

Werner Thiede, Erlangen

Heiliger Geist und esoterisches Geistverständnis

Anleitung zu pneumatologischer Unterscheidung¹

Zwei Kinder besuchen eine Künstlerwerkstatt. Hinter einem Sperrgitter entdecken sie einen kopfgroßen Quader, der auf einen festen Ständer geschraubt und in blauer Farbe angestrichen ist. Sie streiten um die Frage, ob der kubische Gegenstand innen hohl und voller Luft sei oder massiv. Nachdem sie sich eine Zeit lang ereifert haben, kommt der Künstler dazu, sodass sie ihn fragen können. Mit berufenem Griff öffnet er den Kasten, und die Kinder sehen zu ihrer Überraschung, dass in dem Hohlraum eine goldene Kugel liegt. Beide hatten nicht ganz Recht gehabt, denn der Quader war weder massiv noch leer. Aber wer von beiden war nun näher an der Wahrheit? Zweifellos dasjenige Kind, das auf den Hohlraum getippt hatte, denn den gab es, auch wenn er zum Teil gefüllt war – und zwar ganz anders, als es sich beide Kinder gedacht hatten.

In diesem Gleichnisbild sehe ich den Quader mit der goldenen Kugel als die Wahrheit des christlichen Glaubens an. Den überaus wertvollen Inhalt des Quaders erkennt man erst, wenn er von seinem Schöpfer geöffnet, offenbart wird. Das Kind, das für die Massivität des Gegenstands stimmt, steht für ein materialistisches Wirklichkeitsverständnis, das andere Kind für ein spiritualistisches. Beide Weltdeutungen sind monistischer Art: Sie basieren auf einem einzigen Letztprinzip allen Seins, der Materie oder aber dem Geist. Ich denke, dass der Spiritualismus der christlichen Wahrheit hierbei ver-

gleichsweise näher steht als Formen des Materialismus. Nicht nur das Geistige in uns, sondern auch die Dinge der Welt sind nicht geistlos. Gott ist nach christlicher Überzeugung Geist, und seine Schöpferarme tragen alles, was ist. Dieser Wahrheit ist der Spiritualismus eher auf der Spur als jeder Materialismus² – auch wenn er vom Erfassen des eigentlichen Inhalts immer noch weit entfernt sein dürfte. Zu den Varianten spiritualistischer Denkungsart gehört bekanntlich auch das weite Feld der Esoterik. Meinem Bild zufolge gibt es zwischen Christentum und Esoterik immerhin eine beachtliche Gemeinsamkeit in Grundannahmen. Bevor aber über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden die Rede sein kann, muss man sich über die Schwierigkeiten im Klaren sein, beide Größen überhaupt angemessen zu definieren. Das Christentum ist die größte Weltreligion mit zahllosen Konfessionen und „Sekten“³, wobei man die Gesamreligion nicht einmal auf sie alle beschränken, sondern auch noch an ungezählte Einzelgänger denken darf, die sich in einem weitesten Sinn als Christen auffassen und vielleicht doch nur als bessere Jesuaner gelten können. Was die Esoterik betrifft, so bemerkt der Religionswissenschaftler Christoph Bochinger: „Die Vielfalt ist zu groß und die Bedeutung bei Anwendung einer analytischen Sichtweise zu unklar, um überhaupt von ‚der Esoterik‘ sprechen zu können.“⁴ Wie also soll man dann Unter-

schiede und Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Esoterik⁵ benennen können, zumal es auch noch ein „esoterisches Christentum“ bzw. eine „christliche Esoterik“ gibt? Und wie soll speziell zwischen „esoterischem“ und „Heiligem Geist“ differenziert werden? Ist nicht da, wo es um Geist geht, also um etwas Unsichtbares und Ungreifbares, überhaupt jedes Fixieren und Unterscheiden ein Ding der Unmöglichkeit?

Stünde es so, wäre es freilich schlimm bestellt um jede Art von Geisteswissenschaft! Nein, Differenzierung ist sehr wohl möglich und angesagt. Bereits die Heilige Schrift der Christenheit weiß um die Geistesgabe, die Geister zu unterscheiden (1. Kor 12,10); und dieser Gabe korrespondiert eine Aufgabe, ein Gebot (1. Joh 4,1f). Der Umstand, dass es sich aber eben um eine *Gabe* des Heiligen Geistes handelt, lässt deutlich werden, dass die Unterscheidung zwischen Geist und Geist mitnichten von gleichsam neutralem Boden aus möglich ist. Wer geistige Dinge betreibt, der tut das immer schon aus dem Wirkungsfeld eines bestimmten Geistes bzw. aus einer bestimmten Geisteshaltung heraus. Und es könnte durchaus eine solche fixierte Geisteshaltung sein, die es etwa verbietet oder als überflüssig erklären möchte, die Geister zu unterscheiden. Der Heilige Geist der Christenheit jedenfalls bejaht eine solche Differenzierung, wie auch schon seine Bezeichnung selbst zeigt – denn es gibt offenkundig auch Geist, der das Attribut „heilig“ nicht verdient...

Meine folgenden Ausführungen gehen dem Thema in drei Abschnitten nach. Zunächst werde ich mich dem Geistverständnis während der Anfänge der modernen Theosophie widmen: Es gründet strukturell in alten hermetischen Traditionen, bildet aber in seiner neuzeitlichen Konzentration die Basis fast aller neueren

Esoterik. Demgemäß hat ein zweiter Abschnitt wenigstens exemplarisch das Geistverständnis in der sich weiterentwickelnden Esoterik des 20. Jahrhunderts zu entfalten, wobei ein Schwerpunkt auf Rudolf Steiner zu legen sein wird. Drittens schließlich will ich versuchen, meine theologischen Anfragen, die im Ansatz auch schon in den ersten beiden Abschnitten formuliert werden, umrisshaft in ein christlich-dogmatisches Gegenkonzept münden zu lassen. Auf dieser Basis, so hoffe ich, kann ein kritischer, geistig erhellender Dialog in Gang kommen.

1. Das Geistkonzept spiritueller Autonomie in der Theosophie des 19. Jahrhunderts

„Heilig“ heißt begrifflich das, was wesentlich Gott oder dem Göttlichen zugehört und nicht dem Profanen oder der „Welt“⁶. Insofern setzt dieser Terminus bereits eine gewisse Unterscheidung zwischen Göttlichkeit und Weltlichem voraus. Gleichwohl kann er ausdrücklich die Synthese beider Größen bezeichnen – verstanden entweder als Resultat göttlicher Weltbemächtigung oder aber als ontologische Einheitsaussage im Sinne pantheistischer Religionen und Weltanschauungen⁷. Und genau diesem weiten Feld des Pantheismus, der Gott und die Welt für mehr oder weniger identisch hält, gehört die Esoterik zumindest in ihrer modernen Gestalt weithin an. Als spiritualistisches Denkmodell geht sie von der Überzeugung aus, dass das Geistige das Letztprinzip aller Wirklichkeit ist und alles durchdringt. *Helena Petrovna Blavatsky*, die „Urmutter“ moderner Esoterik, vertritt demgemäß eine Art „esoterischen Pantheismus“. Die Gottheit identifiziert sie nicht einfach mit der vorfindlichen Weltnatur, wohl aber mit der ewigen, ungeschaffenen Weltnatur⁸, welche sie abhebt von der „Summe von vorüber-

gehenden Schattenbildern und endlichen Unwirklichkeiten“⁹. Der „Geist des Weltalls“¹⁰ ist die höchste, den Kosmos bewegende Intelligenz; in ihm treffen absolute Einheit und relative Vielheit aufeinander. Diesem göttlichen Geist spricht Blavatsky Schöpfertum entschieden ab¹¹. Den Kosmos selbst verankert sie konsequenterweise „in der Ewigkeit“¹². Die Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft erklärt: „Unsere Gottheit ist der ewige, un-aufhörlich entwickelnde, nicht erschaffende Erbauer des Universums. Das Universum entfaltet sich aus seiner eigenen Essenz, es wird nicht erschaffen.“¹³

Diese monistische Struktur des Wirklichkeitsverständnisses hält sich in der neueren Theosophie, die Anthroposophie eingeschlossen, weitestgehend durch. Materie und Geist bilden demzufolge keinen strengen Dualismus. Vielmehr ist Materie laut Madame Blavatsky „kristallisierter Geist“¹⁴. Den ursprünglichen, ewigen Zustand von allem nennt Blavatsky „Meta-Geist“, insofern jedenfalls auch „Geist“. Primär möchte sie den Geistbegriff aber für die wahre Individualität des Menschen reservieren. In dieser Entscheidung spiegelt sich eine charakteristische Entscheidung: Das Urprinzip der Wirklichkeit wird zugleich als innerster Kern des Menschen definiert. In diesem Sinn erklärt beispielsweise der Theosoph Hermann Rudolph, der Geist des Menschen sei so groß wie das All¹⁵. Ich nenne diese Grundlehre das Konzept spiritueller Autonomie¹⁶. Es beruht auf alter hermetischer Tradition – wobei die Hermetik als „*Pneumatologie*, Geistlehre in einem ... an keine Philosophie angelehnten Sinne“ bezeichnet werden kann¹⁷. Sie deutet die Welt in esoterischer Manier derart monistisch, dass diese als Ausfluss göttlichen Geistes letztlich nichts ernsthaft Negatives darstellt. Jeder Teil des Universums spiegelt vielmehr als solcher das Ganze; und

dieser Holismus wird insbesondere auch auf den menschlichen Geist angewandt.

Esoterik lässt sich also zumindest ihren Hauptsträngen nach diesem Paradigma gemäß definieren. Mit dieser Bestimmung, die ich in zwei Büchern bereits näher dargelegt habe¹⁸, trete ich Bochingers Definitionsverweigerung entgegen: Zu deutlich sind die monistischen bzw. nichtdualistischen Konturen esoterischer Denkungsart immer wieder erkennbar – gerade auch dann, wenn es um den Geistbegriff in der Esoterik geht. Oft genug propagieren metaphysisch reflektierende Esoteriker ausdrücklich den „geistigen Monismus“¹⁹ als Heilmittel gegen alle Formen von Nichtganzheitlichkeit.

Bevor ich den Sachverhalt noch eingehender erläutere, möchte ich einstweilen feststellen, dass sich im Gegenüber zur Esoterik so etwas wie ein *christliches* Paradigma des Wirklichkeitsverständnisses unterreißen lässt. Die Welt ist demnach *Schöpfung* Gottes, der sich als Schöpfer wesentlich von aller Kreatur, auch von geistiger, unterscheidet. Jeder religiöse oder weltanschauliche Monismus ist hier ausgeschlossen. Doch auch um einen Dualismus kann es nicht gehen: Als Schöpfer aus Liebe ist Gott nach neutestamentlicher Sicht mit seiner Schöpfung unterwegs zu deren Vollendung, die das Ende aller Chaos-Strukturen im All mit sich bringen wird. Und schon bevor er einst „alles in allem“ sein wird (1. Kor 15,28), hat er sich ein für allemal mit seiner Schöpfung verbunden, nämlich in der Menschwerdung seines Sohnes. Von daher ist sein Geist nicht anders wirklich erkennbar denn als Geist Jesu Christi. Dieser Geist hebt die Differenz zwischen Kreatur und Schöpfer, zwischen Mensch und Gott nicht einfach auf, d.h. er ist nicht *substanzmystisch* zu deuten²⁰. Wenn etwa der Apostel Paulus erklärt, wer Christus anhänge, sei *ein* Geist mit ihm (1. Kor 6,17), so meint er

eine *liebesmystische* Verbindung. Es ist der von Gott dem Vater zu den Menschen gesandte Geist, der ihnen in der Verbindung mit Jesus Christus, den er bereits aus dem Tod auferweckt hat, neues, ewiges Leben schenkt. Dieser Heilige Geist gilt nach den Bekenntnissen der Kirche als dritte Person der Trinität. Man hat es bei ihm also wie beim Sohn mit Gott selbst zu tun – und zwar in ursprünglicher Unterschiedenheit von Mensch und Welt. Gleichwohl ist diese Unterschiedenheit keine absolute; das lehrt schon der Gedanke der Inkarnation. Gott schlägt in seinem Sohn und in seinem Geist die Brücke zur Schöpfung, mit der er völlige Gemeinschaft anstrebt. Es bleibt mithin beim Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung, doch nicht so rigoros wie etwa in Judentum oder Islam, sondern so, dass Gott selbst erkennbar in seinem Sohn und von daher auch in seinem Geist den Dualismus einschränkt, ja heilvoll überwindet. Diese spannungsvolle Dynamik verwischt und vermischt nicht, sondern macht den Gedanken der alles verbindenden Liebe Gottes erst wirklich nachvollziehbar. Aus diesem inneren Zusammenhang erklären sich die Betonungen des Paulus, dass Christen zu Gott dem Vater wie schon einst Jesus liebevoll „Väterchen“ sagen dürfen (Röm 8,15): Sie haben jene „Kindschaft“ empfangen, die sie nicht von Natur aus besessen haben; demgemäß hat Gott den „Geist seines Sohnes in ihr Herz gesandt, der da ruft: Abba, lieber Vater“ (Gal 4,6). Dieser Geist herrscht in ihnen durch lebendige Liebe. Das hiermit umrissene Sinn-Konzept der Gottesherrschaft durch Offenbarung seiner radikalen Liebe in Jesus Christus möchte ich das Paradigma „spiritueller Theonomie“ nennen. Esoterischer Geist basiert also auf dem Konzept spiritueller Autonomie, christliche Rede vom Heiligen Geist dagegen auf dem Konzept spiritueller Theonomie.

Beide Paradigmen wirken sich in ihrem unterschiedlichen Geistverständnis gerade auch hinsichtlich der Erlösungsfrage verschieden aus. Wie der Begriff der spirituellen „Autonomie“ schon andeutet, kann Erlösung im esoterischen Kontext kaum etwas anderes bedeuten als eine zumindest teilweise Selbsterlösung. Ist der Kern des Menschen selbst von göttlicher Natur, dann ist er dazu auch fähig. Und solange er sich noch nicht selbst erlöst hat, bleibt er dementsprechend unter Druck – theologisch ausgedrückt: unter dem Gesetz²¹. In theosophischer Terminologie heißt es bei Blavatsky: „Es gibt ein ewiges Gesetz in der Natur, eines, das immer die Gegensätze auszugleichen und schließliche Harmonie zu bewirken strebt“²². Auf Grund seiner Geltung kann und muss sich der Mensch dazu verhalten und „autonom“ sich zu „verbessern“ suchen. Das Konzept spiritueller Autonomie impliziert also ein „gesetzliches“ Geistverständnis, das gerade infolge des substanzial gemeinten Geistbegriffs einen enormen Leistungsdruck ausübt. Blavatsky zufolge ist es das geistige „Ego“, das „in jeder Welt und jeder Inkarnation sein eigener Erlöser wird“²³. Der je eigene Geist wird so zum „einigen Mittler zwischen sich und dem Universalgeiste“²⁴. Aus höchster „Meister“-Quelle sei der Begriff der „Selbsterlösung“ autorisiert²⁵; Blavatsky meint ihn ausdrücklich anti-christlich²⁶.

Ihre Schülerin *Annie Besant*, die 1907 Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft Adyar wurde, war seit 1893 Hinduistin, früher aber bekennende Christin gewesen. Das Konzept spiritueller Autonomie trägt deshalb bei ihr deutlich christlichere Farben als bei Blavatsky, die in ihrer Kindheit kaum christlich sozialisiert war. Erkennbar bemühte sich Besant um vermittelnde Bezüge zum Christentum – insbesondere in ihrem Buch „Esoterisches Christentum“, das 1901 in englischer

Sprache und 1903 in deutscher Übersetzung erschienen war, jedoch Vorträge von 1898 bündelte und insofern noch dem 19. Jahrhundert angehörte. Darin definierte sie den „mystischen Christus“ einerseits als den Logos, also die zweite Person des Dreieinen, welche in die Materie hinabsteigt; andererseits bestimmte sie ihn als die zweite Seite des insgesamt dreifaltigen göttlichen Geistes im Menschen²⁷. Im Hintergrund standen bei ihr aber weniger die Lehren der christlichen Kirche als vielmehr neuplatonische und kabbalistische Spekulationen.

Demnach bildet der *Logos* überhaupt die allererste, nämlich zwischen Absolutem und Relativem vermittelnde Emanation des Göttlichen. Nach unten hin faltet er sich plural auseinander, zunächst dreifaltig, gemäß späterer okkulten Einsicht Blavatskys siebenfaltig²⁸. Die Analogien zur christlichen Trinitätslehre erweisen sich mithin bei genauerer Betrachtung als gering. Bedenkt man, dass die Emanation des Geistigen sich weiterhin nach unten bis in den Menschen hinein erstreckt, so dient diese esoterische Doktrin erkennbar substanzmystischen und nicht liebesmystischen Intentionen. Laut Besant soll jeder Mensch ein Christus werden²⁹, also seine göttlichen Potentiale erwecken. Dem entspricht auch ihre Lehre von der dritten Person der „Dreieinigkeit“, dem „Heiligen Geist“. Diese Bezeichnung taucht nur auf, um die esoterische Auffassung mit dem traditionellen Christentum werbend zu vermitteln. Einerseits soll der Geist die Materie beleben, befruchten; andererseits kommt er als dritter Aspekt des dreifaltigen menschlichen Geistes in Frage.

Damit bestätigt sich pneumatosophisch: Des Menschen „inneres, wirkliches Selbst ist ewig und eins mit dem Selbst des Weltalls“.³⁰ Auf hoher Entwicklungsstufe „kann der Mensch als einer der Erlöser der Welt wirken...“³¹ Vor allem aber kann er sich

kraft seiner spirituellen Autonomie aus den Verstrickungen in die materielle Welt selber „durch Wissen und Opfer befreien“ und schlussendlich zum Gottmenschen werden³². Solche Selbsterlösung ist ihm nur möglich, wenn er „das Vertrauen auf sich selbst“ erlernt, indem er spirituell „beginnt, die Gottheit in seinem eigenen Herzen zu erkennen...“³³

2. Beispiele esoterischen Geistverständnisses im 20. Jahrhundert

Auch der Theosoph *Dr. Rudolf Steiner* spricht vor und nach seiner Begründung der Anthroposophischen Gesellschaft ausdrücklich von „Selbsterlösung“. Ist doch ebenso für ihn das menschliche Ich eine „Erscheinung des Geistes“³⁴ mit entsprechenden Anlagen! Der eigenwillige Esoteriker versteht allerdings unter Selbsterlösung etwas anders als Blavatsky, von der er sich innerhalb der Theosophie bewusst zunehmend abhebt. Im Unterschied zur östlich geprägten Richtung der Theosophie möchte er ein explizit westliches Modell derselben vorlegen, in das der christliche Erlösungsbegriff ein Stück weit integriert wird.

Demnach konnte die Ursünde, „die Mutter aller übrigen Sünden“, nur durch die Erlösungstat des Christus aus dem Menschengeschlecht herausgenommen werden. Steiner lehrt unüberhörbar eine objektiv gültige Gnadentat des Gottmenschen, die einer Sündenvergebung jenseits der individuellen Zustimmung des Menschen gleichkommt. Das ist freilich nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite unterstreicht er den Anteil des Menschen am Gnadengeschehen, das er mitnichten gänzlich als dem Geist Gottes verdankt versteht. Der Mensch habe sich vielmehr „zur Geist-Erkenntnis allmählich durchzuarbeiten“³⁵ – und so „zum Sündenfall nach und nach durch die

Kraft seines Erkennens ein Aus-der-Sündensich-Erheben hinzuzufügen, eine Sünden-erhebung herauszuarbeiten...⁴³⁶ Der Christus und der zu erlösende Mensch müssen demnach synergistisch zusammenarbeiten. Die Gnade von oben und das Streben von unten sind gewissermaßen aufeinander angewiesen, soll erstere ankommen können. Steiner versteht den Begriff der Selbsterlösung also nicht als Gegenkonzept zur christlichen Erlösungslehre; er meint, der Gedanke von dem erlösenden Gott widerspreche nicht „der Selbsterlösung durch das Karma“⁴³⁷. So ist nach seiner Überzeugung „das Karma auf der einen Seite eine *Erlösung des Menschen durch sich selbst*, durch sein eigenes Bemühen, durch seinen stufenweisen Aufstieg zur Freiheit im Laufe der Wiederverkörperungen, und andererseits dasjenige, was den Menschen dem Christus annähert“⁴³⁸.

Noch beim späten Steiner kommt der Begriff mehrfach vor: Die „individuellen Sünden finden ihren Ausgleich in dem, was durch Selbsterlösung erreicht werden muß; sie müssen durch Selbsterlösung im Verlaufe des irdischen oder überirdischen Lebens ausgeglichen werden“⁴³⁹. Steiner ist überzeugt: „Die persönliche Sünde ... muß in Selbsterlösung abgetragen werden. Aber ist es dann nicht möglich, bei etwas, was der Mensch durch sich selbst vollbringen soll, ihm dabei zu helfen?“⁴⁴⁰ Hier wird Gnade auf Hilfe zur Selbsthilfe reduziert. Was Steiner in seiner „Geisteswissenschaft“⁴⁴¹ darbietet, erscheint nicht gerade als eine Lehre im Geiste gnadenbetonten Christentums⁴⁴². Dabei beansprucht er von Anfang an, die von ihm gewonnene esoterische „Geist-Erkenntnis“ sei „aus der Geistwelt selbst unmittelbar herausgeholt“ worden⁴⁴³!

Im Hintergrund steht vielmehr die östlich akzentuierte Tradition der modernen Theosophie, mit der Steiner ältere Stränge

der westlichen, christlich beeinflussten Esoterik zu verquicken strebt. Er teilt die Ansätze der spiritualistischen „Trinitätslehre“ von Blavatsky und Besant, um deren emanatorische Implikationen in Ausführungen über den Logos als den Sonnengeist, über den alttestamentlichen Jehova als Mondgeist sowie über Feuergeister und mehr dergleichen umzugießen. Seine kosmische Überzeugung ist der geschilderten Sicht Blavatskys analog: Die Welt ist „ein gefrorener Logos“⁴⁴⁴, die der Wiedervergeistigung im Sinne einer Wiederverflüssigung des Geistes bedarf. Und es versteht sich von selbst, dass die Wiederkunft Christi unter solch esoterischen Prämissen nur eine „geistige“ sein kann – zumal Christus selbst für Steiner immer schon als der „kosmische Geist“⁴⁴⁵ gilt. Immerhin wird die Materiewelt bei Steiner ansatzweise in die geistige Erlösung miteinbezogen: Seit Pfingsten sei der Christusgeist in der Erde zum Zweck ihrer Wiedervergeistigung wirksam. Insofern gilt, „daß aus aller Natur, aus allem kosmischen Dasein zu uns wiederum der Geist spricht, der lebendige Geist“⁴⁴⁶.

Mit Recht haben Klaus von Stieglitz, Bernhard Grom und andere im Blick auf Steiners Geistverständnis von einem „spirituellen Monismus“⁴⁴⁷ gesprochen. Klaus Bannach hat von daher Steiner gar eine kosmische „Naturalisierung des Geistes“ vorgeworfen⁴⁴⁸. Nun weiß zwar auch christlicher Glaube um so etwas wie eine göttliche „Natur“, aber die ist für ihn eben klar unterschieden von der Natur des Kreatürlichen. Sonst wäre die Menschwerdung des Gottessohnes kein Wunder mehr, und des dogmengeschichtlichen Streits um die Zweenaturenlehre hätte es nicht bedurft. Diesen Streit finden zwar viele moderne Menschen ohnehin überflüssig, aber damit wird verkannt: Es ging und geht hier letztlich um einen Paradigmenkonflikt. Vor allem aus theonomer

Perspektive macht der Streit um die Zweinaturenlehre – „eine der bedeutendsten Schöpfungen der menschlichen Religionsgeschichte“⁴⁹ – sehr wohl Sinn!

Und ein Stück weit macht er sogar für Steiner Sinn, denn der Vater der Anthroposophie kennt im Unterschied zur östlich akzentuierten Theosophie ein heteronomes Element innerhalb jenes „spirituellen Monismus“, den er mit der Theosophie teilt. Für ihn ist der Fall von geistigen Wesen hinab ins Materielle weniger als für die Adyar-Theosophen ein zyklischer Prozess, sondern vielmehr ein einmaliger Vorgang; dadurch erscheint die Spannung zwischen Geist und Materie größer. Der Abstieg des Logos ist seinerseits ein einmaliges und in den Jenseitswelten gründlich vorbereitetes Geschehen. Ja er ist in sich so spannungsreich, dass bei Steiner unverkennbar doke-tische Elemente auftauchen: Der Christus geht gar nicht mit letzter Konsequenz in die Materiewelt ein, sondern bleibt – nach gnostischem Vorbild – zurück, als es für Jesus ans Sterben geht⁵⁰.

Die Annahme solch einer Distanz zwischen Geist und Materie hat die christliche Kirche immer verworfen, weil sie von jeher auch das Materielle als Schöpfung Gottes betrachtet hat. Deshalb ist für sie das Eingehen des Logos ins Fleisch mit der Konsequenz des Kreuzestodes nichts, was dem Wesen des Göttlichen als Geist widerspricht; vielmehr liegt es geradezu auf der Linie der göttlich-geistigen Allmacht, einer von ihr „verschiedenen Wirklichkeit ihr Dasein zu gönnen“⁵¹ und sich in erlösender Liebe mit ihr zu verbinden. Geist und Fleisch streiten zwar auch nach biblischer Auffassung wider einander (Gal 5,17); aber das ist ein Konflikt, der unter der Verheißung der endzeitlichen Verwandlung und Verklärung des Fleisches zugunsten der unbegrenzten Gottesherrschaft steht. Deshalb kann, ja muss christlicher Glaube vom leeren Grab im Sinne

des verwandelten Leichnams Jesu sprechen⁵² – gegen Steiner, der einfach an ein Verschwinden, ein materielles Wegkippen des Leichnams Jesu denkt. Analog dazu bekennt das christliche Credo die „Auferstehung des Fleisches“ am Ende dieser Weltzeit – nicht als „Wiedervergeistigung“, sondern als theonome Verwandlung des Kreatürlichen. So gesehen denkt die kirchliche Tradition ganzheitlicher als der dualistische Monismus Steiners. Vor allem aber denkt sie konsequenter von der Erkenntnis Gottes als Liebe her. Versöhnung und Erlösung begreift sie als Geschenk, das der Geist Gottes vermittelt, wobei dessen Kommen selbst als Geschenk im Kontext der Verkündigung Jesu Christi gilt: Er fällt zu Pfingsten vom Himmel und erweist sich allemal als Himmelsgabe. Steiner hingegen lehrt, dass das „Pfingstgeheimnis als eine Forderung an den Menschen“ herantrete⁵³! Wenngleich er auch von der Gnade der „Offenbarungen aus der geistigen Welt“⁵⁴ sprechen kann, so ist doch solche Rede eingebettet in jene gesetzliche Struktur, die esoterisches Geistverständnis insgesamt kennzeichnet.

Auch in der neueren Esoterik bestätigen sich diese Grundformen. So umschreibt der bekannte deutsche Esoteriker *Wolfgang Dahlberg* seinen spirituellen Gnadenbegriff mit den Worten: „Wer sich selbst hilft, dem hilft auch Gott.“⁵⁵ Analog dazu lässt die mindestens ebenso bekannte Schweizer Esoterikerin *Silvia Walimann* verlauten, es liege für jeden Menschen die Erlösung in der Bewusstwerdung der Christuskraft als des eigenen göttlichen Selbstes. „Jesus Christus kam nicht in diese Welt, um die Menschen zu erlösen, sondern um ihnen zu zeigen, wie sie sich selbst erlösen können.“⁵⁶

Im Kontext der seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts sich ausbreitenden *New Age*-Begeisterung hat sich ein in der modernen Esoterik immer schon angeleg-

ter Aspekt noch verstärkt, nämlich ein konsequent aufs Programm genommener religiöser Synkretismus⁵⁷. Der „Geist des Neuen Zeitalters“⁵⁸ beschwört die „Einheit der Wirklichkeit“⁵⁹ mit dem Ziel, auch die Religionen zu vereinigen – und zwar auf der Basis ihrer im Geiste längst gegebenen Einheit! Gedacht ist hierbei im Verständnis des „neuen Denkens“ an den göttlichen Geist, der im Bewusstsein jedes Menschen, ja in der gesamten Natur anwesend und zugänglich ist⁶⁰. Gerade im Gegenüber zu dem im Abendland vorherrschenden säkularen Materialismus pflegt der spiritualistische Monismus der Esoterik prinzipiell eine Haltung zu fördern, die für die Vermischung von Religionen extrem offen ist. Man will hier alles Religiöse schlechthin, ungeachtet seiner unterschiedlichen Ausprägungen, als „Geistiges“ gegen die geistlose Religionslosigkeit hochhalten⁶¹. Bereits 1893 – als zwei Jahre nach dem Tod Blavatskys Annie Besant zum Hinduismus übertrat – hatte sich in Chicago das so genannte „Welt-Parlament der Religionen“ konstituiert⁶². Seine Kampfformel lautete schlicht: Spiritualismus contra Materialismus. Das, was man als spirituellen Grundkonsens aller Religionen ausmachen zu können meinte, war seinerzeit noch teilweise von westlichen Einflüssen, zum andern Teil massiv von indischer Philosophie bestimmt. Doch 1993, als in Chicago ein zweites Parlament der Weltreligionen zusammentrat, überwogen längst die östlichen Einflüsse. Swami Gahanananda sagte dort im Sinne der meisten anwesenden Vertreter der Religionen: „Die Behälter sind verschieden, der Inhalt ist derselbe. Es gilt, von Harmonie zur Einheit voranzuschreiten“⁶³. Von diesem Geist ist der esoterische Spiritualitätsbegriff⁶⁴ in aller Regel bestimmt: Seine Interessenleitung ist von indischem Geist getränkt, der das Göttliche in allen Religionen wahrnimmt. Wallimann bei-

spielsweise, die „Geist“ gleichsetzt mit der „universellen Einheit“, betont: „Der Urgrund alles Existierenden ist das unfaßbare, unpersönliche Sein: unmanifestierter Geist.“⁶⁵ Alles sei Ausfluss des Geistes, der sich in der Vielheit manifestiere⁶⁶. Die Vielen aber müssten ihre Einheit im göttlichen Geist erkennen; Entsprechendes gelte im Blick auf die Pluralität der Religionen. Erst wer sich seiner geistigen Identität mit dem göttlichen Selbst bewusst werde, der folge Vorbildern wie Jesus und etlichen anderen zu „Gottmenschen“ aufgestiegenen Meistern der verschiedensten Religionen⁶⁷.

Auch für Dahlberg gilt: „Die Pluralität der Glaubensformen, die Pluralität der religiösen Kultur ist Ausdruck der Einheit Gottes in allen Teilen des Menschen.“⁶⁸ In einem Vortrag über „Kosmische Spiritualität“ beschreibt er die „spirituelle Sehnsucht“, die in einer „möglichen ‚Wassermann-Religion‘“ Erfüllung finden könnte. Diese sei zwar nicht eine „Religion der Einheit“, stehe aber sehr wohl für die „Einheit der Religionen“. Auf der Basis der Überzeugung, dass der „Wassermann“ die „Wasser des Geistes ausschütet“ und dass das „neue Zeitalter“ eine „spirituelle Tatsache“ sei, hält Dahlberg fest: „Die reine Form des Bewußtseins ist das einigende Band aller Esoterik, aller Religionen, aller Wirklichkeit. Der innere Kern aller Religionen und Weisheitslehren ist, daß Bewußtsein die letzte Realität ist. Das bedeutet auch, daß alle Religionen nur verschiedenartige Manifestationen der einen zugrundeliegenden Religion sind.“⁶⁹

3. Konturen christlich-theologischen Geistverständnisses

Esoterisches Geistverständnis erweist sich also gerade auch im Blick auf seinen programmatischen Synkretismus als monistisch geprägt. Darin ist es im übrigen kei-

neswegs originell; vielmehr knüpft es an diverse monistische bzw. nicht-dualistische Traditionen an, wie sie bereits oben benannt worden sind. Insofern aber ist auch die theologische Auseinandersetzung mit den Ausgestaltungen dieser „philosophia perennis“⁷⁰ alles andere als neu. Im Blick auf die moderne Esoterik gilt das meiste von dem, was christliche Theologie schon immer für und gegen Spiritualismen jedweder Spielart vorgebracht hat. Man denke nur an den Kampf gegen die Gnosis in der Alten Kirche und gegen das Schwärmertum in der Reformationszeit. Doch ist es, wie gesagt, zu allen Zeiten der Kirchengeschichte nicht nur um theologische Kritik gegangen; vielmehr hat dem Contra immer wieder auch das Pro seine Anwälte gefunden. Einseitiges Bekämpfen enthusiastischer Geistkonzepte steht in der Gefahr, das zu übersehen, was sie immerhin für sich haben. Man bedenke, wie schon Paulus positiv an entsprechender Erkenntnis anknüpfen konnte: In Gott „leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts“ (Apg 17,28f). Doch ergänzt der Heidenapostel ausdrücklich: Dies sind wir in „Unwissenheit“ (17,30). Das Evangelium von Jesus Christus erst macht uns diese Wahrheit in rechter Weise bekannt und bewusst. Um es mit den Worten Hans Joachim Iwands auszudrücken: „Wir müssen schon den Geist Gottes haben, um zu erkennen, dass er uns fehlt.“⁷¹

Also gerade indem Esoteriker das Bewusstsein haben und pflegen, in Kontakt mit dem Geist Gottes zu stehen, ihn womöglich praktisch zur Verfügung zu haben⁷², entgeht ihnen, dass er ihnen fehlt. Wie nun? Haben sie denn einen anderen Geist? Sollte sie nicht derselbe Geist bewegen, der alles geschaffen hat, ja der es ausmacht, dass sie wie alle Menschen „göttlichen Geschlechts“ sind? Warum

aber kommen sie dann in der Heilsfrage zu anderen Ergebnissen als die Christen und wiederum als so manche anderen Religionen, deren innere Einheit sie doch zugleich behaupten?

Aus der Sicht christlicher Theologie ist zweifelsfrei zu betonen: Gottes Geist ist überall in der Schöpfung und auch in jedem Menschengestalt verborgen anwesend. Nur auf Grund dieser – wenngleich verhüllten – Gegenwart des Heiligen Geistes kann Paulus an die heidnische Behauptung anknüpfen, alle Menschen seien „göttlichen Geschlechts“. Ähnlich formuliert auch Lukas am Ende seiner Genealogie Jesu, Adam, der erste Mensch, stamme – weil von Gott selbst geschaffen und von seinem Atem belebt – von Gott ab. Es ist aber in beiden Fällen – sogar unter dem Aspekt der Belebung durch Gottes Geist – von keiner substanziellen Abstammung des Menschen als ganzen vom Schöpfer die Rede. Ein derartiges Missverständnis könnte nur hegen, wem das gesamtbiblische Denken über das Verhältnis von Gott und Mensch fremd ist bzw. wer mit seiner Deutung einem nichtbiblischen Paradigma folgt. Das Paradigma spiritueller Autonomie ist ein solch nichtbiblischer Konzeptrahmen: Hier stammt, wie dargelegt, der Menschengestalt wesentlich, nämlich emanatorisch von Gott; in jedem autonomen Selbst spiegelt sich demnach substanziell das Göttliche gemäß dem Prinzip des Holismus. Der Unterschied zwischen esoterisch verstandenem und neutestamentlich intendiertem Heiligen Geist lässt sich von daher strukturell folgendermaßen begreifen: Esoterik pflegt einen *substanzmystischen* Geistbegriff, während das Christentum eigentlich einem *relationsmystischen* Geistverständnis folgt. Im Falle eines so genannten „esoterischen Christentums“⁷³ kommt es demgemäß in der Regel zu begrifflichen Vermischungen, die den genannten Sachverhalt verdecken.

Diesen Sachverhalt gilt es theologisch noch etwas näher zu erläutern. Bezeichnenderweise können Esoteriker zwar von einer göttlichen Trinität reden, doch steht für sie über ihr noch eine letzte Einheit, die z.B. Blavatsky als „Meta-Geist“ bezeichnet hat. Dieser Meta-Geist bildet die geheime Substanz aller Dinge; monistisch gedacht, ist er alles in allem – und insbesondere auch der innerste Kern eines jeden Menschen- oder Engelsgeistes. Er stellt die verborgene Einheit, den geheimen Ursprung und das angepeilte Ziel aller Vielheit dar. Die einzelnen Elemente der Vielheit verhalten sich freilich untereinander relational, weshalb auch Esoteriker und überhaupt Geistmonisten mitunter durchaus vom Prinzip der „Liebe“ reden können. Doch im Blick auf jene letzte Einheit ist alle Vielheit substanziiell von göttlicher Natur, und alle Liebe erweist sich dann gewissermaßen als göttliche Selbstliebe. Ihre Substanzidentität mit dem Absoluten lässt sich nur mystisch bzw. spirituell oder in metaphysischer Spekulation erfassen. Gott wird in diesem Paradigma nicht als Gegenüber gedeutet, also in der Regel auch nicht als Person angebetet. Zudem kann hier übrigens das Sterben des Gottessohnes unmöglich im Sinne eines stellvertretenden Sühnegeschehens verstanden werden, weil dieses biblische Interpretament ein relationales Verhältnis zwischen Gott und Mensch und gerade keine substanziale Geistidentität voraussetzt.

Aus neutestamentlicher Perspektive bildet indessen der Heilige Geist keine Substanz des Menschen als solchen, wiewohl er Mensch und Welt verborgen innewohnt und tatsächlich insofern indirekt zu ihrer Substanz gehört, als sie nicht ohne ihn sind und sein können. Aber sie sind als Kreaturen wirklich Anderes im Gegenüber zum Schöpfer; sie haben ein von ihm gewolltes eigenes, leibgebundenes Sein, das

etwas anderes ist als nur eine nach außen gekehrte Seite des göttlichen Seins selbst. Gott begegnet in der Kreatur demnach keineswegs in letzter Hinsicht nur sich selbst; seine Liebe gilt vielmehr real von ihm Verschiedenem. Und genau darin gründet das Geheimnis des Kreuzes: Den Schmerz von Golgatha hätte Gott sich bzw. seinem Sohn nicht antun müssen, wenn die Welt am Ende ontologisch nur Schein, nur sein verkrusteter oder gefrorener eigener Geist wäre! Stellt sie aber tatsächlich von Gott verschiedene, gleichwohl von Gott gewollte und gehaltene Wirklichkeit dar, dann ist der sie haltende Geist zwar in ihr und an ihr, dann steht er in engstem Verhältnis zu ihr, aber er ist nicht einfach sie selbst, gerade auch nicht in ihrem innersten Kern. Vielmehr ist es das innerste Wesen jeder Kreatur, in ihrem Eigensein auf den liebenden Gott bezogen zu sein. Diese relationale Mystik liegt biblischem Geisteszeugnis zu Grunde; sie macht das „Gesetz des Geistes“ (Röm 8,2) aus, von dem der Apostel Paulus spricht.

Von daher kommt dem Heiligen Geist aus neutestamentlicher Sicht im doppelten Sinne eine Stellvertreterfunktion zu. Auf der einen Seite vertritt er den himmlischen Vater und den Sohn beim Menschen. Deshalb wird von ihm auch deutlich gesagt, dass der Vater bzw. der Sohn ihn senden. Ausdrücklich nennt ihn Jesus in den johanneischen Abschiedsreden mehrfach den Helfer bzw. Tröster (14,18; 16,7); die moderne Übersetzung „Die Gute Nachricht“ spricht hier gemäß der Funktion, die Jesus ihm zuweist, explizit vom „Stellvertreter“. Auf der anderen Seite vertritt der Heilige Geist nach paulinischer Darstellung auch umgekehrt den Menschen vor Gott (Röm 8,26f), weil der Mensch selbst bei bestem Willen vor dem Höchsten noch nicht angemessen auftreten kann.

Ich möchte diese neutestamentlichen Aussagen systematisch-theologisch verallge-

meinern und formulieren: Der Heilige Geist ist wesentlich Stellvertreter, nämlich ontologischer Vermittler im Verhältnis von Gott und Mensch. Beim Menschen vertritt er den Vater bzw. den Sohn zum einen immer schon in unerkannter Weise, nämlich bei allen, die noch nichts von Jesus Christus wissen bzw. Gott nicht durch ihn erkennen: Bei ihnen hält er die Stelle frei, an die ihr Selbst rücken wird, wenn es sich einmal wahrhaft finden wird. Diese Stellvertreterfunktion liegt meiner theologischen Überzeugung nach der Gewissenserfahrung jedes Menschen in der Tiefe zu Grunde; und sie entspricht strukturell der stellvertretenden Hingabe für die Menschheit, die Jesus Christus am Kreuz geleistet hat. Insbesondere aber vertritt der Heilige Geist den Vater und den Sohn bei den gläubigen Christen, die von daher um ihn, um seine Sendung und sein Einwohnen in ihnen wissen. Umgekehrt vertritt er sie vor Gott gerade auch dann, wenn sie in ihrem spirituellen Bewusstsein zwischendurch und immer wieder nicht auf der Höhe sind. Auch darin entspricht seine Funktion strukturell dem hohepriesterlichen Eintreten Christi für die Seinen beim Vater. Martin Luther hat diese Heilerfahrung auf die Formel gebracht, ein Christ sei *simul justus et peccator*, Heiliger bzw. Gerechtgesprochener und Sünder zugleich⁷⁴. Der Heilige Geist bleibt in dieser Vermittlungsfunktion selbst eigenartig anonym. Indem er den Vater bzw. den Sohn beim Gläubigen vertritt, blickt derjenige, der

den Geist hat, eben auf den Vater und den Sohn; deshalb ist von einer Anbetung des Heiligen Geistes selbst im Neuen Testament nirgends die Rede, sondern allenfalls vom Beten und Singen mit dem Geist oder vom Gott-Loben im Geist (1. Kor 14,15f). Person ist der Heilige Geist auch den Christen gegenüber gerade dadurch, dass er *deren* Person zur Ganzheit bringt, indem er sie in ihr eschatologisches Verhältnis zum Vater und zum Sohn setzt. Ganz zu schweigen von seiner Anonymität bei Nichtchristen bzw. bei der Glaubensmysterien kaum bewussten Christen! Da nimmt es nicht Wunder, dass in diesen Kontexten die Geisterfahrung anders, eben in einer mehr oder weniger fehlgehenden Weise ausgedeutet wird. Erst dort aber, wo der Heilige Geist in seiner relationalen Funktion innerhalb der Trinität erahnt oder erkannt wird, kann – im eingangs entfalteten Bild gesprochen – um die goldene Kugel gewusst werden. Ohne Bild ausgedrückt: Erst dort lebt eine tiefe Gewissheit der Liebe Gottes, der sich gerade deshalb dreifaltig gibt, weil er seiner Schöpfung in Hingabe begegnen will. Ja, der Kasten ist hohl; ja, der Geist ist real und erfahrbar; aber diese Hohlheit, diese Anonymität hat einen tiefen Sinn: Sie enthält in sich verborgen die Person des Vaters und die Person des Sohnes in ihrer ganzen Liebe. Und auf die Erwidering dieser lebendigen Liebe sowie auf ihr Aufstrahlen in der herrlichen Vollendung aller Dinge zielt alles Wirken des Heiligen Geistes⁷⁵.

Anmerkungen

¹ Überarbeitetes Manuskript eines Vortrags an der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb am 28.6. 2003 (Homepage des Vf.: www.werner-thiede.de).

² Das kommt ansatzweise im metaphysisch-hermetischen Begriff der „Weltseele“ zum Ausdruck (dazu mein Aufsatz „Weltseele und Holismus“ in: J. Audretsch / K. Nagorni (Hg.), *Das Ganze und das*

Fragment. Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch, Karlsruhe 2004, 69-99.

³ Zum Begriff vgl. näherhin W. Thiede, *Sektierertum – Unkraut unter dem Weizen?* Neukirchen-Vluyn 1999, Kap. 1.

⁴ Christoph Bochinger, *Was ist Esoterik?* in: *Informationes Theologiae Europae* 7, 1998, 271-281, hier 273.

- ⁵ Zum Begriff vgl. Joseph Schumacher, *Esoterik – die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen*, Paderborn 1994; Werner Thiede, „Humorlose Notwehr des metaphysischen Sinns“. Esoterik als Phänomen der religiösen Gegenwartskultur, in: *Grenzgebiete der Wissenschaft* 45, 3/1996, 225-243; Walter Sparr, *Esoterik? Ein theologischer Orientierungsversuch*, in: *Arbeitshilfe für den evang. Religionsunterricht an Gymnasien*, Folge I/1998, 17-26.
- ⁶ Zu diesem Begriff äußere ich mich näher in meinem Art. „Welt. II. Dogmatisch. III. Ethisch“ in: RGG⁴, Bd. 8, Tübingen 2005 (im Druck).
- ⁷ In diesem Sinn findet sich der Begriff „heilig“ im Begriffsregister des Indexbandes von H. P. Blavatskys „Geheimlehre“ (Bd. IV, Den Haag 1906). Vgl. insgesamt Horst Georg Pöhlmann, *Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist?* (Apologetische Themen 10), Neukirchen-Vluyn 1998.
- ⁸ „Es ist nicht der eine unbekante immer-gegenwärtige Gott in der Natur, oder die Natur *in abscondito*, was zurückgewiesen wird, sondern der Gott des menschlichen Dogmas“ (H. P. Blavatsky, *Die Geheimlehre*, Bd. I, Den Haag 1900, 38; auch 581).
- ⁹ H. P. Blavatsky, *Der Schlüssel zur Theosophie* (1889), Satteldorf ³1995, 94.
- ¹⁰ Blavatsky, *Geheimlehre* Bd. II, 27.
- ¹¹ Diese Haltung zieht sich kontinuierlich durch ihr ansonsten nicht immer bruchfreies Gesamtwerk (vgl. Die entschleierte Isis, Bd. I+II [1877], Leipzig ²1922, hier Bd. I, 275f; *Geheimlehre* I, 37; *Schlüssel*, 92). Blavatsky akzeptiert allerdings Gottes Schöpfertum in demiurgischer Deutung (Isis I, 96; II, 39; ferner: *Schlüssel*, 36) und betont: „Dieser Demiurg ist keine *persönliche* Gottheit...“ (*Geheimlehre* I, 300, kursiv: H. B.).
- ¹² Vgl. *Geheimlehre* I, 31 (vgl. 33). Periodizität kommt dem Kosmos innerhalb der Zeit zu (ebd. und 37), der gemäß altindischer Überzeugung die Erscheinung des Ewigen darstellt. Wenn Spinozas Pantheismus die christliche Lehre von der Schöpfung *ex nihilo* verwirft, weil die Welt mit Notwendigkeit aus Gott hervorgehe, so argumentiert Blavatsky gegen dieselbe Lehre (*Geheimlehre* I, 253) unter Hinweis auf die Ewigkeit von Stoff und Geist im noch nicht geöffneten Universum, welches sie als das „absolute All“ der Gottheit deutet (37).
- ¹³ Blavatsky, *Schlüssel*, 96.
- ¹⁴ Blavatsky, *Schlüssel*, 57. Nächste Teilzitate ebd. Dass Esoterik *grundsätzlich* als „monistische Weltanschauung“ zu begreifen ist, unterstreicht mit Recht Sparr (*Esoterik*, 21).
- ¹⁵ Hermann Rudolph, *Theosophie*, Bd. 1, Leipzig ⁴1920, 47. Dem korrespondiert Rudolphs Behauptung, jeder Mensch sei ein Gott bzw. ein gefallener Engel, also substantielles Geistwesen (57), das seine Einheit mit dem „Weltgeist“ wiederzufinden habe (149).
- ¹⁶ Vgl. dazu näherhin die Ausführungen in meiner Habilitationsschrift „Wer ist der kosmische Christus?“, Göttingen 2001, bes. 74f.
- ¹⁷ Heinrich Rombach, *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltansicht*, Freiburg i. Br. 1991, 118.
- ¹⁸ Vgl. W. Thiede, *Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle*, Neukirchen / Vluyn 1995; ders., *Christus*, a.a.O. 2001.
- ¹⁹ So etwa K. O. Schmidt, *Der Geist als Lebensmacht*, Pforzheim ²1982, 22ff. Über Gefahren eines monistisch begründeten Enthusiasmus informiert Daniel Gerber, *Esoterik – die unerfüllte Suche*, Gießen ²2004.
- ²⁰ Mit Recht unterstreicht Dietz Lange, Gott bleibe bei aller unüberbietbaren Nähe zugleich der „Ganz Andere“ (*Glaubenslehre*, Bd. II, Tübingen 2001, 159).
- ²¹ „Die Theosophie ist ein Rückfall in die Religion des Gesetzes und der Werkerechtigkeit“, urteilt mit Recht Leonhard Ragaz, *Theosophie oder Reich Gottes?* Erlenbach-Zürich u.a. 1922, 68.
- ²² Blavatsky, *Geheimlehre* II, 438.
- ²³ Blavatsky, *Schlüssel*, 202.
- ²⁴ Blavatsky, *Geheimlehre* I, 301.
- ²⁵ Vgl. N. Lauppert (Hg.), *Die Mahatma-Briefe an A. P. Sinnett und A. O. Hume*, Bd. 1, Graz 1977, 216.
- ²⁶ Vgl. z.B. Blavatsky, *Schlüssel*, 144.
- ²⁷ Annie Besant, *Esoterisches Christentum oder Die kleinen Mysterien* (1903), Leipzig ²1911, 121.
- ²⁸ Vgl. Blavatsky, *Geheimlehre* I, 49, 108 u.ö. Die Siebenzahl geht auf uralte astrologische Hochschätzung zurück (vgl. W. Thiede, *Art. Astrologie. I. Religionsgeschichtlich*, in: RGG⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, 856-858).
- ²⁹ Besant, *Christentum*, 170; vgl. 125.
- ³⁰ Annie Besant, *Uralte Weisheit* (1897), München 1981, 12.
- ³¹ Besant, *Weisheit*, 214.
- ³² Vgl. Besant, *Weisheit*, 12 und 231.
- ³³ Besant, *Weisheit*, 223.
- ³⁴ Vgl. Rudolf Steiner, *Theosophie*, Stuttgart 1948 (GA 9), 55.
- ³⁵ R. Steiner, *Von Jesus zu Christus* (1911), Dornach ⁶1982 (GA 131), 229.
- ³⁶ R. Steiner, *Lebendiges Naturerkennen* (1923), Dornach ²1982 (GA 220), 142.
- ³⁷ R. Steiner, *Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft* (1906/07), Dornach 1974 (GA 96), 306.
- ³⁸ R. Steiner, *Kosmogonie* (1906), Dornach 1979 (GA 94), 116.
- ³⁹ Vgl. R. Steiner, *Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken* (1921), Bd. 2: *Dokumentarische Ergänzungen*, Dornach 1993 (GA 343), 401.
- ⁴⁰ Steiner, GA 343, a.a.O. 640.
- ⁴¹ Vgl. z.B. R. Steiner, *Das christliche Mysterium* (1906/07), Dornach ²1981 (GA 97), 92.
- ⁴² Dazu mein Artikel „Begnadung oder Begnadigung? Antwort auf Hellmut Haugs anthroposophische Soteriologie“, in: *Das Goetheanum* 82, 7/2003, 8-9.
- ⁴³ R. Steiner, *Mein Lebensgang*, 1925 hg. v. Marie Steiner, Stuttgart 1948 (GA 28), 325. Ebd. bekundet er: „Ich mußte mich... selber in das Christentum versenken, und zwar in der Welt, in der das Geistige darüber spricht.“
- ⁴⁴ Steiner, GA 97, a.a.O. 38.
- ⁴⁵ R. Steiner, *Das Markus-Evangelium* (1912), Dornach ⁶1985 (GA 139), 168 und 170; ferner 169.

- ⁴⁶ Vgl. R. Steiner, Steiner, Rudolf: Das Geheimnis der Trinität (1922), Dornach 1980 (GA 214), 171.
- ⁴⁷ Vgl. z.B. Klaus von Stieglitz, Die Christosophie Rudolf Steiners, Witten 1955, 187f; Lothar Gassmann, Rudolf Steiner und die Anthroposophie. Erkenntnisweg in den Abgrund, Berneck 1994, 96; Klaus Bannach, Anthroposophie und Christentum (FSÖTh 82), Göttingen 1998, 66f.
- ⁴⁸ Bannach, a.a.O. 167. Zu weit geht Paul Althaus mit dem Vorwurf einer „materiellen“ Auffassung des Geistes (Evangelischer Glaube und Anthroposophie [1947], in: ders., Um die Wahrheit des Evangeliums, Stuttgart 1962, 42-61, 47 und 49). Bezeichnenderweise hat Steiner in dem von ihm für die „Christengemeinschaft“ formulierten Credo Gott-Vater als „ein allmächtiges geistig-physisches Gotteswesen“ definiert.
- ⁴⁹ Karl-Heinz Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 289.
- ⁵⁰ 1912 lehrte Steiner, dass der Christus „dazumal nicht auf der Erde ‚verkörpert‘ war, sondern nur das Fleisch desjenigen durchdrang, ausfüllte, der als der Jesus von Nazareth dastand“ (Der irdische und der kosmische Mensch, Dornach ³1964 [GA 133], 112). 1921 formulierte er: „Wir brauchen denjenigen Christus, den wir nicht als den leidenden anschauen, sondern der da schwebt oberhalb des Kreuzes und herüberschaut auf das, was wesenlos am Kreuze endet“ (Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwicklung, Dornach 1978 [GA 203], 285).
- ⁵¹ Eberhard Busch, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Göttingen 2003, 122.
- ⁵² Vgl. W. Thiede, Der auferweckte Begrabene. Von österlichem Duketismus und seiner Kritikwürdigkeit, in: *theologische Beiträge* 2/2004, 96-118.
- ⁵³ R. Steiner, Die menschliche Seele in ihrem Zusammenhang mit göttlich-geistigen Individualitäten (1923), Dornach ²1983 (GA 224), 156.
- ⁵⁴ R. Steiner, Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewußtseins (1909/10), Dornach ⁴1982 (GA 116), 157f. Im Setzen auf eine „fortlaufende Christus-Offenbarung“ (vgl. „Die Sendung Michaels“ [1919], Dornach 1983, GA 194, 43) missachtet Steiner die inhaltliche Überholbarkeit der biblisch bezeugten Offenbarung.
- ⁵⁵ Wolfgang Dahlberg, New Age und Christentum, München 1992, 379.
- ⁵⁶ Silvia Wallimann, Erwache in Gott, Freiburg i. Br. ⁴1994, 31.
- ⁵⁷ Zum Begriff s. V. Drehsen/W. Sparn (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996; Thiede, Esoterik, 125ff.
- ⁵⁸ Günther Schiwy, Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum, München 1987.
- ⁵⁹ So der bezeichnende Titel der Habilitationsschrift des Religionswissenschaftlers Michael von Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München ²1987.
- ⁶⁰ Vgl. zuletzt Gottfried Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003, 64-88.
- ⁶¹ Vgl. z.B. K. O. Schmidt, Geist, 23f.
- ⁶² Vgl. Dorothea Lüdeckens, Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin/New York 2002.
- ⁶³ Vgl. Leo D. Lefebure, Weltparlament der Religionen in Chicago, in: *Dialog der Religionen* 4, 1/1994, 104-110, hier 109.
- ⁶⁴ Vgl. näherhin meinen Aufsatz „Alle reden von ‚Spiritualität‘. Überlegungen zu einem inflationären Begriff religiöser Gegenwartskultur“, in: *Materialdienst der EZW* 12/1997, 353-364. Hans-Martin Barth unterstreicht: „Dem Spiritualitätsbegriff wohnt eine synkretistische Tendenz inne, die sich ökonomisch fruchtbar, aber auch gefährlich, weil verflachend und verfälschend, auswirken kann“ (Spiritualität, Göttingen 1993, 15).
- ⁶⁵ Wallimann, Gott, 11. „Geist ist die Substanz allen Lebens, die universelle Einheit“, die „das ewig unbewußte Sein“ bleibt (11f).
- ⁶⁶ Wallimann, Gott, 12. Auch die Vielheit wird in esoterischem Sinn „kosmisch“ gedeutet, indem „die Harmonie des Universums“ (227) postuliert wird. Dass Esoterik überhaupt ihrem philosophischen Hintergrund nach neuplatonisch ausgerichtet ist, betont Edmund Runggaldier, Philosophie der Esoterik, Stuttgart u.a. 1996, 14.
- ⁶⁷ Vgl. Wallimann, a.a.O. 24f.
- ⁶⁸ Dahlberg, a.a.O. 287f.
- ⁶⁹ W. Dahlberg (Hg.), Wege in ein Neues Bewußtsein, Frankfurt a. M. 1987, 56 und 58.
- ⁷⁰ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M. 1998.
- ⁷¹ Hans Joachim Iwand, Gesetz und Evangelium, München 1964, 151.
- ⁷² Demgegenüber gilt neutestamentlich: „Die charismatischen Phänomene, die sich als Gaben des Heiligen Geistes verstehen, sind durch die Tatsache charakterisiert, daß sie nicht manipulierbar sind“ (Ernst Benz, Parapsychologie und Religion, Freiburg i. Br. 1983, 40).
- ⁷³ Vgl. Gerhard Wehr, Esoterisches Christentum, Stuttgart 1975. Entgegen esoterischen Auffassungen des christlichen Glaubens gibt es übrigens auch gut kirchliche Christentümer, die durch mystische Konzentration etwas Esoterisches im besten Sinn an sich haben können (man lese unter diesem Aspekt 1. Kor 2,1ff – und dazu Gerd Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983, bes. 341 und 345).
- ⁷⁴ Vgl. WA 2, 497, 13. Dazu näherhin K. O. Nilsson, Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie, Göttingen 1966; Th. Schneider / G. Wenz (Hg.), Gerech und Sünder zugleich, Freiburg i. Br. 2001.
- ⁷⁵ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 13-24.