüpft werden, um einen „Illuminatism innerer Offenbarungen“ zu vermeiden. In einem solchen Fall hätte jeder seine eigene Offenbarung, ein „Probirstein der Wahrheit“ werde damit ausgeschlossen.²⁰⁸ Gegen die schwärmerische Auslegung der Schrift fordert Kant eine „Aufklärung“ auf dem Feld der biblischen Hermeneutik, die sich an der moralischen Essenz von Religion orientiert:

Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen (mit Swedenborg) für bloßes Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibelen Welt ausgeben, ist Schwärmerei. Aber in den Darstellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt), das Symbolische vom Intellectuellen (Gottesdienst von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle von der Sache selbst zu unterscheiden, ist Aufklärung: weil sonst ein Ideal (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein Idol vertauscht und der Endzweck verfehlt wird.²⁰⁹

Damit spricht sich Kant ausdrücklich gegen Swedenborgs Korrespondenzlehre aus, mit der dieser vor allem seine Verfallsekklesiologie und Christologie hinter dem Buchstaben des Schrifttextes erblickte.²¹⁰ Für Kant geht es aber darum, den Geist der Moralität in der Schrift zu finden und alles, was in ihr für den historischen Glauben noch enthalten „sein mag“, auf die „Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens“ zu beziehen, der nach Kants Verständnis innerhalb des „Kirchenglaubens“ die eigentliche Religion darstellt.²¹¹ Die Schrift bleibt zwar auch für Kant alleinige „Norm des Kirchenglaubens“, aber ihr alleiniger Ausleger ist die Vernunftreligion, gepaart mit Schriftgelehrsamkeit.²¹² Auf diese Weise betont Kant gleichsam die absolute Autorität der Vernunft, während er zugleich das protestantische *sola scriptura* als Prinzip beibehält. Allerdings: Setzt Kant mit diesem mehrfach wiederholten Gedanken einer moralischen Schriftinterpretation nicht ebenfalls voraus, dass sich hinter dem Schriftbuchstaben ein anderer als der literarische Sinn verbirgt, dessen Auslegung nun lediglich an das scharfe Schwert einer vernünftigen Moralität geknüpft wird? Fordert er nicht auch, die Schrift nur als Symbol eines ‚eigentlichen‘, in diesem Fall: moralischen Gehalts anzusehen? Bewegt er sich damit, zwar in einer anderen Richtung, aber nicht doch auf der gleichen Ebene wie Swedenborg, der durch seine ‚analogische‘ Hermeneutik den Bibeltext vor der historisch-kritischen Methode und vor der Wunderkritik der früheren Aufklärung ‚retten‘ wollte? Signifikanterweise nennt Kant weder hier noch an

²⁰⁸ *Der Streit der Fakultäten*. AA VII, S. 45f.

²⁰⁹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA VII, S. 191f.

²¹⁰ Vgl. Jonsson, Inge, *Swedenborgs korrespondenslära*. Stockholm u.a. 1969.

²¹¹ RgbIV. AA VI, S. 112.

²¹² RgbIV. AA VI, S. 114.

anderen Stellen die historisch-kritische Methode der Schriftauslegung als Abwehrmittel gegen Swedenborg, sondern eine moralische Hermeneutik, die ebenfalls hinter den Text blickt.

Swedenborg in Kants Moralphilosophie

Die von Kant in den *Träumen* genannte Ähnlichkeit der „Hirngeburten“ ist auch auf dem Feld seiner späteren Moralphilosophie zu beobachten. In den *Träumen* hatte Kant ja die Geisterwelt nicht *per se* als undenkbar und unmöglich zerschlagen, er verbannt sie vielmehr aus dem Bereich der Erkenntnis, sie geht ihn „künftig nichts mehr an“²¹³ und verbleibt als *mundus intelligibilis* im Bereich der praktischen Vernunft. Hier ist sie aber Voraussetzung für seine gesamte Moralphilosophie. Es besteht kein Zweifel, dass Kant, wenn er in der zweiten Kritik die „herrliche Eröffnung“ einer „intelligibelen Welt“ durch die „Realisierung des sonst transzendenten Begriffs der Freiheit“²¹⁴ preist, nicht von Erkenntnis spricht, sondern von Hoffnung, von einer Idee. Wenn er aber für die von Swedenborg abgeleitete These einer postmortalen Fortdauer der Seele jenseits von Zeit und Raum bei bloßem Anschauungswechsel und unter Beibehaltung ihrer irdischen moralischen Qualität votiert, überschreitet er da nicht sein selbstauferlegtes Schweigegebot aus den *Träumen*, allerdings ohne die Grenzen der Vernunft zu verletzen?

Kant braucht eine intelligible Welt dringend für seine Moralphilosophie, und zwar eine Welt, die nicht ausschließlich mit einem künftigen Jenseits identisch, sondern Heimstatt des Menschen nach seinem „intelligibele[n] Substrat“²¹⁵ schon während seines irdischen Lebens ist. Es muss hier nicht näher dargelegt werden, wie eng Moralität bei Kant mit Freiheit verknüpft ist, dass Freiheit nur intelligiblen Ursprungs sein kann,²¹⁶ um nicht der Kausalität der Natur in Raum und Zeit zu unterliegen, dass die Antinomie der Freiheit nur durch die „kosmologische Idee einer intelligibelen Welt“²¹⁷ aufgelöst werden kann, und schließlich: dass der kategorische Imperativ in seiner rein formalen Gestalt eine Tugendhaftigkeit fordert, die den menschlichen Willen ohne Beimischung sinnlicher Triebfedern in die Pflicht nimmt. Noch in der ersten Kritik hatte Kant die Freiheit im Sinne eines Vermögens, das die Ursache von Erscheinungen in der Sinnenwelt enthält, weder für wirklich noch für möglich, sondern für eine transzendente Idee gehalten.²¹⁸ Aber

²¹³ AA II, S. 352.

²¹⁴ KpV. AA V, S. 94.

²¹⁵ KpV. AA V, S. 99.

²¹⁶ Das Gesetz der Autonomie der reinen praktischen Vernunft ist das „Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt“, deren „Gegenbild“ die sinnliche Welt ist. Die *natura archetypa*, die nur durch die Vernunft erkannt werden kann, entfaltet ihre Wirkung in der *natura ectypa* und ist Bestimmungsgrund des Willens. Vgl. KpV. AA V, S. 43.

²¹⁷ KpV. AA V, S. 133.

²¹⁸ KrV. A 557f./B 585f.

in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hatte er aus der Freiheit nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes abgeleitet,²¹⁹ um dann in der zweiten Kritik das apriorische Bewusstsein des moralischen Gesetzes zum „Factum der Vernunft“ zu erklären, das berechtigt, Freiheit gewissermaßen ebenfalls als Faktum der Vernunft anzunehmen²²⁰ – eine Tatsache, die als Verzicht auf einen Beweis für die Existenz von beidem gedeutet werden kann.²²¹ Ungeachtet dieser philosophischen Entwicklung zum Faktum kann Freiheit in ihrer Verknüpfung mit dem moralischen Gesetz nur intelligibel begründet werden. Und ohne unsterbliche Seele, intelligible Welt, Gott und Höchstes Gut²²² fällt Kants gesamte Moralphilosophie; Moral wäre ein „*absurdum pragmaticum*“, die Tugend eine „Chimäre“. Ohne die Annahme Gottes würde man wie ein „Narr“²²³ oder wie ein „tugendhafter Phantast“²²⁴ handeln, und die Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens wäre ohne eine „andre Welt“ in Frage gestellt.²²⁵ Um den *mundus intelligibilis* vor den ihm offenbar lächerlich erscheinenden Zumutungen der Geister Swedenborgs zu retten, der ja den Zustand der postmortalen Seelen ausladend und bis ins Detail beschrieben hatte, musste Kant in den *Träumen* mit einem geradezu aggressiv spottenden Gestus jede Möglichkeit eines Geisterkontakts und jede Beschreibbarkeit der Geisterwelt ablehnen, um sie als Voraussetzung seines Systems erhalten zu können und sie gleichzeitig in den Bereich des Unerkennbaren zu verweisen. Davon ist jedoch nicht das System Swedenborgs insgesamt betroffen, auch nicht im Bereich der Moralphilosophie Kants.

1. In der *Kritik der praktischen Vernunft* nennt Kant drei Gruppen, für die das Sittengesetz gültig ist: Menschen, alle „endliche[n] Wesen“ mit Vernunft und Willen sowie, von beiden unterschieden, das „unendliche Wesen als oberste Intelligenz“.²²⁶ Schopenhauer hat vermutet, dass Kant dabei wohl „ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Überzeugung des

²¹⁹ GMS. AA IV, S. 447f. Vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 203.

²²⁰ Das Vermögen der Freiheit ist nicht nur Möglichkeit, sondern auch Wirklichkeit. Das wird durchs moralische Gesetz bewiesen. Das moralische Gesetz als Gesetz der Kausalität durch Freiheit aber bestimmt, was die spekulative Vernunft unbestimmt ließ; es verschafft diesem Gesetz „also zuerst objective Realität“ – das ist das „Creditiv des moralischen Gesetzes“. Vgl. KpV. AA V, S. 47f.

²²¹ Vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 99.

²²² Kant unterscheidet ausdrücklich Seele, intelligible Welt und höchstes Wesen und fasst sie unter dem „praktischen Begriffe des höchsten Guts“ zusammen, vgl. KpV. AA VI, S. 133.

²²³ Vgl. *Metaphysik L₁*, (wie Anm. 8), S. 320.

²²⁴ Vgl. *Metaphysik nach Volckmann*, (wie Anm. 120), S. 385f.; Sala, (wie Anm. 9), S. 252.

²²⁵ Vgl. KU. AA V, S. 446. „Wenn man Gott leugnet, so ist der tugendhafte ein Narr und der Kluge Mann ein Schelm. Klugheit und Sittlichkeit können im practischen nur Verbunden werden, wenn ich das Daseyn Gottes annehme.“ Vgl. R 4256. AA XVII, S. 485. Die Annahme einer „andre[n] Welt“ ist eine notwendige Hypothese. Sonst droht ein „*absurdum practicum*“. Vgl. R 5477. AA XVIII, S. 193. Stellen auch bei Sala, (wie Anm. 9), S. 252. In der KU betont Kant am Beispiel Spinozas die „Nichtigkeit“ der Verpflichtung eines moralischen Gesetzes ohne einen transzendenten Endzweck, vgl. ebd., S. 362.

²²⁶ KpV. AA V, S. 32.

Lesers gezählt“ habe.²²⁷ Es ist fraglich, ob Schopenhauers Vermutung mit dem Argument zu entkräften ist, Kant habe lediglich betonen wollen, dass Sittlichkeit auf Vernunft gründe und mit ihr „unzertrennlich“ zusammenhänge.²²⁸ Denn wenn man aus Swedenborgs Lehre weiß, dass die „Engelein“ dort keine von Gott geschaffenen Zwischenwesen sind, sondern nichts anderes als die Seelensubstanzen von abgeschiedenen Menschen und Planetenbewohnern,²²⁹ dann ergibt sich in diesem Kontext eine andere Lesart der Rede von den „endlichen Wesen“ mit Vernunft und Willen.²³⁰ Das Sittengesetz gilt eben auch postmortal für diejenigen Wesen, die im Vergleich zu dem „unendlichen Wesen“ nur endlich sein können, und zwar – wie Kant in seinen moralphilosophischen Schriften vielfach betont – in Gestalt eines *progressus infinitus* hin zu der für Geschöpfe unerreichbaren Heiligkeit, ein Fortschreiten, das „nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fort dauernden Existenz, und Persönlichkeit“ möglich ist.²³¹ Dies ist zwar nicht „erweislich“. Es gründet auf der Hoffnung als Folge einer „mit Demuth verbundene[n] Selbstschätzung“²³² und ist zugleich Postulat der reinen praktischen Vernunft. Das Sittengesetz gilt demnach auch für postmortale Seelen von Menschen und, unter Vorbehalt: von möglichen Planetenbewohnern, die anders als die Tiere Vernunft und Willen besitzen, im Gegensatz zu Gott nicht unendlich, aber – mit Swedenborg – auch keine Menschen mehr sind, sondern Engel und „Geister“. Diese „stille Voraussetzung“ Kants erkannte übrigens auch Schopenhauer, wenn er hinter seiner Rede von den (nichtmenschlichen) „vernünftigen Wesen“ die *anima rationalis* vermutete, die

²²⁷ Vgl. Schopenhauer, Arthur, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Ders., *Sämtliche Werke*/ hg. von Arthur Hübscher. Bd. 4, Leipzig 1938, S. 132.

²²⁸ So Sala, (wie Anm. 9), S. 175f.

²²⁹ Auch der kritische Kant rechnet noch mit der Existenz von Planetenbewohnern, obwohl keine Aussage über sie getroffen werden kann: „Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beschaffen sei, wissen wir nicht; wenn wir aber diesen Auftrag der Natur gut ausrichten, so können wir uns wohl schmeicheln, daß wir unter unseren Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. [...]“ *Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). AA VIII, S. 23. In R 6050 (AA XVIII, S. 435) hält Kant eine „Große Stufenleiter Geschöpfe“ zwischen Mensch und Gott für „wahrscheinlich“: „(genii), astralische Geister, Aeonen“. In der KrV (A 27/B 43) ist in eben diesem Sinne von „Anschauungen anderer denkender Wesen“ die Rede, vgl. gleichlautend Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. Stuttgart / Berlin / Leipzig 1922, Bd. 2, S. 345.

²³⁰ Tiere besitzen bei Kant zwar eine Seele, aber nicht Vernunft und Willen. Auch Tierseelen werden möglicherweise ewig fortdauern, aber nur sensitiv, während Menschenseelen die Kräfte ihrer Vernunft und ihres Willens entwickeln können. Tierseelen haben deshalb nicht den Status von „Geistern“ wie der menschliche Geist. Denn Geister sind „specifice denkende immaterielle Substanzen, so auch ohne Verbindung mit dem Materiellen denken können“. Dies betonte Kant im Anschluss an Baumgarten in mehreren seiner Metaphysik-Vorlesungen. Vgl. für das Zitat Metaphysik K₃ (1794/95). AA XXIX/1.2, S. 1026; sowie Metaphysik L₁, (wie Anm. 8), S. 274–276; Metaphysik nach Mrongovius, (wie Anm. 131), S. 907; Metaphysik nach Volckmann, (wie Anm. 120), S. 449f., Metaphysik L₂, (wie Anm. 120), S. 594; Baumgarten, (wie Anm. 130), §§ 777, 792–795.

²³¹ KpV. AA V, S. 122.

²³² KpV. AA V, S. 128.

im Gegensatz zur *anima sensitiva* und zur *anima vegetativa* nach dem Tod übrig bleibt. Dieser „transcendenten Hypostase“, so Schopenhauer verwundert, habe Kant doch aber in der *Kritik der reinen Vernunft* „ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht“!²³³

2. In Abweichung von Wolffs intellektualistischer Ethik, in der das Gefühl der Lust als einziger Bestimmungsgrund des Begehrens gilt,²³⁴ konstruiert Kant ein moralisches Gesetz, dem Triebfedern weder aus der Sinnlichkeit noch aus dem Streben nach Glückseligkeit beigelegt werden dürfen, weil es sonst keinen Einfluss auf das menschliche Herz gewinnen kann.²³⁵ Gute Handlungen im Sinne des moralischen Gesetzes sind nicht wegen ihres Ziels und ihrer Folgen „gut“ – ihnen läge sonst ein hypothetischer Imperativ zugrunde, sondern weil sie als Handlungen nach dem Prinzip eines der Vernunft gemäßen Willens „an sich“ gut und notwendig sind. In diesem Fall basiert die Handlung auf einem kategorischen Imperativ.²³⁶ Hypothetische Imperative werden durch sinnlich und empirisch affizierte Handlungsziele determiniert. Sie sind heteronom und „taugen“ nicht zum allgemeingültigen moralischen Gesetz,²³⁷ das nicht darauf abzielt, „wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen“.²³⁸

Auch Swedenborg vertritt eine Gesinnungsethik, wenn auch im Gegensatz zu Kant auf der Basis einer modifizierten neuplatonischen Seelenlehre.²³⁹ Die Seele ist bei Swedenborg in *anima*, *animus* und *mens* geteilt. Der Mensch muss sich, um wiedergeboren zu werden, von allen Einflüssen des am *mundus naturalis* hängenden *animus*, der untersten Seelenschicht, befreien und sich hin zur gottähnlichen *anima* orientieren, die zur Geisterwelt oder zum *mundus spiritualis* gehört.²⁴⁰ Die *mens* ist dabei der Ort des Gewissens und der Willensfreiheit. Wahre Tugendhaftigkeit, bei Swedenborg das Tun des Guten und das Glauben des Wahren, wird nur in Freiheit von Sinnlichkeit erlangt. Und eine gute Handlung ist wie bei Kant nicht wegen eines Lohns oder eines Verdienstes „gut“, sondern weil sie an sich gut ist. Sie wird aus Liebe zum Guten und um des Guten willen getan.²⁴¹ Wahre *charitas*

²³³ Vgl. Schopenhauer, (wie Anm. 227), S. 132. Schopenhauer teilte den Verdacht, dass gerade in der KpV der Gedanke vorhanden sei, das ewige Wesen des Menschen sei seine Vernunft. Er sah sich zu nichts anderem in der Lage, als es bei der „Assertion des Gegentheils“ zu belassen.

²³⁴ Sala, (wie Anm. 9), S. 91.

²³⁵ KpV. AA V, S. 156. Aus dem moralischen Gefühl bei Hutcheson, Shaftesbury, Rousseau und Hume wird bei Kant in der KpV die „Achtung“ vor dem moralischen Gesetz, vgl. Johnson, *Commentary*, (wie Anm. 4), S. 146f.

²³⁶ GMS. AA IV, S. 414 [Hervorh. im Original].

²³⁷ GMS. AA IV, S. 433, 442; KpV. AA V, S. 28, 34, 41.

²³⁸ KpV. AA V, S. 130 [Hervorh. im Original].

²³⁹ Vgl. Stengel, Friedemann, Emanuel Swedenborg – ein visionärer Rationalist?, in: Bergunder, Michael / Cyranka, Daniel (Hg.), *Esoterik und Christentum*. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Leipzig 2005, S. 72f.; Ders., *Rationalist*, (wie Anm. 22), S. 159f.

²⁴⁰ Der äußere Mensch (entspricht dem *animus* in Swedenborgs vorvisionärer Seelenlehre) ist höllischen Lustreizen ausgesetzt, der innere (*anima*) himmlischen (AC 3928).

²⁴¹ AC 9982–9984. Der Glaube, dass man belohnt wird, wenn man Gutes tut, ist nur bei Erwachsenen schädlich, nicht aber bei denen, die in der Unschuld sind, z.B. Kinder. Die – in dieser Rei-

besteht etwa nicht darin, Armen und Bedürftigen zu helfen, sondern klug (*prudenter*) zu handeln; wer einem bösen Armen hilft, bewirkt nämlich Böses.²⁴² Die Art der Ausrichtung der inneren Gesinnung ist Voraussetzung für die Wiedergeburt erst des inneren und dann des äußeren Menschen schon zu Lebzeiten, bevor seine *anima* aus der Geisterwelt in den Himmel versetzt wird,²⁴³ wenn im anderen Leben alle Äußerlichkeiten des Menschen entfernt sind und nur noch seine Gesinnung übrig bleibt.²⁴⁴ Übrigens wird auch in Kants Religionsschrift das Ideal des „Gott wohlgefälligen Menschen“ – Christus, des „göttlich gesinnte[n], aber ganz eigentlich menschliche[n] Lehrers“ – „in uns“, nämlich in unserer Vernunft gesucht, um ihm nachzufolgen.²⁴⁵ Bei Kant wie bei Swedenborg besteht die Anknüpfung für ein tugendhaftes Leben im inneren Menschen: entweder in der *anima*, die trotz des eingewurzelten Bösen mit göttlichen Überresten (*reliquiae*)²⁴⁶ versehen ist, die wiederum den Menschen zu Vernunft und Verstand überhaupt erst befähigen, oder in der Vernunft, die sich ebenfalls „in uns“ befindet und zugleich Ort des Urbildes oder der Idee einer Gott wohlgefälligen Menschheit ist. Nicht Fremderlösung, sondern individuelle moralische Qualifizierung durch eine Gesinnung, die sich nicht an sinnlichen Maximen, sondern an universalisierbaren Prinzipien orientiert – das sind auffällige Parallelen zwischen Swedenborg und Kants Moralphilosophie.

3. Nicht von der Sinnlichkeit und nicht von der eigenen Glückseligkeit wird das moralische Gesetz bei Kant abgeleitet, sondern vom Höchsten Gut als einer „unbedingte[n] Totalität,²⁴⁷ von der „Idee des Ganzen aller Zwecke“²⁴⁸ und vom „Endzweck“, der in der dritten Kritik ausdrücklich in den Bereich der praktischen Vernunft verwiesen wird, weil er nicht durch „Datis der Erfahrung“ aus der Natur geschlossen werden kann. Dass die Welt als Schöpfung mit einem Endzweck ausge-

henfolge dreigestufte – Liebe im Reich des Herrn zeichnet sich bei Swedenborg allerdings durch Motive aus, die Kant im Interesse der Allgemeinheit des moralischen Gesetzes als „Triebfedern“ für den kategorischen Imperativ gerade ausschließt: eheliche Liebe, Liebe zu Kindern und „gesellschaftliche“ Liebe (*amor societatis seu mutuus*). Zu den Tugenden, die aus der geistigen Liebe resultieren, zählt Swedenborg gelegentlich noch die Liebe zum Vaterland und zur Kirche [!] (z.B. AC 2039, 3952, 7814). Diese Tugenden sind aber alle im Reich der Zwecke als dem Reich des Herrn gebündelt und führen zu einer Moral, die nicht sich selbst, sondern letztlich das Übergeordnete des Zweckganzen zum Ziel hat.

²⁴² AC 8120f.; auch AC 9119–9122.

²⁴³ AC 2979 u.ö.

²⁴⁴ AC 1680: „homo est ibi sicut cogitat et intendit.“

²⁴⁵ RgbIV. AA VI, S. 63–65. Es sei schon „unbegreiflich genug“, dass dieses „Urbild“ in der Seele des schließlich natürlichen Menschen zu suchen ist. Daher hat „man“ es nicht nötig, Jesus einen übernatürlichen Ursprung zuzuschreiben.

²⁴⁶ Diese Überreste des Herrn im Menschen sind Triebe zum Guten und Wahren. Auf ihrer Grundlage können das die Vernunft und das Wissen im Menschen Betreffende (*rationalia et scientifica*) erleuchtet werden, und der Mensch besitzt durch sie überhaupt die Fähigkeit zu denken und vernünftig zu schließen (*cogitare et ratiocinari*). Die Überreste machen den Unterschied zum Tier aus. Vgl. AC 530, 560, 565, 857, 1738, 2280.

²⁴⁷ KpV. AA V, S. 108, 110.

²⁴⁸ *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). AA VII, S. 279.

stattet und von einem moralischen „Welturheber“ geschaffen ist, kann nur aus einem moralischen Grund behauptet werden.²⁴⁹ Als moralisches Wesen ist der Mensch deshalb selbst „Endzweck“ der Schöpfung (nicht der Natur), und die „Ordnung der Zwecke“ bewirkt, so Kant bereits in *Kritik der praktischen Vernunft*, dass der Mensch als Subjekt des moralischen Gesetzes und „(mit ihm jedes vernünftige Wesen)“ immer „Zweck an sich selbst“ ist, niemals Mittel.²⁵⁰

In den *Arcana coelestia* spielt der Begriff des Endzwecks ebenfalls eine zentrale Rolle. Swedenborg hat sein Verständnis des *finis* in enger Verbindung mit Texten aus der Leibniz-Wolffschen Philosophie entwickelt.²⁵¹ Wer sich irdisch seine eigene Glückseligkeit als Tugendmotiv vorgestellt hat, der wird nicht in den Genuss der wahren himmlischen Freude kommen, die aus Lust an den Nutzwirkungen im Reich der Zwecke besteht. Alle weltlichen Vergnügungen werden dem Kriterium der Zweckhaftigkeit und der Nutzwirkung unterworfen. Gott sieht nur den Zweck, das eigentliche Leben des Menschen an. In Swedenborgs Geisterwelt werden nicht gute und böse Handlungen belohnt oder bestraft, nur der Zweck und die Absichten (*fines*) werden angesehen (*spectantur*), erst danach die aus ihnen resultierenden Handlungen.²⁵² Ziel ist es, den inneren Menschen, der himmlisch orientiert ist, zum Endzweck des irdischen Handelns zu machen.²⁵³ Urheber aller Zwecke ist aber bei Swedenborg Gott selbst, der erster und letzter Zweck ist.²⁵⁴

4. In Swedenborgs Lehre fließen bei Gott alle Zwecke intelligibel zusammen im Reich der Zwecke, dem Reich Gottes, in dem eine sinnlich affizierte Moral keine Rolle mehr spielt, sondern die hinter den Ursachen und Wirkungen liegenden Zwecke und das Schöpfungsziel sichtbar sind. Hier entfalten sich nur noch „Nutzwirkungen“, die individuellen und göttlichen Zwecke sind auf höchster Ebene vereint und in eins gebracht: *regnum Domini est regnum finium et usuum*.²⁵⁵

²⁴⁹ KU. AA V, S. 453–455; RGbIV. AA VI, S. 5f.

²⁵⁰ KpV. AA V, S. 131; KU. AA V, S. 428, 435f. Die in Klammern gesetzte Erweiterung dürfte nicht nur den Welturheber einschließen, sondern wie oben (S. 79) „nichttierische“ Intelligenzen wie Seelen, Engel [oder Planetenbewohner]. Noch in der KrV hatte Kant die „Ordnung der Zwecke“ zugleich als „Ordnung der Natur“ bezeichnet (B 425).

²⁵¹ Vgl. Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22), S. 171, 174, 179, 190f. Christian Wolff, einer der wichtigsten Autoren für Swedenborg, spricht in der *Psychologia Rationalis* (3. Aufl. Frankfurt a.M. / Leipzig 1740), § 689, vom *finis ultimus*.

²⁵² AC 1936, 2303, 3078, 4839. Da im Jenseits kein Gericht gehalten wird, ist auch nicht von Lohn oder Strafe die Rede, sondern vom „Betrachten“ in dem Sinne, dass sich die moralische Haltung des irdischen Menschen dort offenbart und er sich damit selbst in Himmel oder Hölle versetzt. Der Herr betrachtet nur Endabsicht oder (End-) Zweck (*finis*) der Handlung. Ist der (End-) Zweck gut, ist alles andere auch gut, ist der (End-) Zweck böse, ist auch alles andere böse. Vgl. AC 1317.

²⁵³ AC 3928.

²⁵⁴ AC 3702. Die Ursachen entsprechen der Geisterwelt, die Wirkungen entfalten sich im *mundus naturalis*.

²⁵⁵ AC 696. Das gleiche Wortfeld: 3645, 3796, 6574. AC 9828 setzt das *regnum Domini* mit dem *mundus spiritualis* gleich. Vgl. auch AC 1097, 3646. Vgl. auch Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22), S. 191. Oetinger übersetzt: „[...] das Reich des Herrn ist ein Reich der Endzwecke und der Nuzbarkeiten“, vgl. Oetinger, *Swedenborgs Philosophie*, (wie Anm. 57), S. 67.

Dieser in den *Arcana coelestia* so zentrale Terminus besitzt als Supplement zur zweiten Formel des kategorischen Imperativs²⁵⁶ auch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als „herrliche[s] Ideal“²⁵⁷ eine exponierte Stellung und ist sicherlich aus dem „*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen“ als Bezeichnung der moralischen, intelligiblen Welt in der ersten Kritik²⁵⁸ entwickelt worden. Kant dürfte den Begriff des Reichs der Zwecke, der etwa bei Leibniz nicht vorkommt und den er von Leibniz’ Reich der Gnade ausdrücklich absetzt, von Swedenborg übernommen haben.²⁵⁹ Bereits in den *Träumen* hatte er aus der Hypothese eines *mundus intelligibilis* die „Regel des allgemeinen Willens“, einen „fremden Willen“ und die moralische Einheit der Menschheit als Faktum gezogen, auch wenn er die epistemologische Aussagbarkeit der Geisterwelt wie auch die Spekulationen über die Gemeinschaft mit ihr am Beispiel Swedenborgs zugleich strikt zurückwies.²⁶⁰ Der *mundus intelligibilis* als eine Gemeinschaft von Geistern bleibt als Basis der Moralität bei Kant aber bestehen.²⁶¹ In der *Kritik der reinen Vernunft* macht die „systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen“ die intelligible moralische Welt aus, das *regnum gratiae*, das Baumgarten unter ausdrücklichem Hinweis auf Leibniz als pneumatische Welt bezeichnet. Diese Einheit führt in der ersten Kritik noch zur zweckmäßigen Einheit aller Dinge, also nicht nur der intelligiblen, sondern auch der sinnlichen, und sie vereinigt die praktische und die spekulative Vernunft in einer einzigen Idee.²⁶² Auch in den Reflexionen bezeichnet Kant zu dieser Zeit das Reich der Natur selbst noch als Reich der Zwecke. Hier erscheint das „Reich der Sitten“ überdies synonym mit dem (moralischen) Reich der Zwe-

²⁵⁶ Schönecker, Dieter / Wood, Allen W. (Hg.), *Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Ein einführender Kommentar. Paderborn u.a. 2002, S. 160f. Sala, (wie Anm. 9), S. 192. Kant hat den Begriff des Reichs der Zwecke der 3. Formel des kategorischen Imperativs von der Autonomie als Variante hinzugefügt, um die Lehre vom Menschen als Gesetzgeber des universalen moralischen Gesetzes mit der Lehre vom Menschen als Zweck an sich selbst zu vereinbaren.

²⁵⁷ GMS. AA IV, S. 462f.

²⁵⁸ KrV. B 836. Der Begriff des *corpus mysticum* bezieht sich bei Baumgarten aber auf die (einzelne) moralische Person als ganzer Geist, nicht auf die Gemeinschaft mehrerer Geister; vgl. Baumgarten, (wie Anm. 130), § 742.

²⁵⁹ Lediglich an drei Stellen im Gesamtwerk von Leibniz findet sich der Begriff des „Reichs der (End-) Zweckursachen“, das dem „Reich der Wirkursachen“ gegenübergestellt wird. Vgl. dazu Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22), S. 191f. Dafür verweist Kant mehrfach auf Leibniz’ Begriffe „Reich der Natur“ und „Reich der Gnade“, wobei er das „Reich der Gnade“ gerade nicht als „Reich der (End-) Zweck-Ursachen“, sondern als „Reich der Zwecke“ bezeichnet. Vgl. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790). AA VIII, S. 250; Vorlesungen über Moralphilosophie [Mrongovius II] (1784/85), AA XXIX/1.1, S. 629 (auch: S. 610).

²⁶⁰ Vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 44.

²⁶¹ So auch Jedan, Christoph, De disciplineren van de ervaringsdrift. Kants kritiek op Swedenborgs esoteric, in: *Groniek* 38 (2005), S. 260.

²⁶² KrV. B 843; Baumgarten, (wie Anm. 130), § 389. Swedenborg hat sich intensiv mit dem Verhältnis zwischen *regnum gratiae* und *regnum naturae* bei Leibniz auseinandergesetzt, in den AC ist das *regnum gratiae* jedoch nicht enthalten, vgl. Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22), S. 191.

cke. Die Moralthologie ermöglicht den Begriff eines Oberhauptes im Reich der Sitten – aus dem höchsten Wesen wird das Höchste Gut. Was Physikotheologie, Ontotheologie und Kosmotheologie nicht vermögen, das macht die Moralthologie möglich.²⁶³ Gott ist Ursache, Schöpfer und „Baumeister“ einer Welt, die zugleich Reich der Natur und Reich der Zwecke ist, aber in der „*Civitas Dei*“ zusammengefasst ist, im „Himmelreich“, wo die Natur gänzlich mit dem moralischen Gesetz in Übereinstimmung gebracht wird.²⁶⁴ Nur durch eine intelligente Weltursache ist es möglich, Leibniz' prästabilisierte Harmonie nicht nur auf Körper und Seele, sondern auch auf die Übereinstimmung zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade als dem Reich der Zwecke auszudehnen und eine Harmonie zwischen Natur und Freiheit anzunehmen.²⁶⁵ Und nur durch die Moral kann einer „Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objectiv praktische Realität verschafft“ werden.²⁶⁶

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird das Reich der Zwecke als „Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“ verstanden, als ein „Ganzes aller Zwecke“.²⁶⁷ Nur „vernünftige Wesen“, die zugleich gesetzgebend und den moralischen Gesetzen unterworfen sind, können darin Mitglied werden; hier fallen Privatzwecke und Allgemeinzwecke zusammen – man dürfte die Anknüpfung an Rousseaus *volonté générale* an dieser Stelle durch Swedenborg ergänzen.²⁶⁸

Auch nach der Differenzierung der Teleologie²⁶⁹ in eine physische und eine moralische in der *Kritik der Urteilskraft* bleibt das Reich der Zwecke apriorischer

²⁶³ R 6247. AA XVIII, S. 527. Sala, (wie Anm. 9), S. 114, macht darauf aufmerksam, dass durch die Setzung des Oberhauptes im Reich der Zwecke bzw. Sitten die Autonomie des Menschen relativiert wird, der in diesem Reich zwar gesetzgebend, aber doch nur Untertan ist. Kant kann jedoch nicht umhin, sich in der Moral immer wieder auf Gott zu berufen (vgl. KpV. AA V, S. 82; GMS. AA IV, S. 433f.; Moralphilosophie Mrongovius, [wie Anm. 259], S. 629).

²⁶⁴ R 6149, 6159. AA XVIII, S. 469, 471. Vgl. dementsprechend in den Vorlesungen über Rationaltheologie (Mrongovius, 1783/84), AA XXVIII/2.2, S. 1294: „Wir stellen uns Gott als Regierer im Reiche der Zwecke und als Schöpfer im Reiche der Natur vor und betrachten uns in Ansehung dessen nach unserem ganzen Dasein.“

²⁶⁵ *Über eine Entdeckung*, (wie Anm. 259), S. 250.

²⁶⁶ RGblV. AA VI, S. 5.

²⁶⁷ GMS. AA IV, S. 433; Moralphilosophie Mrongovius, (wie Anm. 259), S. 629. Der Mensch gehört sowohl zur intelligiblen Welt nach seiner Freiheit als auch zur Natur nach seiner Unterworfenheit unter deren Gesetze, vgl. KpV. AA V, S. 87.

²⁶⁸ So Johnson, *Influence*, (wie Anm. 6), S. 26–33. Kant hat Rousseau nach Johnson dort „verlassen“ und sich Swedenborg zugewandt, wo Rousseau die Herkunft der Moral aus der Sinnlichkeit behauptet.

²⁶⁹ Der Qualifizierung der Physikotheologie als einer missverstandenen physischen Teleologie, die höchstens als theologische Propädeutik denkbar ist (KU. AA V, S. 442), steht allerdings die immer wieder vorgebrachte These gegenüber, die Idee eines höchsten Wesens stecke in uns. Dies werde dann deutlich, wenn die theoretische Berechtigung der Physikotheologie zur Annahme unseres Strebens und Gottes selbst angefragt wird (ebd., S. 437). Auch bezögen sich

Grundsatz für die teleologische Beurteilung der „Existenz der Dinge“.²⁷⁰ Die Hauptbedingung dafür, die Welt als System von Endzwecken anzusehen, besteht darin, Gott als obersten Grund im Reich der Zwecke anzuerkennen. Dies geht aber nun nicht mehr aus der physischen, sondern aus der moralischen Teleologie hervor, die den „Mangel“ der physischen Teleologie ergänzt, während erstere lediglich eine Dämonologie begründen kann.²⁷¹ Während die Teleologie als physische Teleologie aus der Erkenntnis verbannt wird, gerät sie als moralische Teleologie in den praktischen Bereich und unterliegt den erkenntnisbeschränkenden Kriterien der praktischen Vernunft – die der theoretischen durch die Primatslehre allerdings vorgeordnet ist. Das Reich der Zwecke bezieht sich aber auch nach dieser Trennung auf beide Bereiche der Vernunft, obwohl eine epistemologische Differenz eingebaut worden ist.

Verschiedene Interpreten²⁷² haben ein Schwanken Kants in der Frage festgestellt, ob das Reich der Zwecke als durch Tugendhaftigkeit erreichbares Ideal zu gelten hat oder schon jetzt existiert. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird es mit dem *mundus intelligibilis* als einer „reinen Verstandeswelt“ identifiziert, zu der wir als vernünftige Wesen schon jetzt gehören und die auf der Basis von Kants Phänomenalismus der Sinnenwelt als Ding an sich schon jetzt entspricht.²⁷³ Auf dieser Ebene liegen die Notizen, die ein Hörer der Metaphysikvorlesung Kants 1784/85, also zur Zeit der Abfassung der *Grundlegung*, zum *status post mortem* anfertigte:

Nun können wir sagen: der Tugendhafte ist schon hier im Himmel nur er ist sich deßen nicht bewußt, denn er erkennt die Dinge an sich selbst, und das vernünftige Reich unter moralischen Gesezen betrachtet ist: das Reich Gottes und das Reich der Zweke, und er ist ein wahres Glied im Reich der Zweke, der Uebergang in die andre Welt würde blos die Anschauung seyn, das heißt in eine andre Welt kommen diese ist nur der Form nach eine andre, dem Inhalt nach aber immer dieselbe Welt, weiter können wir hierin nicht gehen.²⁷⁴

Hier erstreckt sich das Reich der Zwecke auf beide Welten. Wer bereits in seinem irdischen Leben die moralischen Gesetze erfüllt, befindet sich in dem Reich, das er postmortal durch einen Wechsel der Anschauung in einer anderen Form wahrnehmen wird. Mehr möchte Kant hier nicht aussagen, aber auch nicht weniger. Das

alle Naturzwecke auf eine verständige Weltursache, ein Prinzip als obersten Grund im Reich der Zwecke (ebd., S. 444).

²⁷⁰ KU. AA V, S. 433–436, 438f. Zum Verständnis des Zweckbegriffs und zur Neubewertung der Teleologie in der KU vgl. Wahsner, Renate, Mechanism – Technizism – Organism. Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants *Kritik der Urteilskraft*, in: Gloy, Karen / Burger, Paul (Hg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 1–23.

²⁷¹ KU. AA V, S. 444f. Die Zwecke der Natur können *a priori* nicht eingesehen werden.

²⁷² Nachweise bei Schönecker / Wood, (wie Anm. 256), S. 158f., und – bezogen auf den *mundus intelligibilis* und das Höchste Gut – Sala, (wie Anm. 9), S. 276, 280f., 312.

²⁷³ Vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 276. In der KrV (A 811) wird die intelligible Welt ganz anders als „eine für uns künftige Welt“ angenommen; vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 312.

²⁷⁴ Vgl. Metaphysik nach Volckmann, (wie Anm. 120), S. 445.

Reich Gottes ist das Reich der Zwecke – bei Swedenborg: *regnum Domini est regnum finium*, nicht *regnum gratiae* wie bei Leibniz. Diese singuläre Stelle, die das Reich der Zwecke mit dem lediglich als Anschauungswechsel verstandenen postmortalen Zustand verbindet, ist ein klares Zitat der Auffassungen, die Kant seinem Studium Swedenborgs entnommen hat.²⁷⁵ Offen bleibt hier allerdings, ob denn der „Lasterhafte“ nach seinem Tod etwa nicht das Reich der Zwecke nach seiner eigentlichen Form sehen werde, ob es gleichsam die Möglichkeit gibt, durch die Übertretung der moralischen Gesetze seinen Zweck zu verfehlen und bereits jetzt in einen Raum jenseits des Reichs der Zwecke zu gelangen. Dann wäre das Reich der Zwecke nicht universal, sondern eng an die Moral geknüpft und nur den Tugendhaften vorbehalten.

An anderen Stellen wird das Reich der Zwecke demgegenüber eindeutig als ein Ideal bezeichnet, das durch die Befolgung der Regeln des kategorischen Imperativs noch zustande kommen kann, obwohl man so handeln soll, als existierte es bereits jetzt.²⁷⁶

Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zu Stande zu bringen.²⁷⁷

Hier erscheint die intelligible Welt nur als Voraussetzung für das Reich der Zwecke; und nur diejenigen Intelligenzen werden seine Glieder, die sich vom moralischen Gesetz leiten lassen. Der Mensch ist von göttlicher Seite lediglich mit der Fähigkeit ausgestattet, sich für das Reich der Zwecke als „würdig“ zu erweisen.²⁷⁸ Wenn das Reich der Zwecke aber nicht nur mit dem *mundus intelligibilis*, sondern auch mit der „Idee einer moralischen Welt“ und mit dem *corpus mysticum* aus der ersten Kritik²⁷⁹ identisch wäre, als dessen Glieder wir uns bereits jetzt vorzustellen haben und die von allen Zwecken und Hindernissen abstrahiert, dann kommt es zu

²⁷⁵ Vgl. oben S. 63ff. In der Volckmann-Mitschrift taucht der Name Swedenborgs zwei Seiten später, aber ebenfalls im Abschnitt über den *status post mortem* auf. Auf den möglichen zweiten eschatologischen Ausgang – die Hölle – wird ab S. 446 verwiesen. Himmel und Hölle werden mit dem *progressus infinitus* verknüpft: „In der künftigen Welt können wir uns also nur einen Fortschritt zur Seligkeit oder zum Elende denken, daß alles auf einem Haufen seyn wird [eine *Apokatastasis* – F. S.] können wir uns gar nicht vorstellen.“

²⁷⁶ GMS. AA IV, S. 438f., sowie S. 462.

²⁷⁷ GMS. AA IV, S. 443.

²⁷⁸ Vgl. Vorlesungen über Natürliche Theologie nach Volckmann (1783/84), AA XXVIII/2.2, S. 1217: „[...] Nur konnte Gott ihm überwiegende Motive und Kräfte dazu geben, daß er dem göttlichen Ratschluß gemäß sich als ein Mitglied im großen Reich der Zwecke würdig machen sollte.“ Vgl. gleichlautend: Vorlesungen über die philosophische Religionslehre nach Pöhlitz (1783/84), ebd., S. 1113.

²⁷⁹ KrV. A 808/B 836.

Kollisionen.²⁸⁰ Kants Schwanken in dieser Frage wird meines Erachtens in der Religionsschrift aufgelöst.

Zweck (*finis*) der Schöpfung ist bei Swedenborg die Menschheit, weil sie als *seminarium coeli* die Basis für den Engelshimmel und das *regnum Domini* ist.²⁸¹ In Kombination mit Swedenborgs Auffassung von der Willensfreiheit wird das Reich des Herrn, das nach seinem Verständnis mit dem Reich der Zwecke zusammenfällt, nur durch eine in Freiheit vollzogene Entscheidung des inneren Menschen für eine nichtsinnliche moralische Qualifizierung betreten. Wer seine Neigungen nicht am Endzweck, sondern an den Sinnen, in Swedenborgs Sprachgebrauch: an der Selbst- und Weltliebe, ausrichtet, befindet sich und wird sich (postmortal) – wie bei Kant²⁸² – in der Hölle befinden.

Was für Swedenborg die Vergeistigung der einmal körperlich gewordenen Menschheit innerhalb des *homo maximus* bedeutet, wandelt Kant, so meine These, in der Religionsschrift zu einer Verdiesseitigung und löst damit sein von den Interpreten beobachtetes „Schwanken“ auf, ob das Reich der Zwecke nur als Ideal oder als bereits diesseitige Heimstatt der Tugendhaften zu verstehen ist. Schon 1784 hatte Kant in geschichtsteleologischer Absicht die Geschichte der Menschheit als „Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur“ betrachtet, der eine innerlich und äußerlich „vollkommene Staatsverfassung“ hervorbringen werde und zugleich die Hoffnung nähre, dass alle Menschheit ihre „Keime“ auf Erden erfüllen kann.²⁸³ Bereits hier sind implizit beide Reiche in eins gesetzt: Der *progressus infinitus* bewegt sich zum Höchsten Gut auf Erden hin, und es wird die Hoffnung auf eine moralische Teleologie geäußert, die nicht auf eine andere, sondern auf diese Welt abzielt. In der Religionsschrift reformuliert Kant den Reich-Gottes-Gedanken auf der Basis der protestantischen Vorstellung von der *ecclesia invisibilis* und begründet damit eine folgenreiche Wirkungsgeschichte: das Reich Gottes wird nunmehr als „moralisch bestimmte Gemeinschaft unter der göttlichen moralischen Weltregierung“ verstanden.²⁸⁴ Zu ergänzen wäre hier, dass es ja auch bei Swedenborg eine „Neue Kirche“, nämlich die des Neuen Jerusalem ist, der die maßgebliche soteriologisch-eschatologische Funktion zukommt. Und auch diese Kirche wird nicht

²⁸⁰ Schönecker / Wood, (wie Anm. 256), S. 159, fragen sich etwa, ob Mitglieder im Reich der Zwecke auch unmoralisch handeln können. Dann existierte dieses Reich bereits jetzt, auch wenn die Regeln des kategorischen Imperativs noch nicht verwirklicht sind.

²⁸¹ AC 2039, 6697, 7069, 9237, 9941. Swedenborg hat seine Theorie des Schöpfungsplans in enger Anlehnung an Nicolas Malebranche entwickelt, vgl. dazu Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22), S. 178–180.

²⁸² Vgl. oben S. 62ff.

²⁸³ *Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte [...]*, (wie Anm. 229) S. 27, 30. Mit dieser Vorstellung dürfte nicht das Reich der Zwecke gemeint sein, denn auch der ideale Staat kennt das Recht des Zwangs. Für Kant ist aber nur eine sittliche Ordnung gültig. Vgl. Schönecker / Wood, (wie Anm. 256), S. 160.

²⁸⁴ Murrmann-Kahl, (wie Anm. 179), S. 261, 266f., sieht hierin eine über Schleiermacher und Troeltsch bis zu Wilhelm Hermann reichende Wirkungsgeschichte mit der Gegenreaktion durch Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich begründet.

institutionell, sondern innerlich verstanden. Bei Kant ist es das Reich Gottes „in euch“, ein „schönes Ideal“, das durch die unsichtbare Kirche oder die Tugendgesellschaft vorbereitet wird und die intelligible Welt der schon jetzt moralisch Handelnden verdiesseitigt.²⁸⁵ Durch kontinuierliches Fortschreiten und Annäherung an das Höchste Gut – ein verdiesseitigter *progressus infinitus* – kann das Reich Gottes auf Erden entstehen, wenn es auch noch „in unabsehlicher Ferne“²⁸⁶ ist: Der Kirchenglaube wird dann zu einem für alle einleuchtenden Vernunftglauben,²⁸⁷ der Tod hört auf, die Unsterblichkeit hebt an, „dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben“, „der Statthalter auf Erden“ tritt „mit den zu ihm als Himmelsbürger erhobenen Menschen in eine Klasse“ ein, und so ist „Gott alles in allem“.²⁸⁸ Das Reich der Natur und das Reich der Zwecke (hier als Ideal) werden letztlich zusammengeführt, wobei Gott, der nach allgemeinen Gesetzen in beiden Reichen regiert, als Urheber dieser Zusammenführung die geforderte sittliche, auch von seinem eigenen Willen unabhängige Autonomie synergetisch zu ergänzen scheint: Es bedarf eines Gottes, um der Überzeugung „Gewicht und Nachdruck auf mein Herz“ zu verleihen, dass die Gotteserkenntnis die Moral vollenden „muß“.²⁸⁹ Und nur Gott selbst kann der „Urheber seines Reichs“ sein, Menschen bleibt nur die Rolle der „Urheber der Organisation“,²⁹⁰ ja sie sind bei ihrer Berufung in diesen „ethischen Staat“ trotz ihrer Freiheit der göttlichen Gesetzgebung „unbedingt“ unterworfen.²⁹¹

Swedenborg setzt als Zielpunkt der Schöpfung die Vergeistigung des ‚guten‘ Teils der Menschheit im Reich der Zwecke – und die des ‚schlechten‘ in der Hölle, damit eine vollkommene Harmonie entstehen kann, zu der die Existenz des Bösen notwendig ist.²⁹² Kant behält sein moralphilosophisches Unsterblichkeitspostulat mit einer ebenfalls dualistischen Eschatologie bei, aber das Reich der Zwecke (Sitten) und das Reich der Natur werden in einem dritten Ort zusammengeführt und nicht vergeistigt: im Reich Gottes auf Erden.

²⁸⁵ RgbIV. AA VI, S. 135f., 152f.

²⁸⁶ RgbIV. AA VI, S. 155.

²⁸⁷ Der dem Kirchenglauben zugrunde liegende „historische Glaube“ ist an sich tot und wird erst durch die moralische Schriftinterpretation lebendig. Der Offenbarungsglaube aber dient bei Kant nur noch dazu, die Alleinherrschaft des Vernunftglaubens abzusichern, vgl. Murrmann-Kahl, (wie Anm. 179), S. 264f., 296.

²⁸⁸ RgbIV. AA VI, S. 136.

²⁸⁹ Vgl. Religionslehre nach Pölit, (wie Anm. 278), S. 1088, 1115f.

²⁹⁰ RgbIV. AA VI, S. 152. Kant erklärt (ebd., S. 143) damit die Vereinbarkeit von Schöpfung und Freiheit für die spekulative Vernunft zu einem „undurchdringliche[n] Geheimniß“. Vgl. auch Bohatec, (wie Anm. 149), S. 562f.

²⁹¹ RgbIV. AA VI, S. 142f.

²⁹² Zur Ableitung dieses Gedankens der *varietas harmonica* von Leibniz' *principium identitatis indiscernibilium* vgl. Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22), S. 179; Jonsson, *Drama*, (wie Anm. 23), S. 119, 263.

Die Grenze zwischen Kant und Swedenborg

Abschließend soll die Frage nach der substantiellen Differenz zwischen Swedenborg und Kant in ontologischer und epistemologischer Hinsicht gestellt werden. Swedenborg behauptet den ontologischen Status des *mundus intelligibilis* und der aus ihm abgeleiteten Ethik mit dem Hinweis auf eine außerordentliche Offenbarung, die ihm der Herr selbst gewährt habe. Seinen vorvisionär unternommenen Versuch, die Unsterblichkeit der Seele empirisch-wissenschaftlich zu beweisen,²⁹³ hat er damit aufgegeben und durch eine Theophanie ersetzt, die sich dem Beurteilungsvermögen der Vernunft und der Erfahrung nach Kants Verständnis entzieht, die man also nur glauben kann oder nicht. Hinter seinen Schilderungen verbirgt sich ein durchweg neuplatonisch und aus dem philosophischen Rationalismus vor allem Leibniz', Wolffs und Malebranches inspiriertes System,²⁹⁴ das von Kant zweifellos in den *Arcana coelestia* erkannt worden ist.

Bei Kant ist der ontologische Status der Postulate der praktischen Vernunft, der in der zweiten Kritik noch ausgebaut wird²⁹⁵ – Gott, Unsterblichkeit, Freiheit und damit verknüpft: des *mundus intelligibilis* – von der spekulativen Erkenntnis streng geschieden. Aber: Die Kategorien der Noumena besitzen (nicht in der theoretischen, sondern) in der praktischen Vernunft objektive Realität.²⁹⁶ Durch das praktische Gesetz wird die noumenale Welt erkannt, sofern Sicherheit besteht, „dass unseren transzendenten Ideen eine objektive Realität entspricht“, obwohl dies keine Erkenntnis im spekulativen Sinn bedeutet.²⁹⁷ Und Postulate sind keine theoretischen Dogmen, sondern Voraussetzungen in praktischer Hinsicht, sie erweitern die spekulative Vernunft, indem sie ihren Ideen durch die praktische Vernunft objektive Realität geben. Dies berechtigt die spekulative Vernunft zu Begriffen, die sie aus sich selbst nicht zulässt. Die Postulate besitzen zwar keine korrespondierende Anschauung und *theoretisch* keine objektive Realität, aber für die praktische Vernunft sind die postulierten Objekte wahr und wirklich, sie besitzen „objective und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität“, sind „hinreichend beglaubigt“, für die praktische Vernunft immanent und im Begriff des Höchsten Guts vereinigt, während sie für die spekulative nur transzendent waren.²⁹⁸ Schwärmerei entsteht nur dort, wo die Postulate der praktischen Vernunft

²⁹³ Swedenborg, Emanuel, *Prodromus philosophiae ratiocinantis de infinito*. Dresdae & Lipsiae 1734, S. 268: „[...] ut ipsis sensibus animae immortalitas demonstretur“.

²⁹⁴ Vgl. dazu vor allem Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22); Jonsson, *Drama*, (wie Anm. 23).

²⁹⁵ Vgl. Sala, (wie Anm. 9), S. 55.

²⁹⁶ KpV. AA V, S. 11.

²⁹⁷ Sala, (wie Anm. 9), S. 128. Für Kant steht das Fürwahrhalten des Postulats „keinem Wissen“ nach, auch wenn in der Ethik die Möglichkeit eines Gegenstands aus praktischen Gründen postuliert wird und dessen Möglichkeit nicht theoretisch angesichts der postulierten Objekte, sondern angesichts des postulierenden Subjekts zu gelten hat. Vgl. auch KpV. AA V, S. 47.

²⁹⁸ KpV. AA V, S. 132, 134, 49, 121. Sala, (wie Anm. 9), S. 313, macht zu Recht auf die Zweideutigkeit dieses Wahrheitsverständnisses aufmerksam, die darin liegt, dass die postulierten Begriffe zwar nicht gewusst werden können, aber dennoch wahr und ihre Objekte wirklich sein

für Erkenntnis gehalten werden. „Übersinnliche Wesen (als Gott)“ dürfen nur „praktisch“ angenommen werden, und diese Annahme darf nicht zum „Schwärmen“ führen.²⁹⁹ Die Realität der Begriffe der praktischen Vernunft bleibt außerhalb der Erkenntnis und erweitert sie zugleich, sie ist ihr durch die Primatslehre sogar übergeordnet, weil das gesamte menschliche Leben zuerst von moralischem Interesse ist.³⁰⁰ Den „leeren Platz“ des Intelligiblen, den die spekulative Vernunft als Mangel aufweist, füllt „reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität in einer intelligibelen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz“.³⁰¹

Giovanni B. Sala hat diese Ansätze als Versuche Kants bezeichnet, dem „Glauben eine Art von Erkenntnis“ zuzusprechen – sie seien allerdings allesamt gescheitert.³⁰² Wo Swedenborg durch außerordentliche Offenbarung die Erkenntnis ins „Übersinnliche“ erweitert, hat Kant die praktische Vernunft, die mit ihren Postulaten ebenfalls die Erkenntnis erweitert, wenn auch – wie er immer wieder betont – nur in praktischer Hinsicht. Beide Ansätze führen aber in ihrer Konsequenz zu einer Gleichsetzung von Religion und Moral,³⁰³ deren Prägung durch lutherisch-pietistische oder calvinistisch-pietistische Einflüsse im Falle Kants ausgesprochen fraglich ist, wie bereits Bohatec herausgearbeitet hat.³⁰⁴ Der Glaube an eine überirdische Zurechnung oder an die Wirksamkeit übersinnlicher Gnadengüter entfällt bei beiden zugunsten einer auf intelligibler Freiheit und auf einem Reich der Zwecke basierenden Vernunftreligion.

Es ist dabei zu bedenken, worin eigentlich die grundstürzende Differenz zwischen einer Wirklichkeit, die dem irdischen oder äußeren Menschen nicht zugänglich ist und nur durch Offenbarung erkannt werden kann, und einer Wirklichkeit besteht, die gleichfalls nicht erkannt, aber dennoch für real, hinreichend beglaubigt, wahr und wirklich zu halten (zu hoffen und zu glauben) ist und die überdies die Grundlage jeden moralischen Handelns bildet. Ohne Zweifel sind die barocken Auslegungen des Alten Testaments, die „kindische“ Figur des *homo maximus* und die phantastischen Beschreibungen der Geisterwelt bei Swedenborg schon dem Kant der *Träume* ausgesprochen fremd; aber das dualistische Weltsystem und die

sollen. Dies wirkt sich sogar auf den Gottesbeweis aus, der nicht theoretisch, aber im Sinne der Postulate praktisch geführt werden kann (vgl. ebd., S. 61). In der KpV erscheint der moralische Beweis als Postulat, in der KU (§ 87) wird er zum moralischen Beweis des Daseins Gottes (vgl. ebd., S. 282). In *Zum ewigen Frieden* (1795) wird ein Postulat dann wieder als *a priori* gegebener und nicht beweisbarer „praktischer Imperativ“ definiert (vgl. ebd., S. 310; AA VIII, S. 418).

²⁹⁹ KpV. AA V, S. 56f.

³⁰⁰ KpV. AA V, S. 119–121.

³⁰¹ KpV. AA V, S. 49.

³⁰² Sala, (wie Anm. 9), S. 294.

³⁰³ Bei Kant führt die Moral zur Religion, indem sie den „Endzweck aller Dinge“ mit der Freiheit verbindet. Auf diese Weise wird eine objektiv reale Verbindung zwischen der Zweckmäßigkeit der Freiheit und der Natur geschaffen. Vgl. RGbIV. AA VI, S. 5.

³⁰⁴ Bohatec, (wie Anm. 149), S. 16.

dualistische Eschatologie mit der daraus folgenden Ethik, die Swedenborgs Lehre zugrunde liegen, sind es nicht. Doch diese Übereinstimmung impliziert eine deutliche Grenze; sie ist nicht beim ontologischen Status, sondern beim epistemologischen Zugang zum Intelligiblen gezogen.

Swedenborgs Name fällt in Kants Werk nach den *Träumen* insgesamt kaum noch, und wenn, dann mit negativer Konnotation. Dennoch sind Elemente seiner Lehre bei Kant immer wieder festzustellen – ein Phänomen, das als negative Rezeption bezeichnet werden kann, wenn man wie die meisten zeitgenössischen Rezensenten in den *Träumen* anstelle eines eindeutigen Bruchs mit Swedenborg eher eine Ambivalenz oder gar Gemeinsamkeiten mit seiner Lehre erkennt. Dass Swedenborgs Lehre sich eben gerade nicht unmittelbar aus theosophischen, hermetischen oder kabbalistischen Quellen speist, sondern in enger Anlehnung an die rationalistische Philosophie entwickelt worden ist, an Leibniz, Wolff, Malebranche, bietet eine Erklärung dafür, warum Kant ausgerechnet nach seiner Lektüre der *Arcana* die Grundlagen der Leibniz-Wolffschen Schulmetaphysik aus dem Bereich der Erkenntnis verbannte und gegen ihre Methode seine kritische Erkenntnislehre entwickelte. Offenbar erkannte er in Swedenborg eine mögliche Konsequenz der rationalistischen Philosophie, speziell eine Art spiritistische Konkretion des Leibnizschen Monadenmodells „in the imagination of a poet and a prophet“.³⁰⁵ Wenn Kant den Erkenntnisanspruch der „Träumer der Vernunft“ verwarf, die sich nach den Kriterien seiner Metaphysik als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ mit ihren Spekulationen über den kosmologischen Zusammenhang des Universums und über das *commercium corporis et animae*³⁰⁶ beständig über die Grenzen der Vernunft hinaus bewegte, meinte er auch die Basis für die Geisterseherei aufzuheben. Gleichzeitig modifizierte er die rationale Psychologie und auch Swedenborgs Geisterweltlehre innerhalb der Postulatenlehre und in einer Vernunftreligion, die nicht ‚erkannt‘, sondern letztlich nur durch das Fürwahrhalten der Objekte eben jener Postulate erreicht werden kann, das für Kant mit einer „mehr und mehr auch theoretisch begründete[n] Überzeugung von der Realität des Übersinnlichen“³⁰⁷ einherging.

Es dürfte angemessen sein, die metaphysische Kantinterpretation vom Anfang des 20. Jahrhunderts ernstzunehmen, die mit Max Wundt die kritische Philosophie Kants in der Theologie und diese in der (Moral-) Religion gipfeln sah und den Kern der Philosophie in der Offenbarung Gottes in der Welt erblickte.³⁰⁸ Swedenborg dürfte als wichtige Quelle auf diesem Weg keinesfalls zu unterschätzen sein.

³⁰⁵ Vgl. Jonsson, Inge, *Visionary Scientist. The Effects of Science and Philosophy on Swedenborg's Cosmology*. West Chester 1999, S. 63.

³⁰⁶ Zum *commercium* bei Swedenborg und in der rationalistischen Philosophie Stengel, *Rationalist*, (wie Anm. 22), S. 158–166, 175–178.

³⁰⁷ Vgl. Wundt, Max, *Kant als Metaphysiker*. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1924, S. 316; so auch Sala, (wie Anm. 9), S. 333.

³⁰⁸ Vgl. Wundt, (wie Anm. 307), S. 435, 372.

Schon Hans Vaihinger hat darauf aufmerksam gemacht: Man dürfe das „positive Verhältnis Kants zu Swedenborg“, das „auch in der kritischen Zeit noch gelegentlich hindurchbricht“, weder übertreiben noch „*a limine*“ abweisen oder ganz hinweg leugnen, auch wenn Swedenborgs Einflüsse von Kant in praktische Ideen gewendet würden und hier dann nicht mehr „Mysticismus“ seien.³⁰⁹

Vaihinger wandte sich mit dieser Äußerung gegen die eingangs genannten zeitgenössischen Bestrebungen am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts, einen okkulten oder mystischen Kant zu konstruieren, wie es besonders Carl du Prel versucht hatte. Für Vaihinger war es hingegen klar, dass Kant den „modernen Mysticismus, soweit er sich an seinen Rockschössen festhalten will, energisch von sich geschüttelt“ hätte.³¹⁰

Obwohl sich Kant tatsächlich an vielen Stellen gegen den Mystizismus als Schwärmerei abgegrenzt hat, wurde er jedoch gelegentlich auch von Zeitgenossen in diesen Kontext eingeordnet. Im Anhang zum *Streit der Fakultäten* druckte Kant auszugsweise einen an ihn gerichteten Brief eines ehemaligen Schülers, des Mediziners Carl Arnold Wilmans, ab, der auf dessen philosophischer Dissertation *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (Halle 1797) beruhte.³¹¹ Ausgehend von Kants Zweiweltenlehre, nach der der Mensch sowohl für das Reich der Sinne als auch für das Reich der Sitten als einer „Welt, die wir nicht kennen“, bestimmt ist, entwickelte Wilmans eine scharfe Diastase zwischen dem „Ist“ der Welt der Sinne, die der Verstand sich selbst erschaffe, und dem „Soll“ des Reichs der Sitten, in dem die Vernunft als praktisches Vermögen des freien Willens herrscht. Das moralische Gesetz nun, das im „innern Wesen“ des Menschen verankert sei, mache den Menschen erst zum Menschen. Und es sei nicht nur zu fragen, so Wilmans, ob nach dem „Tode des Menschenkörpers“ sein Verstand sterbe und nunmehr der Vernunftgebrauch beginne, sondern auch, ob man diese Idee im Interesse der Moralität nicht auch auf den Verstand übertragen sollte. Dessen ungeachtet trage die Idee eines moralischen Reiches mit einem moralischen Welturheber zur Entstehung von Religion als Gefühl und Erkenntnis der göttlichen Gebote als Pflichten bei. Dies habe er, Wilmans, bei Kant herausgelesen,

³⁰⁹ Vaihinger, *Kommentar*, (wie Anm. 229), S. 431, 512f.; Ders., Rezension zu Immanuel Kant's Vorlesungen über Psychologie/ hg. von Carl du Prel, in: Erdmann, Benno: Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (1891), S. 721–723. Vaihinger weist hier ausdrücklich auf die Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Swedenborg in der Zweiweltheorie der *Träume* und bei dem *corpus mysticum* in der KrV hin (vgl. oben S. 84), hält letzteres aber für den Beleg der Wandlung der „grobdogmatischen Vorstellungen“ Swedenborgs in Ideen der praktischen Vernunft bei Kant – im Gegensatz zu seinem Kommentar zur KrV. Dort wird es als Beleg für das positive Verhältnis Kants zu Swedenborg aufgeführt. Zu Vaihinger vgl. auch den Beitrag von Wouter J. Hanegraaff in diesem Band.

³¹⁰ Du Prel reagierte auf diesen Vorwurf Vaihingers mit der Bemerkung, „man“ möge ihm wohl die „Originalität absprechen“, weil er sich nur „an Kants Rockschoße halte“. Er werde aber „nachweisen“, „daß diese Rockschoße in der Tat existieren“, vgl. du Prel, (wie Anm. 8), S. 26.

³¹¹ AA VII, S. 70–75.

als er eine „Classe von Menschen“ kennenlernte, die sich „Mystiker“ nennen, aber als „Separatisten“ bezeichnet würden. Sie praktizierten keinen Gottesdienst und verwürfen alles, was nicht in Pflichterfüllung bestehe. Sie bezeichneten sich als Christen, wiewohl sie die Bibel nicht als Gesetzesbuch betrachteten, sondern nur von einem „inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum“ sprachen. Wilmans habe die „Moral und die Religionslehre“ der beschriebenen Mystiker untersucht und „im Wesentlichen ganz Ihre [Kants] Moral und Religionslehre“ wiedergefunden, mit dem Unterschied, dass sie das innere Gesetz für eine „innere Offenbarung“ und Gott für dessen Urheber hielten. Der Bibel würde von ihnen durchaus ein göttlicher Ursprung zugesprochen, jedoch erst nach dem Nachweis, dass die biblischen Vorschriften mit dem inneren Gesetz identisch seien. Die Heilige Schrift sei eben kein Gesetzbuch, sondern die „historische Bestätigung“ ihrer inneren Offenbarung – kurzum: „diese Leute“, so Wilmans, „würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck!) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären“. Unter ihnen gebe es aber nur selten Mitglieder höherer Stände und Gelehrte, sondern Kaufleute, Handwerker und Landbauern, „aber nie einen Theologen“, denn denen seien sie ein „Dorn im Auge“, obwohl sie ihnen nichts anhaben könnten. Von den Quäkern unterschieden sie sich nicht in den Religionsgrundsätzen, sondern darin, dass sie sich gesellschaftlich nicht absonderten. Wilmans habe unter ihnen niemals „Schwärmerei“ ausmachen können, sondern nur „freies, vorurtheilloses Raisonement und Urtheil über religiöse Gegenstände.“

Es ist fraglich, ob Kants Anmerkung zu diesem Brief als ironische Fußnote zu interpretieren ist.³¹² Von Wilmans, einem „jungen Mann“, der sich jetzt den „Arzneiwissenschaften“ widme, sei wohl auch in anderen Fächern „viel zu erwarten. Wobei ich gleichwohl jene Ähnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seini- gen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin.“ Hier ist nicht die Rede von den Mystikern und ihrer von Wilmans geschilderten Lehre, sondern von dem, was Wilmans selbst aus Kants Schriften herauszulesen gemeint hatte, und dies macht mehr als zwei Drittel des Briefes aus. Etwas anderes geht aus der knappen Bemerkung Kants nicht hervor. Aber immerhin ist der Entwurf eines Briefes überliefert, in dem sich Kant gegen die Behauptung eines gänzlichen Unterschieds zwischen Vernunft und Verstand und die Betrachtung des Verstands als eines „materiellen Wesen[s]“ durch Wilmans aussprach. In eine solche Behauptung könne er, Kant, sich „schlechterdings [...] nicht versetzen“.³¹³ Daraus geht hervor, dass Kant sich nicht gegen Wilmans’ „Mystiker“ wandte, sondern gegen ein Missverständnis seiner Lehre als Diastase zwischen der Vernunft und einem materiell und sinnlich aufgefassten Verstand durch Wilmans. Die von ihm dargestellten Mystiker scheint

³¹² So Bishop, (wie Anm. 114), S. 225.

³¹³ Dennoch gab er Wilmans den rätselhaften Rat, seine gewagten Behauptungen zu modifizieren, damit sie „vielleicht“ auf ein „drittes haltbareres Princip [zwischen Vernunft und Verstand – F. S.] etwa führen“. Entwurf eines Schreibens an Carl Arnold Wilmans, nach dem 4.5.1799. AA XII, S. 281f.

Kant in keine der beiden Fronten, gegen die sich der *Streit der Fakultäten* richtete, den „seelenlosen Orthodoxismus“ und den „vernunfttödtenden Mysticism“ (als Schwärmerei),³¹⁴ eingeordnet zu haben. Aus welchem Grund hätte Kant das Schreiben auch abdrucken sollen, ohne sich in der Anmerkung von Wilmans und den „Separatisten“ zu distanzieren? Gegen Orthodoxismus und Mystizismus (als Schwärmerei) setzte Kant ja die „wahre Religionslehre“, die auf der biblischen Glaubenslehre und dem „Kriticium der praktischen Vernunft“ beruht. Sie wirkt mit „göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung“ hin und vereinigt sie „in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche“.³¹⁵ Ein Widerspruch zu den „Mystikern“ Wilmans' mit ihrer inneren Offenbarung lässt sich hieraus kaum konstruieren, und Kants Position zu den Riten der vorfindlichen Kirche sind aus der Religionsschrift hinlänglich bekannt. Waren Wilmans' Separatisten nach seinem Urteil etwa „vernünftige“, nicht „vernunfttödtende“ Mystiker?

Die Rezeption der Kantischen Religionslehre und Moralphilosophie in „mystischen“ Kreisen des ausgehenden 18. Jahrhundert war indes keine Einzelheit. Wilmans hatte auf eine Arbeit des mit Kant korrespondierenden Göttinger Theologieprofessors Christoph Friedrich Ammon zurückgegriffen, der sich als Vertreter eines von ihm selbst so genannten „Offenbarungsrationalismus“ bezeichnete. Ammon hatte sich ebenfalls mit der Verwandtschaft zwischen zeitgenössischen Mystikern und der moralischen Schriftauslegung bei Kant befasst.³¹⁶ Zu den Vorläufern dieser Mystiker zählte er dabei ausdrücklich die Lehre Kaspar von Schwenckfelds, Andreas Karlstadts, Valentin Weigels und Jakob Böhmes vom „inneren Worte“. Während Karlstadt und Schwenckfeld die innere Offenbarung gegen den lutherischen Dogmatismus verteidigt hätten, habe auch Weigel betont, dass die „ewige Seele“ den Heiligen Geist durch das „Einblasen Gottes“ besitze, dass also alle Erkenntnis aus dem Menschen selbst und nicht aus Büchern käme. Die Erkenntnis der Dinge komme auch bei Böhme nur zustande, wenn der Geist Gottes die „Signatur“ öffne, ansonsten bleibe alles Geredete, Gelehrte und Geschriebene „stumm“. Die Parallele zu Kant sei, so Ammon, zwar noch niemals gezogen worden, erscheine aber nichtsdestoweniger vorteilhaft. Die innere Offenbarung der Mystiker entspreche Kants aller Erfahrung vorhergehendem Sittengesetz, das in „den Tiefen unserer Vernunft“ eingeschrieben sei, uns die lebendige „Wirksamkeit des Moralgesetzes“ als „Wille der Gottheit“ aufdränge und zur Religion führe (1). Während für die Mystiker alle diejenigen, die diese „himmlische Weisheit“ nicht besitzen, nur „Lehrer des Buchstabens und der Historien“ seien, erkläre Kant allen Ge-

³¹⁴ *Der Streit der Fakultäten*. AA VII, S. 59.

³¹⁵ Ebd., S. 59.

³¹⁶ Ammon, Christoph Friedrich, *Ueber die Aehnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung als Ankündigung der ersten Vertheilung des neuen homiletischen Preißes für das Jahr 1796*. Göttingen 1796. Den Hinweis verdanke ich Bishop, (wie Anm. 114), S. 225. Die Erforschung der mystischen Gruppen, die Wilmans und Ammon konkret vor Augen hatten, ist ein Desiderat.

schichtsglauben [in der RGlV – F. S.] für „todt“ (2). So wie die Mystiker nicht nur das äußere [moralische – F. S.] Wort, sondern die gesamte Theologie und Religion auf das „innere, himmlische Wort“ zurückführten, so leite Kant seine moralische Schriftauslegung als Deutung der äußeren [Schrift-] Offenbarung aus dem Moralgesetz ab, das der Grund aller Religion ist (3). Die Mystiker neigten zwar zum zuweilen staatsgefährdenden Schwärmertum, indem sie „Gefühle und Bilder ihrer Imaginationen für reelle Gegenstände und Wirkungen aus einer übersinnlichen Welt“ ausgaben, diesen Äußerungen des „Mysticismus“ sei aber durch Kants Untersuchungen von den „Grenzen der menschlichen Vernunft so sehr vorbeugt worden“, dass sie nicht mehr „täuschen“ könnten. Die Begriffe der Schwärmer seien durch die „Feuerprobe der Kritik“ zu „Sittengesetz, Pflicht und Tugend geläutert“ worden, „höheren Geistern“ sei der „Weg abgeschnitten“. Durch die Vernunft offenbare sich die Vernunft nach Kant nunmehr „unmittelbar“ und nicht mehr durch subjektive Theophanien, Phantasie und Visionen. In der kritischen Moralphilosophie und Religionslehre erblickt Ammon demnach eine ‚Kantianisierung‘ der mystischen Tradition durch ihre ‚Läuterung‘ und Konzentration auf den ‚wahren‘ Kern: das innere Wort der vernünftigen Offenbarung, das zur Moral führt und – wie bei Kant – Visionen und direkte Kontakte zur übersinnlichen Welt als subjektive Imaginationen interpretiert. Kant als Erfüller und Vollender des Mystizismus von Karlstadt bis Böhme!

Die Verbindung Kants mit dem Mystizismus war früher schon einmal hergestellt worden, wenn auch in einem anders akzentuierten Kontext. Johann Georg Hamann hatte bereits 1781 Kants Rede vom Ideal der einen Vernunft – Gott – in der ersten Kritik als ein „Ideal ihrer mystischen Einheit“ bezeichnet und gemeint, dass die Kritik wegen dieses Ideals auch „Mystik“ hätte heißen können. Stimmt er auf der einen Seite mit Kant in dessen Kritik an der spekulativen Theologie überein, so kritisierte Hamann vor allem Kants Diktion einer „von Materie leeren Formalität“ als Mystik. Kant konnte Hamanns Mystik-Vorwurf offenbar deshalb nicht verstehen, weil er Mystik wie später im *Streit der Fakultäten* als „vernunfttötend“, mithin als Schwärmerei auffasste, oder mit ihrem Begriff eine intellektuelle Anschauung verband, die er durch seine Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit für ausgeschlossen hielt – eine Entscheidung, die Wilms nach seinem Brief ausdrücklich nicht in Kants Schriften erkannt hatte. Hamann verband mit seinem Mystik-Begriff hingegen eine gegenüber der Materie feindliche, die Leibhaftigkeit des Lebens negierende, rein formale Geistigkeit, die nicht nur ein intellektuelles Gebäude ist, sondern über verschiedene Stufen zur Gottesschau führen konnte, die sich der Sprache aber verschließt. Nach Hamanns Verständnis zielte Kants transzendente Theologie dagegen auf eben dieses Ideal ab, ja Kant schwärme „ärger als Plato in der Intellectualwelt, über Raum und Zeit“. Dass Kant seine Kritik in einen Einheitsbegriff, also in ein Ideal der Vernunft münden ließ, war für Hamann

nichts anderes als eine „mystische Synthese“, und Kants Philosophie galt ihm auch weiterhin als eine Spielart des Platonismus.³¹⁷

Bei der Rezeption Kants in diesen Kontexten spielte der Name Swedenborgs keine Rolle mehr. Aber die Ambivalenz, die von manchen schon in den *Träumen* erkannt wurde und Kant etwa in den Augen von Oetinger und Hahn als Parteigänger Swedenborgs erscheinen ließ, setzte sich noch in Kants kritischer Phase wirkungsgeschichtlich fort. Die Vereinnahmungen durch Zeitgenossen, die sich selbst als Mystiker verstanden und eine mystische Tradition konstruierten, die sie in Kant zugleich als erfüllt und überwunden betrachteten, unterschieden sich natürlich grundsätzlich von den paranormalen oder okkultistischen Bestrebungen der „Grenzwissenschaft“ der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bis hin zu Carl Gustav Jung, der sich als Kantianer in einem swedenborgischen Sinne verstand.³¹⁸ Für Kants „mystische“ Parteigänger war es aber um das moralische Gesetz als innere Offenbarung und zugleich um eine von der ritualisierten Kirchenreligion abgewandte moralische Gesinnungs- und Vernunftreligion gegangen. Diese Rezeptionsstränge zeigen, wie und in welche ambivalenten Kontexte Kants Philosophie von seinen Zeitgenossen bis in die Moderne eingeschrieben wurde.

Schluss

War Swedenborg – ein „Zwillingsbruder“ Kants? Auf keinen Fall der dunkle, „andere“, ins Unbewusste Verdrängte wie bei Böhme/Böhme. Dafür sind Versatzstücke und Ähnlichkeiten der „Hirngeburten“ mit der swedenborgischen Lehre bei Kant zu deutlich erkennbar. Und ein radikaler Bruch mit dem gesamten Swedenborg ist in den *Träumen* nicht sichtbar. Es ist natürlich keine Frage, dass Kant ein für alle mal aus der Erkenntnis verbannt, was Swedenborg aus der Geisterwelt berichtet, und dass er den visionären Behauptungen empirischer übersinnlicher Erfahrungen eine Erkenntnislehre entgegensetzt, die solche Erfahrungen ausschließt. Die epistemologische Schranke ist fundamental. Für okkulte Phänomene ist hier – wie auch im Bereich der praktischen Vernunft – fortan kein Platz mehr: Geister wirken nicht in diese Welt.³¹⁹ Ich meine jedoch mit Lewis White Beck,

³¹⁷ Vgl. Bayer, Oswald, *Vernunft ist Sprache*. Hamanns Metakritik Kants. Stuttgart-Bad Cannstadt 2002, S. 47–52; Schoberth, Wolfgang, *Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung*. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann. Neukirchen-Vluyn 1994, S. 171, 196–202.

³¹⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Paul Bishop in diesem Band.

³¹⁹ Anders Florschütz, (wie Anm. 58). Die Forderung, es sei nicht nötig, (wie G. R. Johnson) einen Gegensatz zwischen Kant und Swedenborg zu konstruieren, ist daher ebenso zu kurz gegriffen wie das Argument, Kant habe die Grenze zwischen seiner „erleuchteten Wissenschaft“ und der esoterischen Sicht Swedenborgs nicht so resolut gezogen, wie gemeinhin angenommen. Vgl. Jedan, (wie Anm. 261), S. 251, 261. Jedan verzichtet auch darauf, den von ihm als „esoterisch“

dass man nicht nur zwischen einer offiziellen und einer privaten Philosophie bei Kant unterscheiden muss, sondern kaum umhin kann, eine ganze Reihe von Prinzipien seiner vorkritischen Philosophie und – das wäre zu ergänzen – eben auch Elemente aus Swedenborgs Lehre noch in seiner kritischen Phase festzustellen, und zwar im Umfeld der Postulate der praktischen Vernunft, als regulative Prinzipien oder als Gegenstände des vernünftigen Glaubens.³²⁰ Diese Elemente finden sich im Rahmen seiner Zweiweltentheorie „in der Fassung eines doppelten ontologischen Status“³²¹ auf der Seite der praktischen Vernunft, während sie von der theoretischen Vernunft epistemologisch abgeschnitten sind. Auf diese Weise bleibt dennoch ein Stück Swedenborg in Kant konserviert, nicht abgetrennt oder verdrängt, sondern – vielleicht bewusst – umgeformt und einverleibt.

bezeichneten Charakter der Lehre Swedenborgs im Kontext eines schlüssigen Esoterikbegriffs näher als esoterisch zu definieren.

³²⁰ Beck, Lewis White / Meerbote, Ralf u.a. (Hg.), *Kant's Latin Writings*. Translation, Commentaries and Notes. 2. Aufl. New York u.a. 1992, S. 3–5. Manche dieser vorkritischen Argumente stünden geradezu explizit den Positionen von Kants offizieller Philosophie gegenüber. Beck verweist sogar auf die zuweilen vertretene Ansicht, Kant habe die Wahrheit der monadologischen Metaphysik noch behauptet, nachdem er die Erkenntnis von Noumena bereits bestritten hatte, und er habe privat dem Glauben an die Geisterwelt angehangen, noch nachdem er Swedenborg in den *Träumen* attackiert hatte. Letzteres bewegt sich freilich auf der Ebene der bloßen Spekulation und findet keinen Anhalt innerhalb der schriftlichen, stets distanzierenden Äußerungen Kants zu diesem Thema. Den Hinweis auf Beck verdanke ich Johnson / Magee, (wie Anm. 6), S. XXI. Florschütz weist ebenfalls auf die Trennung zwischen Kants öffentlicher und persönlicher Philosophie hin und führt sie auf die philosophische Ambivalenz zwischen „rationalem Ethos und metaphysischer Ethik“ zurück. Da in Florschütz' Ansatz die (unklar datierten) Vorlesungen überbewertet werden, gelingt es ihm nicht, die Modifikation einzelner Elemente herauszuarbeiten. Vgl. Florschütz, (wie Anm. 58), S. 70. Bereits Alois Riehl hielt (1876) die Beschäftigung mit Swedenborg und insbesondere seine Zweiweltentheorie für „private Vorstellungen“ des pietistisch erzogenen Kant, vgl. Vaihinger, *Rezension*, (wie Anm. 309), S. 721.

³²¹ Sala, (wie Anm. 9), S. 217.