


## Esoterik und katholische Theologie. Überlegungen zu einem nicht nur geschwisterlichen Verhältnis

Helmut Zander

### 1. Was ist Esoterik?

Der Begriff „Esoterik“ ist dermaßen weit verbreitet, dass man kaum eine Chance hat, darunter nichts zu verstehen. Wer nichts zu wissen meint, findet beim „Portal: Esoterik“ von Wikipedia scheinbar folgende Hilfe – und dabei handelt es sich nur um die ersten vier Begriffe einer Kaskade von Angeboten:<sup>1</sup>

Richtungen der Esoterik			
 Alchemie	 Anthroposophie	 Astrologie	 Hermetik
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Alkanest</li> <li>• Aludel</li> <li>• Athanor</li> <li>• Azoth</li> <li>• Homunculus</li> <li>• Innere Alchemie</li> <li>• Planetenmetalle</li> <li>• Prama materia</li> <li>• Stein der Weisen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Anthroposophische Medizin</li> <li>• Biologisch-dynamische Landwirtschaft</li> <li>• Camphill</li> <li>• Eurythmie</li> <li>• Goetheanum</li> <li>• Lucifer-Grossa</li> <li>• Rudolf Steiner</li> <li>• Soziale Dreigliederung</li> <li>• Waldorfschule</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aspekt (Astrologie)</li> <li>• Ascendent (Astrologie)</li> <li>• Dekan (Astrologie)</li> <li>• Horoskop</li> <li>• Jatroastrologie</li> <li>• Mondkalender (Astrologie)</li> <li>• Mundanastronomie</li> <li>• Stern von Bethlehem</li> <li>• Tierkreiszeichen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Corpus Hermeticum</li> <li>• Hermes Trismegistos</li> <li>• Hermetic Order of the Golden Dawn</li> <li>• Kybalion</li> <li>• Stella Matutina (Orden)</li> <li>• Tabula Smaragana</li> </ul>

Evidenterweise handelt es sich hier um eine muntere Auflistung von Dingen, die Menschen als seltsam, unbekannt, geheimnisvoll, eben als irgendwie „esoterisch“ empfinden. Für eine Theologie, die sich als wissenschaftliche versteht und die nach historischen Kontexten, präzisen Begriffen und Argumenten fragt, sind solche Tabellen allenfalls Objekt ihrer Neugierde, aber keine Grundlage ihrer Arbeit. Aus diesem Grund muss die erste Frage lauten, was man mit wissenschaftlich belastbaren Argumenten unter Esoterik ver-

<sup>1</sup> <https://de.wikipedia.org/wiki/Portal:Esoterik> (06.11.2018).

stehen kann<sup>2</sup> – und man nicht sagen will, Bach-Blüten, Selbsterlösung, Anthroposophie, Schwarze Messen und Horoskope gehörten irgendwie dazu.

Ein erster hilfreicher Blick führt, wie so oft, in die Geschichte. Hier gibt es einen bemerkenswerten Befund, wenn man in die bei Google gescannten Bücher schaut.

Diese Tabelle illustriert, was man auch mühsam wissenschaftlich nachweisen kann: Der Begriff „Esoterik“ ist ein ausgesprochen junges Kind der deutschen Sprachgeschichte und überhaupt der europäischen Sprachen. Vor 1800 gibt es bei Google keine Belege, und erst nach 1900 beginnt die rasante Verbreitung dieses Begriffs. Wenn man in die wissenschaftliche Literatur schaut, findet man jedoch Informationen zur Ursprungsgeschichte dieses Substantivs. Erstmals tauchte es im Jahr 1792 als Terminus für die „Esoterik des Ordens“ der antiken Pythagoräer auf.<sup>3</sup> Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Begriff langsam häufiger, etwa in theosophischen Kreisen, aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg machte der Begriff Karriere. Das Adjektiv ist im Übrigen wesentlich älter; es ist seit der Antike im Griechischen (ἔσωτερικός) und mit einem lateinischen Äquivalent (occultus) belegt. Dieser wissenschaftliche Befund ist nun alles andere als marginal, denn die Begriffsgeschichte, wie sie Reinhard Koselleck als Methode entwickelt hat, macht eines sehr deutlich: Wenn ein Substantiv neu auftaucht, gibt es dafür Gründe, die für einen Historiker wichtige Hinweise auf mentale oder weltanschauliche Veränderungen bergen.

Allerdings haben die Akteure, die diesen Begriff seit dem Ende des 18. Jahrhunderts benutzt haben, keine große Sorgfalt auf eine exakte Begriffsbestimmung gelegt. Vielmehr entstanden im

<sup>2</sup> Die beste Einführung in die Forschung stammt m. E. von WOUTER J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London 2013. Das augenblicklich wichtigste Werk zur Konzeption von Esoterik und ihrer Geschichte stammt von DEMS., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012. Wissenschaftlich solide Grundlageninformation liefert WOUTER J. HANEGRAAFF u. a. (Hg.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 Bde., hg. v. Wouter Hanegraaff u. a., Leiden/Boston 2005. Aktuelle Debatten finden sich in den beiden peer-reviewed Zeitschriften *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* (print, Verlag Brill/Leiden) und *Correspondences. Journal for the Academic Study of Western Esotericism* (online, open access).

<sup>3</sup> Diese Trouville verdanken wir MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK, *Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne*, in: MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK u. a. (Hg.), *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, Berlin/Boston 2013, 37–72, hier: 41.

19. Jahrhundert weitere Begriffe, die mit dem Terminus Esoterik konkurrierten und bis heute konkurrieren, insbesondere der Begriff Okkultismus, der in Frankreich und England um die Mitte des 19. Jahrhunderts kreiert wurde. Noch schwieriger wird die Lage, weil man seit dem 19. Jahrhundert auf Begriffe der frühen Neuzeit zurückgriff, von denen man annahm oder behauptete, dass sie in die Geschichte der Esoterik gehörten, insbesondere der Begriff der Hermetik. Darunter konnte man eine Tradition verstehen, die oft, aber nicht immer von neuplatonischen Vorstellungen geprägt war, in denen – erneut: oft, aber nicht immer – die letztendliche Identität von Geist und Materie postuliert wurde. Das wiederum bedeutete in logischer Konsequenz, dass auch der Mensch – zumindest in seinem innersten Kern – göttlich sei. Neuplatonische Schriften waren seit dem 15. Jahrhundert im Okzident präsent, insbesondere seitdem Marsilio Ficino 1463 Texte des „Corpus Hermeticum“, die Hermes Trismegistos verfasst haben sollte, im Auftrag Cosimos di Medici übersetzt hatte.<sup>4</sup> Die Kabbala, die esoterische Freimaurerei, die Rosenkreuzer wurden zu beliebten Kandidaten dieser Tradition, im 19. Jahrhundert noch Spiritismus und Okkultismus,<sup>5</sup> doch das trifft nur (aber immerhin) teilweise zu. Auf dieser Grundlage konnte man jedenfalls bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, auch in der Wissenschaft, behaupten, dass das, was irgendwie verborgen oder eine geheime Tradition neben dem oder gegen das Christentum sei, sich mit dem Etikett Esoterik bekleben lasse. Etwas weniger freundlich gesagt: Esoterik war in diesem Kontext ein Gemischtwarenladen, in dem jeder das fand, was er dort finden wollte.

Eine Veränderung dieser unbefriedigenden Situation ergab sich erst, als Antoine Faivre (\*1934) wissenschaftlich tätig wurde. Von Hause aus Literaturwissenschaftler, kam er unter anderem durch die Initiative von Henri Corbin auf den „Chaire d'Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine“ an der Sorbonne in Paris.<sup>6</sup> Nach ersten Schriften, mit denen er einer *Philosophia perennis* nahestand, wurde er zu ei-

4 Vgl. MARSILIO FICINO, *Hermetis Trismegisti Poimandres sive Liber de potestate et sapientia Dei*, Treviso 1463.

5 Exemplarisch CARL KIESEWETTER, *Geschichte des neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel*, Leipzig 1891.

6 Vgl. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, 334–355.

nem der bedeutenden historisch-kritischen Erforscher esoterischer Strömungen. Er legte als Frucht seiner Beschäftigung 1992 ein kleines Büchlein vor, welches eine erste systematische Bestimmung von Esoterik enthielt. Sie sollte vier „notwendige und hinreichende“ „Denkformen“ beinhalten:<sup>7</sup>

- die Deutung von Zusammenhängen als „Entsprechungen“
- die Vorstellung einer „lebenden Natur“
- Erkenntnis durch „Imagination“ und „Mediation“ (Vermittlung)
- die Veränderung des Menschen als „erleuchtete“ „Transmutation“

Kontingente Elemente seien darüber hinaus die Bildung einer „Konkordanz“ aller religiösen Traditionen und die „Transmission“ der Erkenntnisse in einem Meister-Schüler-Verhältnis.

Schon bald kam nachvollziehbare Kritik auf, die dazu führte, dass man sich auf Faivre aktuell nicht mehr berufen kann. Manche Begriffe passten nur auf enge Segmente seiner Esoterik, der Begriff Transmutation etwa letztlich nur auf die Alchemie. Überraschenderweise war die Dimension des Geheimen oder Verborgenen kein Bestandteil von Faivres Definition. Letztlich wurde für die Kenner seines Werkes deutlich, dass vieles eng mit der romantischen Naturphilosophie, für die Faivre Fachmann war, verbunden war.

2004 kam es zu einer radikalen Kritik an diesem und vielen anderen älteren Entwürfen. Kocku von Stuckrad, der inzwischen Religionswissenschaftler an der Universität Groningen ist, belegte, dass diejenigen, die von Esoterik sprachen, fast immer ihre eigenen Vorstellungen von Esoterik in die Quellen projizierten, ohne ausreichend zu fragen, ob sich das in den Quellen auch so finde.<sup>8</sup> Seine These lautete: Esoterik ist ein diskursives Konstrukt; sie ist das, was Anhänger oder Wissenschaftler dafür halten. Man kann seiner Beobachtung nur zustimmen, wenn man sich ansieht, was alles zur Esoterik gezählt wurde, wie die eingangs genannten Belege deutlich

7 Vgl. ANTOINE FAIVRE, *Esoterik im Überblick*, Freiburg i. Br. 2001, 24–33 (orig.: *L'ésotérisme*, Paris 1993).

8 Vgl. KOCKU VON STUCKRAD, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004; ausgefaltet in: KOCKU VON STUCKRAD, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden/Boston 2010.

machen. Allerdings war auch seine Lösung letztlich nicht zufriedenstellend. Gab es wirklich nichts, was zumindest einige dieser „esoterischen“ Traditionen verbinden sollte? Machte es beispielsweise nicht zumindest für die frühneuzeitliche Hermetik Sinn, bei einigen ihrer Vertreter einen starken Bezug zum Neuplatonismus zu sehen? Spielte vielleicht doch das Verborgene eine Rolle, zumindest als eine Dimension, die nicht jedem und jeder zugänglich sei?

Der letzte große Entwurf, sich dieser Frage zu nähern, stammt von Wouter J. Hanegraaff, der seit 1999 Inhaber des Lehrstuhls für „Geschiedenis van de hermetische filosofie en verwante stromingen“ an der Universität Amsterdam ist. 2012 legte er eine intellektuell anspruchsvolle und die augenblicklich bedeutendste Publikation zu diesem Themenfeld vor: „Esotericism and the Academy“. Eines seiner wichtigen Ergebnisse war der Nachweis, dass die Konzeption einer „häretischen“ Tradition stark das Ergebnis der protestantischen Kontroverstheologie ist. Sie identifizierte seit dem späten 16. Jahrhundert spiritualistische und hermetische Vorstellungen innerhalb des Christentums als nicht-orthodox und grenzte sie aus der Gruppe der „rechtgläubigen“ Schriften aus (siehe unten). Von da aus bestimmte Hanegraaff in systematischer Perspektive das Kennzeichen der westlichen Esoterik. Im Untertitel nannte er sie „rejected knowledge“: Esoterik sei alles, was irgendwie in den universitären Diskursen verworfen worden sei. Mit einer solchen Position war Hanegraaff diskurstheoretischen Definitionen eng verbunden, denn eine inhaltliche Bestimmung gab es nicht mehr. Esoterik war auch bei ihm wie bei von Stuckrad das Produkt eines Diskurses. Aber mit dieser Bestimmung öffneten sich neue Probleme. Wenn alles, was im universitären Diskurs abgelehnt wurde, Esoterik sein sollte, hätte man letztlich ein extrem weites Feld, in dem jedes nichthegegoniale Denken esoterisch wäre. Dazu kam ein zweites Problem: Hanegraaff selbst nahm am Schluss seines Bandes dann doch wieder die Wendung zu einer inhaltlichen Bestimmung von Esoterik. Letztlich gebe es

„very suggestive commonalities that structure the discourse as a whole; and in spite of its great diversity, it refers to real historical currents and ideas that are grouped under a label such as ‚esotericism‘ not just arbitrarily, but for specific reasons that

have as much to do with their own nature and intellectual content as with the discourse that constructs them as such. There is something ‚out there‘ after all. [...] An obvious red thread runs through my entire narrative in the four chapters of this book: we have seen that an intellectual culture grounded in biblical monotheism and Greek rationality was forced to come to terms with the presence of paganism. The development of what we now call Western esotericism is unimaginable without this fundamental fact. I will not try to summarize the argument in my previous chapters, but merely point out that the ‚wisdom of the pagans‘ was the heart and core of the ancient wisdom narrative, the central target of Catholic and (especially) Protestant polemicists culminating in the anti-apologetic current, and the principal object of ridicule for Enlightenment critics.“<sup>9</sup>

Es ist die Stärke von Hanegraaffs Buch, bei aller Schärfe der diskurstheoretischen Bestimmung von Esoterik zuzulassen, dass es gemeinsame Elemente gibt, die zumindest für weite Teile der frühneuzeitlichen Esoterik und auch für diejenige des 19. und 20. Jahrhunderts zutreffen dürften. Damit wäre Esoterik dann doch nicht nur das Produkt eines Diskurses, vielmehr paganes Denken ihr Herz. Letztlich waren es für Hanegraaff zwei Dimensionen, an denen das frühneuzeitliche Christentum den inhaltlichen Konflikt mit dieser heidnischen Tradition sah: Es war zum einen die Identitätsphilosophie, nach der Gott und Welt, Gott und Materie nur zwei Seiten einer Medaille waren und in deren Konsequenz das Innerste des Menschen wesensgleich mit dem Göttlichen gedacht wurde. Ein zweiter Aspekt folgte daraus: Der Mensch besaß in dieser Konzeption ein unmittelbares Verhältnis zum Göttlichen, auf Vermittler war er nicht mehr angewiesen. Für Hanegraaff war dies der Kern der „paganen“ Tradition, gegen die sich die Theologen wandten – erneut stößt man damit auf die neuplatonisch-hermetische Tradition. Das ist nun eine partikuläre Definition, in der beispielsweise der Spiritismus nicht unterzubringen ist, ebenso wenig große Teile des sich „wissenschaftlich“ verstehenden Okkultismus des 19. und 20. Jahrhunderts.

<sup>9</sup> HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, 369.

Was bedeutet das für die Definition von Esoterik? Ich fasse die Konsequenzen in zwei Thesen zusammen:

1. Esoterik lässt sich nur pragmatisch für begrenzte Gegenstände, Zeiten und Räume definieren. Eine allgemeine Definition von Esoterik über lange Zeiträume und Regionen hinweg ist unangemessen. So wenig es einen allgemeinen Esoterikbegriff gibt, so wenig gibt es eine allgemeine Geschichte „der“ Esoterik.
2. Jeder, der Esoterik definiert, muss sich fragen, in welchem Ausmaß er damit seine eigenen Vorstellungen in ein Gegenstandsfeld transportiert, die dem Gegenstand unangemessen sind.

Das hat zur Konsequenz, dass eine Forscherin oder ein Forscher angesichts dieser historischen Begriffsproblematik Rechenschaft darüber ablegen muss, warum man einen Begriff von Esoterik mit welchen inhaltlichen Elementen und in welchen diskursiven Konstellationen auf welche Gegenstände bezieht.<sup>10</sup> Ob „Esoterik“ dann etwas über den gewählten Gegenstand aussagt, muss sich im Laufe der Forschung zeigen. Sicher aber ist, dass jede Begriffsbestimmung etwas über die Interessen der Forschenden aussagt. Im Forschungsprozess ist deshalb insbesondere zu prüfen, in welchem Ausmaß die Quellen selbst den Begriff „Esoterik“ nutzen oder seinen Gebrauch nahelegen, aber auch, inwieweit es weltanschauliche Interessen bei der Nutzung des Begriffs „Esoterik“ gibt, wie sie sich exemplarisch in der Theologie der frühen Neuzeit nachweisen lassen, wo Theologen „Häresie“ in der hermetischen Tradition von „Orthodoxie“ unterscheiden wollten.

## 2. Katholizismus und Esoterik

Das Verhältnis von Christentum und Esoterik schreibt sich bis heute in einer konfessionellen Differenz. Die protestantischen Traditionen haben andere Wege genommen als die katholischen. Ein Blick auf die Auseinandersetzung mit der frühneuzeitlichen Hermetik dokumentiert dies sehr deutlich. Im Protestantismus entwickelte

<sup>10</sup> Dazu ausführlich HELMUT ZANDER, *What is Esotericism?*, in: *The Occult Roots of Religious Studies* (Arbeitstitel, im Erscheinen).

sich die oben schon kurz angedeutete Auseinandersetzung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, bei der unter anderem zwei Personen wichtig wurden:<sup>11</sup> Zum einen ging es um den Pädagogen und Humanisten Jacob Thomasius (1622–1684, den Vater des berühmten Juristen Christian Thomasius), der mit einem historisch-kritischen Interesse versuchte, in der Antike die christliche Tradition von der paganen zu scheiden, sozusagen ein früher Fall der Debatte über die „Hellenisierung“ des Christentums. Er konnte schon auf die Zerstörung der hermetischen Mythologie zurückblicken, denn Isaac Casaubon hatte bereits 1614 nachgewiesen, dass die hermetischen Schriften nicht aus unvordenklichen Anfängen stammten, sondern ein Produkt der Spätantike waren.<sup>12</sup> Thomasius suchte nun die Differenz zwischen Christentum und Hermetik in der Zeit des frühen Christentums zu bestimmen. Hier interessiert nicht die Frage, inwieweit dies überhaupt möglich ist und ob Thomasius' Analysen den heutigen Forschungsergebnissen standhalten, sondern die Konsequenz, die sich daraus ergab: Hermetik und Neuplatonismus konnten als eigenständige Strömungen neben dem Christentum konzipiert werden. Dies ist erstmals nur ein historischer Befund, der aber dadurch brisant wurde, dass er normativ interpretiert werden konnte.

Dies tat der lutherische Theologe Ehregott Daniel Colberg (1659–1698) in seinem Werk über das *Platonisch-Hermetische Christentum* (1690/91).<sup>13</sup> Dieses Buch war eigentlich ein Rundumschlag gegen alles, was Colberg als spiritualistisch betrachtete, vor allem in der protestantischen Tradition (er wandte sich etwa gegen Valentin Weigel, Jakob Böhme, die Quäker und die Rosenkreuzer), aber auch die katholischen Spiritualisten (etwa Antoinette Bourignon)

<sup>11</sup> HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, vor allem: 101–114.

<sup>12</sup> MARTIN MULSOW (Hg.), *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567–1614)*, Tübingen 2002.

<sup>13</sup> Vgl. EHREGOTT D. COLBERG, *Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christentum, Begreifend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten. [Bd. 2] Darinn die Stücke der heutigen Fanatischen Theologie nach Ordnung der Glaubens-Artickel vorgetragen, aus den Schriften der Schwärmer gründlich untersucht, nach ihren rechten Verstand und Ursprung erörtert, und aus Gottes Wort kurtz und deutlich widerlegt werden*, Frankfurt a. M./Leipzig 1690/1691.

grenzte er aus; ebenso verwarf er, dem Schriftprinzip folgend, jede Form philosophischer (Offenbarungs-)Theologie. Theologisch sah er letztlich keinen Unterschied zwischen einer spiritualistischen und einer hermetischen Tradition. Beide unterminierten in seiner Perspektive die Differenz zwischen Gott und Mensch, sahen den Menschen letztlich als göttliches Wesen: die einen wegen der inneren Offenbarung, die anderen wegen des göttlichen Inneren. Wiederum interessiert nicht, in welchem Ausmaß Colberg damit recht hatte; wichtig ist vielmehr, dass er damit ein Etikett schuf, hermetische Traditionen als nicht-christlich auszugrenzen.

Die katholischen Debatten aber (über die wir noch weniger wissen als über die protestantischen) nahmen andere Wege. Exemplarisch dafür steht Agostino Steuco (1496/97–1548), Augustiner-Chorherr, Kenner einer Vielzahl alter und orientalischer Sprachen, Prior an S. Marco in Venedig, seit 1538 Bibliothekar der Vatikanischen Bibliothek und 1546 Mitglied der Tridentiner Konzilsversammlung. Er legte 1540 seine *Philosophia perennis* vor,<sup>14</sup> ein Werk, das tief dem Neuplatonismus verpflichtet war – womit er längst nicht alleine stand. Er prägte mit diesem Buchtitel die Rede von einer Tradition „ewiger Philosophie“, die bis heute oft als ein Kennzeichen „esoterischer“ Vorstellungen gilt. Wilhelm Schmidt-Biggemann hat sein Verhältnis von biblischer und philosophischer Offenbarung nicht als Konkurrenz, sondern als Konzeption einer parallelen Offenbarungsgeschichte gedeutet.<sup>15</sup> Auch bei Steuco interessiert an dieser Stelle weniger die theologische Einordnung, sondern eine Konsequenz: Anders als im Protestantismus wurde Steuco nicht zum Ausgangspunkt einer Ausgrenzung hermetischer oder neuplatonischer Traditionen. Vielmehr erhielten sie ein Heimatrecht in der katholischen Kirche – immer kritisiert, häufiger noch beargwöhnt, aber nicht grundsätzlich eliminiert. Ein signifikantes Beispiel dafür ist der Fußboden im Dom von Siena, wo sich schon seit den 1480er-Jah-

14 Vgl. AGOSTINO STEUCO, *De Perenni philosophia libri IX*, Lyon 1540; zu Steuco siehe HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, 68–73.

15 Vgl. WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia perennis. Historical outlines of Western spirituality in ancient, medieval and early modern thought*, Dordrecht 2004, 648f.

ren Hermes Trismegistos als kostbare Inkrustation im Fußboden befindet, die bis heute nicht entfernt oder verdeckt wurde.<sup>16</sup>



Man müsste nun eine lange Geschichte des Umgangs der katholischen Theologie mit hermetischen, seit dem 19. Jahrhundert okkulten oder esoterischen Traditionen schreiben, aber dazu fehlt weitgehend die Forschung. Es dürfte jedenfalls so sein, dass es vom 16. bis zum 18. Jahrhundert theologische Auseinandersetzungen, aber keine prinzipielle Häretisierung gab. Im 19. Jahrhundert findet man dann lehramtliche Äußerungen, die sich kritisch mit bestimmten Praktiken in Mesmerismus und Spiritismus auseinandersetzten, im Jahr 1919 auch eine sehr allgemein gehaltene Ablehnung theosophischer Lehren. Aber das war es dann auch auf der obersten Ebene

16 Quelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Hermes\\_Trismegistos#/media/File:Hermes\\_mercurius\\_trismegistus\\_siena\\_cathedral.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Hermes_Trismegistos#/media/File:Hermes_mercurius_trismegistus_siena_cathedral.jpg) (06.11.2018).

dogmatischer Positionsbildung. Darunter waren die Interferenzen in Theorie und Praxis massiv. Jüngst hat Julian Strube gezeigt, dass der französische Katholizismus integraler Teil des in der Mitte des 19. Jahrhunderts entstehenden Okkultismus war.<sup>17</sup>

Wie komplex die Beziehungen zwischen katholischer Tradition und Esoterik bis heute sein können, erläutere ich (meiner ersten These folgend) an einem sehr konkreten Beispiel: am Leben und der Rezeption Valentin Tombergs. Denn anders als an konkreten Beispielen lässt sich diese Beziehung nicht durchbuchstabieren, dazu sind beide Seiten zu komplex, sowohl die Esoterik, wie im ersten Kapitel deutlich wurde, als auch und allemal die katholische Tradition. Dieser Komplex ist – These zwei – von besonderem theologischem Interesse, weil sich in Tomberg ein Selbstverständnis als katholischer Christ und Esoteriker kreuzen.<sup>18</sup> Valentin Tomberg (1900–1973) wurde in Estland in der protestantischen Kirche getauft, fand als Erwachsener zur Anthroposophie, wurde Generalsekretär der estnischen Landesgesellschaft, stand kurze Zeit der orthodoxen Kirche nahe und wandte sich schließlich der katholischen Kirche zu, in der er die letzten Jahrzehnte seines Lebens verblieb. Als Anthroposoph hatte er zentrale Vorstellungen, die Rudolf Steiner (1861–1925), der Spiritus rector der Anthroposophischen Gesellschaft, entwickelt hatte (siehe unten, Punkt 3.), übernommen, nicht zuletzt die Überzeugung von den Reinkarnationen des Menschen.

Tombergs Opus magnum waren die *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot*, 1980 zuerst auf Französisch erschienen und neun Jahre später in einer deutschen Übersetzung.<sup>19</sup> In diesem Werk beanspruchte Tomberg, einen Weg zu spiritueller Erkenntnis zu eröffnen und benutzte dazu die Bilder der Tarot-Karten. Sein Buch schrieb der Katholik Tomberg, ohne seine anthroposophische Vergangenheit vollständig eliminiert zu haben. Dies spiegelte sich

17 Vgl. JULIAN STRUBE, *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi*, Berlin/Boston 2016.

18 Zur Biografie vgl. LIESEI HECKMANN, *Valentin Tomberg – Leben, Werk, Wirkung*, 2 Bde., Schaffhausen 2001/2005; s. dazu meine Rezension in der Neuen Zürcher Zeitung, 26.9.2006, 45.

19 Vgl. VALENTIN TOMBERG (unter dem Pseudonym: Anonymus d'Outre-Tombe), *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot/par un auteur qui a voulu conserver l'anonymat. Avant-propos de Hans Urs von Balthasar*, Paris 1980; deutsch: MARTIN KRIELE/ROBERT SPAEMANN (Hg.), *Der Anonymus d'Outre-Tombe: Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar*, Basel 1983–1989.

etwa in der Grundkonzeption, die auf ein Wachstum der Erkenntnis auf einem Erkenntnisweg angelegt war, ein Anliegen, dass auch Steiner am Herzen lag. Am Ende sollte ein tieferes oder höheres Wissen, eine neue Gnosis stehen. Dabei integrierte Tomberg Elemente, mit denen sich die Anthroposophie vom orthodoxen Katholizismus unterschied, etwa die genannte Vorstellung der Reinkarnation.

Bemerkenswert sind im Blick auf die katholische Kirche die Umstände der Publikation und die Kontexte dieses Buches. Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland wurde es von Verlagen herausgegeben, die ein dezidiert theologisch-katholisches Teilprofil besaßen, Aubier Montaigne in Frankreich und Herder in Deutschland. Aber schon ein Detail ist für die deutsche Publikation nicht unwichtig: Das Buch erschien nicht im traditionellen Verlagsort Freiburg im Breisgau, sondern in Basel, es besaß im Verlagsprogramm von Herder eine Sonderstellung. Nicht nur bemerkenswert, sondern irritierend war für viele katholische Leser allerdings die Riege der Herausgeber und Verfasser von Vorworten: Hans Urs von Balthasar und Robert Spaemann, dazu Martin Kriele, der bis heute der Verwalter von Tombergs Nachlass ist. An dieser Stelle wird ein Netz sichtbar, von dem man zu diesem Zeitpunkt wenig ahnte. Sein Ausgangspunkt war der damals noch lebende Valentin Tomberg, in dessen Umkreis Eike von Hippel, Professor für öffentliches Recht an der Universität Köln, vom Protestantismus und der Anthroposophie zum Katholizismus konvertiert war. Den gleichen Weg war Martin Kriele gegangen, der, ebenfalls aus dem Protestantismus kommend, eine erste Heimat in Steiners Weltbild gefunden hatte und schließlich unter dem Einfluss Tombergs ebenfalls in die katholische Kirche eingetreten war. Über Kriele wiederum war Spaemann mit dem Werk Tombergs in Kontakt gekommen, und in dieses Umfeld gehört auch Hans Urs von Balthasar und sein Interesse an den *Méditations sur le Tarot*. Ich greife aus diesem komplexen Geflecht zwei Perspektiven heraus.

Da ist das Vorwort von Balthasar (1905–1988). Man kann sich natürlich fragen, was ein hochangesehener Theologe, bekannt für Verbindungen zwischen Ästhetik, Literatur und Theologie, sich bei einem Vorwort für ein Werk gedacht hat, das seine esoterischen Wurzeln und Prägungen nicht verleugnen kann und will. Aber Hans

Urs von Balthasar war immer schon sehr eigene Wege gegangen, etwa indem er nach seinem Ausscheiden aus dem Jesuitenorden einen eigenen geistlichen Bund, die Johannesgemeinschaft, gründete. Und wer wollte, konnte wissen, dass im Hintergrund seiner Theologie Adrienne von Speyr stand, deren Privatoffenbarungen eine der Grundlagen seiner Spiritualität bildeten. Damit wiederum stand er in einer langen katholischen Tradition, die Offenbarung nicht nur als Akt, sondern auch als Prozess deutete und zu denen unter seinen Zeitgenossen etwa Karl Lehmann, Karl Rahner und Joseph Ratzinger zählten.<sup>20</sup> Angesichts dieses Hintergrundes lässt sich ein Vorwort zu Tombergs *Méditations* durchaus in der Kontinuität eines Theologen sehen, der die Grenzen der katholischen Orthodoxie austestete. In seinem Vorwort machte er deutlich, dass er Tomberg für einen guten Christen hielt, der eine „fast erdrückende Fülle echter, fruchtbarer Einsichten“ vorgelegt habe.<sup>21</sup> Von Balthasar wusste, dass Tomberg auf hermetische Literatur zurückgegriffen hatte; ihm war auch bewusst, dass unter anderem Rudolf Steiner im Hintergrund stand.<sup>22</sup> Schließlich war ihm auch sonnenklar, dass Tomberg mit zentralen Vorstellungen der katholischen Dogmatik auf Kriegsfuß stand: „Er mag zuweilen von der Mitte weg einen Schritt zu weit nach links tun (wenn er zum Beispiel die Lehre von der Reinkarnation als wenigstens christlich erwägenswert hinstellt) – doch gleichwohl suche er „immer und mit großer Gewissenhaftigkeit den Mittelweg christlicher Weisheit einzuhalten“<sup>23</sup>. Vermutlich faszinierten ihn zwei Dimensionen an Tombergs Werk: Zum einen dessen Nutzung von Bildern als Signaturen der geistigen, göttlichen Welt; dies dürfte seiner ästhetischen Theologie entgegengekommen sein. Zum anderen war es Tombergs Suche nach der „wahren Gnosis“. Diese zweite Dimension, die Unterscheidung zwischen hilfreicher und nutzloser, wahrer und falscher Erkennt-

20 Vgl. MICHAEL SEEWALD, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018, 246–257. Zu Rahner und Lehmann s. KARL RAHNER, KARL LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, in: KARL RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 22/1a, bearb. von Peter Walter/Michael Hauber, Freiburg i. Br. 2013, 109–160 (zur Verfasserschaft Lehmanns s. ebd., XII–XIV); zu Ratzinger s. RALPH WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn u. a. 2012, etwa 312.

21 HANS ÜRS VON BALTHASAR, *Einführung*, in: TOMBERG, *Méditations*, Bd. 1, IX–XV, hier: XV.

22 Ebd., XII.

23 Ebd., XV.

nis ist natürlich ein Klassiker der christlichen Theologiegeschichte. Das Johannesevangelium oder Clemens von Alexandrien<sup>24</sup> sind nur zwei Beispiele in der frühen Auseinandersetzung dieser langen und unabgeschlossenen Unterscheidungsgeschichte. In dieser Tradition stand auch von Balthasar.<sup>25</sup> Zugleich war ihm klar, dass er mit seinem Vorwort bohrende Fragen auslösen würde, nicht zuletzt angesichts der Reinkarnationsüberzeugungen Tombergs, die, wie er aufgrund seiner Beziehung zu Martin Kriele mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit gewusst haben dürfte, von Steiner stammten.

Sodann findet sich in den *Méditations* als Herausgeber auch Robert Spaemann (\*1927). Auch er ist als bekennender Katholik bekannt, mehr noch als Philosoph, der sich kritisch mit einem radikalen Konstruktivismus in der Philosophie auseinandersetzte und von Papst Benedikt XVI. als Berater geschätzt wurde. Diese Beziehung nutzte er als Mitglied der Interessengemeinschaft *Pro Missa Tridentina*, um für die Abtei Mariawald in der Eifel eine Erlaubnis zu erwirken, zum vorkonziliaren Ritus, den auch Tomberg sehr schätzte, zurückzukehren (die damit einhergehende Spaltung der Mönchsgemeinschaft war einer unter mehreren Gründen, warum der Konvent inzwischen aufgelöst wurde). Auch er schrieb ein Vorwort. Seine Brücke zu Tomberg baute er mit der Vorstellung grundlegender Gemeinsamkeiten: „Das Sehen von Ähnlichkeiten geht aller Wissenschaft voraus.“<sup>26</sup> Aber einen wesentlichen, nachgerade dramatischen Schritt weiter ging er 1985 in einem Vorwort zu Tombergs Buch *Lazarus, komm heraus*. Darin findet sich folgender Satz: „Mindestens von einem Menschen bezeugt jedenfalls das Neue Testament, dass er sich zu einem weiteren irdischen Leben reinkarniert hat: von Lazarus.“<sup>27</sup> Damit positionierte sich Spaemann so klar, wie er immer argumentierte und so unangepasst, wie er oft sein konnte, als Anhänger der Lehre von der Wiederverkörperung.

24 Vgl. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromateis*, V 4,19 [1].

25 Vgl. KEVIN MONGRAIN, *Rule-Governed Christian Gnosis. Hans Urs von Balthasar on Valentin Tomberg's Meditations on the Tarot*, in: *Modern Theology* 25 (2009) 285–314, hier: 292.

26 ROBERT SPAEMANN, *Vorwort des Herausgebers*, in: TOMBERG, *Die großen Arcana des Tarot*, Bd. 1, V–VIII, hier: V.

27 ROBERT SPAEMANN, *Einführung*, in: VALENTIN TOMBERG, *Lazarus, komm heraus. Vier Schriften*, Basel 1985, 11–15, hier: 14.

Genau an dieser Stelle hatte von Balthasar den klaren Schnitt gegenüber Tomberg gemacht. Allerdings muss man auch sehen, dass Spaemann auf diese Äußerung nie zurückgekommen ist und sich seitdem nicht mehr affirmativ zur Reinkarnation geäußert hat.

Was kann man von diesen beiden Männern hinsichtlich des Verhältnisses von Christentum und der Esoterik Tombergs in einem ersten Schritt lernen? Beide waren in je eigener Weise sowohl standfeste und überzeugte katholische als auch unangepasste und immer für eine Überraschung gute Persönlichkeiten. Beide hatten ein dominant spirituelles Interesse an Tomberg, beide waren bereit, auf der Suche nach wahrer oder falscher Erkenntnis ein hohes Risiko einzugehen. Aber Grenzen haben sie, wie das Beispiel der Reinkarnation deutlich macht, an unterschiedlichen Stellen gezogen; darauf komme ich im letzten Kapitel zurück. Gleichwohl: Soll man von Balthasar und/oder Spaemann als Esoteriker – oder zumindest als partielle Esoteriker – bezeichnen?

### 3. Rudolf Steiner und die Selbsterlösung

Wenn man verstehen will, wie man die Unterschiede in der Einschätzung der Wiederverkörperung zwischen von Balthasar und Spaemann historisch einordnen kann und was sie zu einer theologischen Bestimmung des Verhältnisses von katholischer Reflexionstradition und Esoterik beitragen können, ist ein Blick auf Rudolf Steiner (1861–1925) unabdingbar. Er steht via Tomberg im Hintergrund der Überlegungen in diesem Aufsatz und ist der Gründer der vermutlich einflussreichsten und ausgesprochen nachhaltig wirkenden esoterischen Gemeinschaft, die wir weltweit bis heute kennen. Nach einer Zeit als Herausgeber naturwissenschaftlicher Werke Goethes, den er in idealistischer Weise interpretierte, und nach einer Krisenzeit als Atheist fand er 1900 zur Theosophie, die seine geistige Heimat wurde. 1912 gründete er im Konflikt mit Annie Besant, der Präsidentin der *Theosophischen Gesellschaft*, seine eigene, die *Anthroposophische Gesellschaft*. Sie wurde nicht zuletzt dadurch überaus erfolgreich, dass sie esoterische Überzeugungen in Praxis überführen konnte. Waldorfpädagogik, Demeter-Landwirtschaft, Kosmetik aus dem Hause Weleda, die anthroposophische Medizin

oder die anthroposophische Bank GLS (Gemeinschaftsbank für Leihen und Schenken), eine von Steiners Vorstellungen geprägte Kirche, *Die Christengemeinschaft*, legen Zeugnis von den immensen Wirkungen dieses Mannes ab. Seine zentralen Vorstellungen beinhalten die Existenz einer geistigen Welt, eines letztlich geistigen Kosmos und den damit verbundenen Glauben an die Göttlichkeit des innersten Menschen, des „Ich“, und an dessen Entwicklung durch die Reinkarnationen hindurch. Seit 1906 entwickelte er auch christologische Vorstellungen und vertrat die Überzeugung, dass „der Christus“ als kosmisches Wesen in die Geschichte der Menschheit eingreife. Dieses Wissen, gegründet in einer „Erkenntnis der höheren Welten“, sollte man nach Steiners Auffassung mithilfe einer *Esoterischen Schule* erlangen.<sup>28</sup>

Ins Zentrum seines Gedankenkosmos gehört die Idee einer universalen kosmischen Evolution, in der aus Geist Materie und schlussendlich wieder Geist wird. „Wenn wir [...] auf die Umwandlungen unseres Erdenmenschen blicken, eröffnet sich uns die Perspektive dieses Erdenwerdens nach der Vergeistigung hin. Da haben wir Geist am Anfang und Geist am Ende. Geist war der Ursprung und Geist ist das Ziel. Das ist das Geheimnis der Erdenevolution.“<sup>29</sup> Aus diesem Grund sprach Steiner nur selten von Gott, er präferierte die Rede vom Geistigen oder Göttlichen. Strukturelle Ähnlichkeiten solcher Vorstellungen mit neuplatonischen Konzepten liegen auf der Hand, doch sind diese Auffassungen durch eine Vielzahl von Vermittlungsagenturen an Steiner gelangt. Er dürfte kaum neuplatonische Schriften im Original gelesen haben. Auch der Mensch war seiner Meinung nach ein Teil dieser Evolution und sollte durch Reinkarnationen sich evolutionär entwickeln.

Mit diesem naturphilosophischen Konzept gehörte er zu einer weitverbreiteten Strömung anti-materialistischer Evolutionsvertreter, auch unter katholischen Theologen. Bekannt ist natürlich Teilhard de Chardin, der Evolutionstheorie und Soteriologie miteinander verbinden konnte: „Créer, achever et purifier le Mon-

28 Zur Christologie siehe HELMUT ZANDER, *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945*, 2 Bde., Göttingen (2007) 2008, 781–858; zur Christengemeinschaft ebd., 1611–1676.

29 RUDOLF STEINER, *Die Erkenntnis der Seele und des Geistes* (Gesamtausgabe Bd. 56), Dornach 1985, 285f.



de, lisons-nous déjà dans Paul et Jean, c'est pour Dieu l'unifier en l'unissant organiquement à soi.“<sup>30</sup> Karl Rahner, dessen eschatologisches Denken wiederum ohne Pierre Teilhard de Chardin nicht zu verstehen ist, sprach hinsichtlich des nachtodlichen Lebens der Seele von ihrem „Sichöffnen und Sichdurchsetzen dieses ihres allkosmischen Weltbezuges“<sup>31</sup> und von der Materie als „einem Moment der (an Gott partizipierenden) Schöpfung“, die nicht „ihm und seinem Wesen in absoluter Freiheit gegenübersteht“<sup>32</sup> und die ein „inneres Moment des Geistes und seiner Geschichte auch in dessen Vollendung“ sei; „insofern die materiale Welt als solche sich selbst in Selbsttranszendenz übersteigt in die Geschichte des Geistes hinein, findet sie in dessen Vollendung ihre eigene Vollendung“<sup>33</sup>. Im Hintergrund dieser Überlegungen stand und steht immer auch ein Zitat, eine Paulusstelle aus dem ersten Korintherbrief, in der er die Erlösung und die Schöpfung christologisch und eschatologisch verschränkte. „Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem.“ (1 Kor 15,28) Alles dreht sich um die Formulierung „ἐν παντί“, wonach Gott „in allem“ sei. Diese in ihrer Zuspitzung seltene Formulierung in der Bibel hat zu pantheistischen Interpretationen Anlass gegeben, Origenes hat unter anderem auf diese Stelle seine Lehre der Apokatastasis gegründet. Die Spannung mit schöpfungs- und gnadentheologischen Aussagen bleibt evident – und ungeachtet dessen hat diese Stelle eine beträchtliche Wirkungsgeschichte in der katholischen Theologie bis in die Gegenwart.

Gleichwohl ist deutlich, dass die Unterschiede zwischen Steiner und den evolutionsoffenen Positionen in der katholischen Theologie groß sind, obwohl alle die Evolution religiös deuteten. Gegenüber den orthodoxen Traditionen der christlichen Theologien, nicht

30 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 327; PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 289f. „Die Welt schaffen, vollenden und entsühnen, so lesen wir bereits bei Paulus und Johannes, ist für Gott die Einigung der Welt in einer organischen Vereinigung mit sich selbst.“

31 KARL RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. u. a. 1958, 20; zur Abgrenzung von einer pantheistisch verstehbaren „Allgegenwart“ siehe ebd., 22.

32 KARL RAHNER, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, in: KARL RAHNER, *Schriften VIII*, Einsiedeln 1967, 593–609, hier: 607.

33 Ebd., 609.

nur der katholischen, ergab sich damit eine doppelte Differenz: Zum einen hat Steiner die Materie nicht als Schöpfung Gottes und damit als Unterscheidung von Gott und Welt interpretiert, sondern als andere Aggregatsform der göttlichen geistigen Dimension. Zum anderen hat er eine Konsequenz daraus nachdrücklich gezogen: Dann ist auch der Mensch letztlich göttlich. „Der Mensch kann in sich ein Göttliches finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist.“<sup>34</sup>

In diesem Denkmodell ist eine Konsequenz naheliegend, die Steiner denn auch gezogen hat: Reinkarnation ist Teil der Geschichte des Menschen, in der er die Verantwortung für seine Taten übernimmt und auch verantwortlich ist für sein künftiges Schicksal.

„Der Geist, der sich wiederverkörpert, findet also innerhalb der physischen Welt die Ergebnisse seiner Taten als sein Schicksal vor; und die Seele, die an ihn gebunden ist, vermittelt seine Anknüpfung an dieses Schicksal. [...] In jedem Falle bestimmt mein Vorleben meine Umgebung, es zieht gleichsam aus der ganzen Umwelt diejenigen Dinge an sich, die ihm verwandt sind. [...] So kann man sagen, dass den Menschen im Leben nichts treffen kann, wozu er nicht selbst die Bedingungen geschaffen hat. Durch die Einsicht in das Schicksalsgesetz – in Karma – wird erst begreiflich, warum ‚der Gute oft leiden muss, und der Böse glücklich sein kann‘. Diese scheinbare Disharmonie des einen Lebens verschwindet, wenn der Blick erweitert wird auf die vielen Leben.“<sup>35</sup>

An manchen, nicht sehr vielen Stellen beschreibt Steiner, wie er sich diesen Prozess konkreter vorstellt. So schreibt er, in der vierten Region des „Geisterlandes“, einer jenseitigen Welt, die man nach dem Tod betrete, „verbringen [...] Künstler, Gelehrte, große Erfinder einen großen Teil ihres Aufenthaltes im ‚Geisterlande‘ und steigern

34 RUDOLF STEINER, *Die Geheimwissenschaft im Umriss* (Gesamtausgabe Bd. 13), Dornach 1989, 67.

35 RUDOLF STEINER, *Wie Karma wirkt*, in: DERS., *Lucifer-Gnosis, 1903–1908. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften „Lucifer“ und „Lucifer-Gnosis“* (Gesamtausgabe, Bd. 34), Dornach 1987, 98f.

hier ihr Genie, um bei einer Wiederverkörperung im verstärkten Maße zur Fortentwicklung der menschlichen Kultur beitragen zu können“<sup>36</sup>.

Mit diesen Überlegungen stand Steiner in einer mehr als zweieinhalb Jahrtausende alten Geschichte der Reflexion über die Bedingungen und Möglichkeiten der Seelenwanderung respektive der Metempsychose (Wiederverseelung).<sup>37</sup> Auf diese in intellektuellen Zirkeln in der Antike relativ verbreitete Vorstellung stieß auch das frühe Christentum – und lehnte sie ab. Man sollte zwar davon ausgehen, dass auch Christen an die Metempsychose glaubten, aber ihre intellektuellen Vertreter, die Lehrer und Theologen lehnten sie ab, was angesichts der Bereitschaft früher Christen, paganes Denken aufzunehmen, etwa aus Platonismus und Neuplatonismus, bemerkenswert ist. Mit der Hegemonie des Christentums verschwanden Reinkarnationsvorstellungen im frühen Mittelalter weitgehend, um dann mit der Rezeption antiker Literatur, etwa in der Scholastik und der Kabbala, seit dem 14. Jahrhundert langsam wieder präsent zu werden. In der frühen Neuzeit kam es dann zu einer religionsgeschichtlich tiefgreifenden Interpretationsverschiebung. Wurde Reinkarnation in der griechischen und römischen Antike (und auch zeitgleich in den Religionen Indiens, etwa in den Upanischen oder im frühen Buddhismus) praktisch immer als Strafe interpretiert, drehte man die Deutung etwa seit dem 17. Jahrhundert um 180 Grad: Aus der Wiedergeburt als Strafe wurde Wiedergeburt als Chance, Reinkarnation wurde schließlich als Teil einer positiv gewerteten Fortschrittsgeschichte interpretiert. In diesem Rahmen deutete auch Steiner die Reinkarnation. Dies wird an einem Detail sehr deutlich, mit dem er sich von weiten Teilen der älteren Reinkarnationsvorstellungen absetzte. Er postulierte, dass das „Ich“ des Menschen nicht mehr in untermenschlichen Wesen, in Steinen, Pflanzen oder Tieren inkarnieren könne, sondern nur noch, selbst wenn man schlechte Taten abzuarbeiten habe, in Menschen. Ein

36 RUDOLF STEINER, *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, Berlin 1904. Diese Stelle wurde später von ihm verändert; s. RUDOLF STEINER, *Theosophie. Anthroposophie (ein Fragment)*, hg. v. CHRISTIAN CLEMENT (Steiner kritische Ausgabe, Bd. 6), Stuttgart-Bad Cannstatt 2017, 104.

37 Vgl. HELMUT ZANDER, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999.

solches fortschrittstheoretisch geprägtes Reinkarnationsverständnis findet heute Anklang. Je nach Land und Frage beantworten in Europa zwischen 10 % und 30 % der Menschen mit Ja, dass sie an Reinkarnation glauben<sup>38</sup> – wobei wir kaum etwas darüber wissen, wie verwurzelt diese Überzeugungen sind, wie sehr man Reinkarnation für schön oder wünschenswert hält und welche praktischen Konsequenzen diese Idee hat. Angesichts dieser Entwicklung hat die katholische Kirche ihre Position zur Reinkarnationslehre, deren Ablehnung traditionellerweise angesichts ihrer geringen Verbreitung eher implizit erfolgte, am Ende des zweiten Jahrtausends explizit gemacht. „Die christliche Offenbarung schließt die Reinkarnation aus und spricht von einer Vollendung, die im Laufe eines einzigen Erdendaseins zu verwirklichen der Mensch berufen ist.“<sup>39</sup>

In theologischer Perspektive ist relevant, dass mit der Reinkarnationslehre massive Spannungen zu zwei Zentralstücken aller christlichen Theologien entstehen, zur Anthropologie und zur Gnadenlehre. In der reinkarnatorischen Anthropologie muss man eine vom Körper getrennte Einheit, heiße sie Ich oder Seele oder Geist, annehmen. Der Körper wird damit in seiner Materialität zu einer austauschbaren Masse. Eine solche dualistische Anthropologie haben christliche Theologen praktisch immer abgelehnt – schließlich postulieren sie nicht die Auferweckung der Seele, sondern die Auferweckung des Fleisches.

Der zweite Punkt sind die Reflexionen zur Gnade. Während der Mensch in den Hauptlinien der christlichen Theologie die zentralen Dimensionen seines Heils als Geschenk erhält, kann und muss er in Steiners reinkarnatorischer Perspektive letztlich sein Heil selbst schaffen. Man sollte hier nicht erschreckt Häresie oder, vornehmer, Pelagianismus rufen, denn man stößt sehr schnell auf eine aporetische Wunde der Theologie, die Theodizeefrage. Warum lässt es Gott zu, dass Menschen gefoltert werden und sie bei Unglücken unschuldig umkommen? Und wenn man die Problematik nicht ganz so hoch ansetzen will, darf man mit Hiob fragen: Warum muss der Gute leiden und kann der Böse glücklich sein? Die

38 Vgl. ebd., 596–602.

39 JOHANNES PAUL II., *Tertio Millenio Adveniente*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (Nr. 119), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994, 13 (= Nr. 9).

Antwort lautet bei Steiner: Kein Gott ist verantwortlich, kein Gott lässt solches Unrecht zu, Konflikte zwischen Leiden und Gnade kennt Steiner in dieser Schärfe nicht. Wir selbst sind durch unsere Taten für unsere Schicksalsläufe verantwortlich. Die Konsequenzen sind allerdings kaum leichter zu verdauen. Wenn Menschen gefoltert werden, wenn sie bei einem Theaterbrand umkommen, wenn sie die Asche eines lokalen Ausbruchs bedeckt, immer sind sie in Steiners Augen selbst verantwortlich und damit selbst schuld.<sup>40</sup> Steiner zieht diese Konsequenzen, die in der Logik des Reinkarnationsdenkens liegen, in aller Schärfe.

In seiner Konzeption war Steiner konsequent und scheute auch nicht vor einer Konsequenz zurück, die in der christlichen Theologie als eine Art Erzhäresie galt, der Selbsterlösung. Schon in seinem Schulungsweg *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* aus den Jahren 1904/05 hatte er gelehrt, dass der Mensch durch eine immer tiefere Erkenntnis zu einer immer höheren Welt aufsteige. In diesem Prozess „tritt ihm eine erhabene Lichtgestalt in den Weg“, der „Hüter der Schwelle“, von dem er Folgendes höre: „Nun aber muss für dich eine Zeit beginnen, in welcher die befreiten Kräfte weiter an dieser Sinnenwelt arbeiten. Bisher hast du nur dich selbst erlöst, nun kannst du als ein Befreier alle deine Genossen in der Sinnenwelt mitbefreien.“<sup>41</sup> Diese Rolle desjenigen, der sich erlöst hat, erinnert stark an buddhistische Konzepte eines Bodhisattva, der auf den Eingang ins Nirwana verzichtet, um den Menschen weiterhin zu helfen.

Diese Vorstellung spielte in Steiners Lehrtätigkeit keine große Rolle, das Schlüsselwort „Selbsterlösung“ hat er kaum verwandt. Dies änderte sich im Rahmen der Begründung der *Christengemeinschaft*, bei der fast ausschließlich protestantische Theologen mitwirkten. Im sogenannten Zweiten Theologenkurs waren 1921 auch altkatholische Theologen gegenwärtig, die in die Debatte eingriffen und die Spannung zwischen Steiners Autonomiekonzept der christlichen Gnadenlehre in aller Schärfe artikulierten. Es war insbesondere Constantin Neuhaus, der mit seinen Nachfragen Steiner dazu

40 RUDOLF STEINER, *Gibt es einen Zufall?*, in: DERS., *Lucifer-Gnosis*, 361–363.

41 DERS., *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (Gesamtausgabe Bd. 10), Dornach 1993, 211.

brachte, in aller Deutlichkeit und explizit zu sagen, dass er Selbsterlösung für denknotwendig hielt. Ein Ansatzpunkt für die Diskussion war das Verständnis der Beichte in der Christengemeinschaft, für die es unter der Voraussetzung selbstverantwortlicher Reinkarnation keine rechte Verwendung mehr gab. Vergebung müsste man sich in der Logik dieses Programms letztlich selbst zusprechen. Steiner wählte eine andere Lösung. Die Beichte sei das „kraftstärkende“ Sakrament und bewirke keine Vergebung. Gleichwohl war damit für Steiner die Rolle „des Christus“ nicht ganz eliminiert. Er ging davon aus, dass es eine kosmische, „objektive“ Sünde gebe, etwa für diejenigen Taten, für die ein einzelner Mensch aufgrund ihrer großen Dimensionen nicht mehr zur Verantwortung gezogen werden können. Diese „objektive“ Sünde übernehme „der Christus“, aber, so schärfte Steiner ein,

„die persönliche Sünde [...] muss in Selbsterlösung abgetragen werden“<sup>42</sup>. „Und es spricht zur Feigheit der Menschen, wenn man sagt: Eure Sünden werden euch abgenommen“; „Erlösung oder Selbsterlösung, das ist das aut–aut, das eben auftritt.“<sup>43</sup>

Das war Klartext. Denn Steiner war letztlich ein konsequenter Denker. Reinkarnation und Selbsterlösung gehören zusammen, die Lehre von der Wiedergeburt besitzt in ihrer Binnenlogik eine autosoteriologische Komponente, bei der andere Wesen, seien es „der Christus“ oder im Mahayana-Buddhismus ein Bodhisattwa, nur helfen können.

Damit traf Steiner einen Nerv der Zeit und ein altes Problem der Gnadenlehre: Entmachtung des Menschen, Beseitigung der Freiheit. Die Konsequenzen des Gnadendeterminismus („Prädestination“), die der späte Augustinus und Calvin gezogen hatten, die sich vor allem auf Paulus beriefen und die Theologie eines Matthäusevangeliums oder Jakobusbriefes, die durchaus mit der eigenen Initiative des Menschen rechnen, an den Rand drängten, gehören zu der Hypothek christlicher Theologien, gegen die sich Steiner implizit wehrte. Die Debatten um das Verhältnis von Gnade

42 DERS., *Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken. II* (Gesamtausgabe, Bd. 343), Dornach 1993, 640.

43 Ebd., 333.

und Freiheit haben das Christentum nie verlassen und waren auch in Steiners Lebenszeit noch hoch virulent.<sup>44</sup> Selbstkritisch anzuerkennen, dass es Steiner um die Freiheit des Menschen ging, um die Selbstbestimmung im Erlösungsprozess, ist sich die Auseinandersetzung mit Steiner schuldig. Und angesichts der angedeuteten aporetischen Probleme der Theodizeefrage wird die Theologie das durchaus selbstbescheiden tun.

Aber natürlich haben christliche Theologen sich mit Wiedergeburtsvorstellungen auseinandergesetzt und das seit der Antike. Ein beträchtlicher Teil der Argumente stammt aus der philosophischen Theologie. Eine alte, schon in der Antike – etwa von Augustinus – gestellte Frage lautet: Was machen wir ohne Erinnerung? Wie können wir Verantwortung übernehmen oder einfach Schuld abarbeiten, wenn wir nicht wissen, was wir getan haben? Dieses Problem wollten Esoteriker seit dem 18. Jahrhundert mit einer Technik lösen, die es meines Wissens bis dahin nicht gab, mit systematischen Versuchen nämlich, Reinkarnationserinnerungen auf die Spur zu kommen; die Ergebnisse sind bis heute nicht überzeugend. Auch Steiner und sein Umfeld haben sich an dieser Sache beteiligt. Die Versuche, frühere Existenzen auszuforschen, war zu Steiners Lebzeiten nachgerade ein Sport in der Anthroposophischen Gesellschaft. Sodann kann man sich fragen, ob die neuzeitliche Konzeption der Reinkarnationslehre mit Chance und Fortschritt nicht ein Produkt des modernen Leistungsdenkens ist. Der Mensch kann sich in Reinkarnationen nicht nur, er muss sich erlösen, er muss etwas leisten, diese Freiheit darf er nicht abgeben. Eine gnadentheologisch begründete Leistungsverweigerung hat hier keinen Platz. Schließlich und endlich lässt sich die Frage stellen, ob es überhaupt ein Leben geben kann, in dem man kein schlechtes Karma produziert und so immer wieder von Neuem, fast unendlich, wie es die buddhistische Tradition nahelegt, in Wiedergeburten gezwungen wird. Der frühe Buddhismus hatte auf diese Frage eine klare Antwort: Wenn man aus dem Kreislauf der Wiedergeburten aussteigen will, muss man den Motor zerstören, der dazu zwingt, immer wieder zu reinkarnieren. Das Ich, das Selbst muss eliminiert werden. Die Wurzel allen

44 Vgl. URSULA LIEVENBRÜCK, *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert*, Münster 2014.

Übels ist in dieser buddhistischen Tradition der bewusst handelnde Mensch. Diesen muss man zerstören – und nicht, wie bei Steiner, zu höchster Erkenntnis und Vollendung bringen.

#### 4. Theologische Erwägungen

Die bisherigen Ausführungen haben zwei Unschärfebereiche deutlich gemacht. Zum Ersten ist Esoterik, weil partiell diskursiv bestimmt, nur kontextuell zu erfassen und deshalb ein nur perspektivisch zugänglicher Gegenstand. Ähnlich steht es, zum anderen, um die Position von zwei Katholiken wie Hans Urs von Balthasar und Robert Spaemann. Beide haben eine osmotische Grenze zu hermetischen resp. esoterischen Vorstellungen – und schließen diese Grenze an unterschiedlichen Stellen. Keinem der beiden wird man die Katholizität absprechen, und doch stellt sich für die Theologie die klassische Frage nach den Kriterien, mit denen man den Innen- oder Außenbereich der Theologie bestimmen will, es geht mithin um die *discretio spirituum*. Ich schlage vor, in diesem Zusammenhang die Konsequenzen eines Gleichnisses zu erwägen – das ist nicht die ganze Bibel, aber immerhin eine Position des Neuen Testaments.

<sup>24</sup>Ein anderes Gleichnis legte er ihnen vor, sagend: Verglichen wurde das Königtum der Himmel einem Menschen, säend guten Samen auf seinem Acker. <sup>25</sup>Beim Schlafen der Menschen aber kam sein Feind, und er säte darauf Taumel-Lolch inmitten des Weizens, und er ging weg. <sup>26</sup>Als aber keimte der Halm und Frucht trug, da erschien auch das Unkraut. <sup>27</sup>Hinzukommend aber sprachen die Sklaven des Hausherrn zu ihm: Herr, sätest du nicht guten Samen auf deinem Acker? Woher also hat er den Taumel-Lolch? <sup>28</sup>Der aber sagte ihnen: Ein feindlicher Mensch tat dies. Die Sklaven aber sagen ihm: Willst du nun, dass weggehend wir es sammeln? <sup>29</sup>Der aber sagt: Nein, damit ihr nicht, sammelnd den Taumel-Lolch, entwurzelt zugleich mit ihm den Weizen. <sup>30</sup>Lasst miteinander wachsen beide bis zur Ernte; und zur Zeit der Ernte werde ich sagen den Erntearbeitern: Sammelt zuerst den Taumel-Lolch und bindet ihn zu Bündeln, um ihn

zu verbrennen; den Weizen aber sammelt in meine Scheune.<sup>45</sup>  
(Mt 13,24-30)

Dieses Gleichnis ist seit der Antike eine der Achsen, an denen sich die Rechtfertigung des Umgangs mit Pluralität im Christentum kristallisiert. Im Zentrum steht der Taumel-Lolch, eine Pflanze, die im Frühstadium fast nicht vom Weizen zu unterscheiden ist. Eine sozusagen hinterlistige Pflanze, bei der man oft erst nach dem Verzehr merkt, dass sie toxisch sein kann. Manchmal tritt Schwindel ein, das Taumeln, weshalb er auch Schwindelweizen oder Tollkorn heißt, manchmal folgen Sehstörungen, auch sterben kann man. Das Unkraut, von dem Jesus hier spricht, ist kein lästiges, sondern im Ernstfall tödliches Gewächs. Zumindest eines, das einen Menschen zeitweilig um den Verstand bringen kann. Und gleichwohl lautet die Empfehlung im Gleichnis: Lasst wachsen. Für das frühe Christentum folgte daraus die Konsequenz: Lasst auch „Häresien“ wachsen, erst am Ende, und das konnte heißen, am apokalyptischen Ende der Tage (und das konnte man bald oder auch in unabsehbarer Ferne erwarten), werdet ihr wissen, wo Weizen und Taumel-Lolch, wo Wahrheit und Unwahrheit Frucht gebracht haben.

Dieses Gleichnis ist verwandt mit ähnlichen Erzählungen, in denen Jesus zu Geduld und zum Wachsenlassen aufruft (wie etwa im Gleichnis vom Feigenbaum im Weinberg, der seine Zeit noch braucht, Lk 13,6-9), und wurde wohl auch deshalb für die christliche Debatte um die rechte oder falsche Lehre in der Antike wichtig.<sup>46</sup> Diese Orientierung benötigte man auch, denn die Unterscheidung zwischen Häresie und Orthodoxie hat das Christentum weitenteils erst konzipiert.<sup>47</sup> In der eschatologischen Sinnspitze sagt der Matthäustext zum Taumel-Lolch vermutlich, dass Gott selbst am Ende der Tage die Trennung von Kraut und Unkraut, im übertragenen Sinn: von Wahrheit und Irrtum vornehmen werde. Aber in dem

45 Übersetzung nach: *Münchener Neues Testament*. Studientübersetzung, erarb. vom Collegium Biblicum München, hg. v. JOSEF HAINZ, MARTIN SCHMIDI und JOSEF SUNCKEL, Düsseldorf 1998. Taumel-Lolch, ζιζάνια, wird im Deutschen in der Regel mit Unkraut übersetzt.

46 Vgl. RAINER FORST, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003, 65–67; ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 2, Zürich/Braunschweig 1990, 345f.

47 Vgl. HELMUT ZANDER, „Europäische“ Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin 2016, 287f.

Augenblick, wo das Christentum gesellschaftliche Macht und Verantwortung übernahm, überlegte man bald, so schon Augustinus, ob man nicht doch die unterschiedlichen Pflanzenarten unterscheiden könne und dann das Unkraut auszureißen. Vermutlich wurde es erstmals im Jahr 385 ernst, als der christliche Lehrer Priscillian in Trier hingerichtet wurde als das möglicherweise erste Opfer innerchristlicher Auseinandersetzungen um „Häresie“ und „Orthodoxie“.<sup>48</sup> Immerhin waren Zeitgenossen wie Martin von Tours darüber hellauf entsetzt, und auch Augustinus hatte im Umgang mit „Häretikern“ lebenslang die Todesstrafe abgelehnt. Aber seit dem Hochmittelalter wurde dann die Tötung von „Ketzer“ zunehmend im Umgang mit Andersgläubigen vollzogen.

Was bedeutet das für das Verhältnis von katholischer Theologie und Esoterik? Angesichts des biblischen Befundes und seiner Interpretationsgeschichte muss die erste theologische Antwort im Blick auf Menschen wie Valentin Tomberg, Hans Urs von Balthasar und Robert Spaemann (wohlwissend, dass diese drei Männer im Detail sehr unterschiedliche Positionen vertreten haben) lauten: Lasst wachsen. Valentin Tomberg hat, obwohl er Vorstellungen Steiners vertrat, die nicht mit der orthodoxen katholischen Tradition vereinbar sind, viele Menschen dazu gebracht, in die katholische Kirche einzutreten, ein ganzer Kreis von Anhängerinnen und Anhängern (die zeitweilig eng mit dem Zisterzienserkloster Himmerod, solange es noch existierte, verbunden waren) hat sich um diesen charismatischen Mann geschart. Nach dem Zweiten Vatikanum hat er mit seiner Kirche gefremdet, die Liturgiereform entsprach nicht seinen Idealen, aber ausgetreten ist er nicht. Hans Urs von Balthasar wiederum hat sehr klar gesehen, wo eine unüberschreitbare Grenzlinie gegenüber der katholischen Tradition etwa hinsichtlich der Reinkarnation verlief. Aber damit ist er nur ein scheinbar einfacher Fall. Seine Überzeugung von der spirituellen Würde der Offenbarungen Adriennes von Speyr haben ihn vielleicht nicht aus der katholischen Orthodoxie hinausgetragen, aber wohl an ihren Rand. Schließlich Robert Spaemann. Er hat sich mit seiner Zustimmung zur Reinkar-

48 Vgl. HENRY CHADWICK, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976, 111–132; VIRGINIA BURRUS, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995. Zur Frage nach der „Häresizität“ Priscillians s. MARCO CONTI, *Introduction*, in: CHADWICK, *Priscillian of Avila*, 5–12.

nation wohl am deutlichsten zu einer Position bekannt, die seit der Antike für praktisch alle christlichen Kirchen inakzeptabel war. Es spricht einiges dafür, dass dies für ihn eine Position auf Zeit war, jedenfalls kann man sein seitheriges Schweigen in Reinkarnationsfragen so deuten.

Man kann noch zwei Schritte weitergehen. Zum einen steht die relative Gelassenheit, die die katholische Kirche im Umgang mit Valentin Tomberg und seinem Umfeld an den Tag gelegt hat, in einer langen Tradition des Umgangs mit möglicherweise „häretischen“ Traditionen. Die frühneuzeitliche Behandlung der Hermetik hat dies deutlich gemacht. Die tiefste Begründung dieser Toleranz liegt darin, dass letztlich nur Gott selbst in die Herzen der Menschen schauen kann. Zum anderen macht die Geschichte der Verwendung des Begriffs Esoterik klar, dass es keinen konsensfähigen Begriff von Esoterik gibt und geben kann. All dies fordert letztlich, so denke ich, zu einer Theologie der Vorsicht – in der doppelten Bedeutung von kritischer Prüfung und wohlwollender Achtung – gegenüber Menschen auf, die auf der religiösen Suche sind. Und das sind wir letztlich immer und alle. Vielleicht macht Robert Spaemann am deutlichsten, dass eine solche Vorsicht am Platz ist. Man täte ihm Unrecht, wollte man global in Abrede stellen, dass er kein Christ oder Katholik sei, und trotzdem muss man damit leben, dass er (zumindest in einer Phase seines Lebens) eine Reinkarnationsvorstellung vertreten hat. In der Dogmatik gibt es die etwas wurschtige These, dass sieben dogmatische Fehler in einer Predigt hinzunehmen seien. Sollten wir das jemandem wie Robert Spaemann nicht auch zugestehen?

Hier stehen wir religionsbiografisch an einem zentralen Punkt: Die Grenze zwischen katholischem Christentum und Esoterik ist nicht nur eine Außengrenze zwischen beiden Strömungen, sondern auch eine Innengrenze im Christentum und verläuft inmitten von Christinnen und Christen. Die Diskussion um die „wahre Gnosis“ im antiken Christentum war erstmal eine Debatte um eine interne Grenzziehung, aus der dann auch eine Außengrenze werden konnte. Um genau diese interne Grenze geht es auch bei von Balthasar und Spaemann. Man wird zumindest sagen können, dass beide Vorstellungen vertreten haben, die man auch esoteri-

schen Gruppen zuordnen kann. Diese werden exemplarisch zeigen, dass die Grenze zwischen wahr und falsch vielleicht manchmal zwischen Gruppen, aber in der Regel in den Menschen selbst verläuft. Vielleicht wird dies heute deutlicher sichtbar als früher. Denn in einer demokratischen Gesellschaft, die darauf verzichtet, Zwang in Religionsfragen auszuüben, hat sich der Rahmen des Kombinierbaren im Rahmen der Religionsfreiheit massiv erweitert – und faktisch gilt das auch für die katholische Kirche.

Das ist nun kein Blankoscheck, alles und jedes hinzunehmen oder zu akzeptieren. Eine Gemeinschaft hat Überzeugungen, sie hat Grenzen von innen und nach außen. Sie benötigt sie aus theologischer wie aus soziologischer Perspektive, wenn sie in einer pluralen Gesellschaft erkennbar bleiben will. Die Vorstellung einer Reinkarnation, wie Steiner sie vertritt, gehört zu diesen Außenpositionen: mit der Absage an Vergebung und einen bedingungslosen Neuanfang, mit der dualistischen Trennung von Leib und Seele, die den Körper zu einer temporären Inkarnationsplattform macht, mit dem Verzicht auf die Hoffnung einer göttlichen Verwandlung des Menschen. Es ist kein Zufall, dass das Christentum immer und massiv mit der Reinkarnation gefremdelt hat. Aber es gibt eben auch überzeugte Katholiken, die reinkarnationsgläubig wurden. Der Königsweg – vielleicht nicht der einzige, aber der Königsweg – im Umgang mit Menschen, deren Überzeugungen man nicht mehr glaubt, als katholisch ausweisen zu können, lautet aber nach dem Gleichnis vom Taumel-Lolch-Unkraut im Weizen nicht Verurteilung; diese Waffe ist ohnehin in einer pluralistischen Gesellschaft mit Religionsfreiheit, in der eine Kirche über immer weniger Sanktionsmittel verfügt und mehr als je zuvor auf die Kraft ihrer Argumente und die Attraktivität ihres Lebensentwurfs vertrauen muss, stumpf geworden. Vielmehr führen auf den Königsweg Einladung und Begleitung, also spirituelle Gastfreundschaft – um zu sehen, ob unser eigenes Leben „häretischen“ Herausforderungen standhält (vgl. Joh 1,39).

WOLFGANG BUCHMÜLLER/  
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Hg.)

Ambo 2019  
Esoterik versus Erlösung

Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz 2019  
4. Jahrgang

Be&Be-Verlag: Heiligenkreuz 2019  
ISBN 978-3-903118-86-7

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Alle Rechte vorbehalten. Printed in EU 2019.

Schriftleiter: Wolfgang Buchmüller

Layout: Augsten Grafik, [www.augsten.at](http://www.augsten.at)

**Be&Be**

© Be&Be-Verlag  
Heiligenkreuz im Wienerwald  
[www.bebeverlag.at](http://www.bebeverlag.at)

Direkter Vertrieb:  
Be&Be-Verlag Heiligenkreuz  
A-2532 Heiligenkreuz im Wienerwald  
Tel. +43 2258 8703 400  
[www.klosterladen-heiligenkreuz.at](http://www.klosterladen-heiligenkreuz.at)  
E-Mail: [bestellung@klosterladen-heiligenkreuz.at](mailto:bestellung@klosterladen-heiligenkreuz.at)

# Ambo 2019

## Esoterik versus Erlösung

Jahrbuch der Hochschule  
Heiligenkreuz 2019

4. Jahrgang

**Be&Be**

[www.bebeverlag.at](http://www.bebeverlag.at)