

Der Geist und die Geister. Esoterik in systematisch-theologischer Perspektive

Reinhold Bernhardt

Am 17. November 2001 fand in Basel eine „Nacht des Heilens“ statt. Im Rahmen verschiedener Veranstaltungen wurden Heilungen durchgeführt – im Zentrum des Basler Psi-Vereins ebenso wie in der Elisabethenkirche. Eine Podiumsdiskussion im Hörsaal des Zentrums für Lehre und Forschung der Universitätsklinik kreiste um das Thema „Gehört geistiges Heilen zu einer ganzheitlichen Medizin?“ In den Räumen der (Basler) „Mission 21“ berichtete Pfarrer Sven Joachim Haack von seinen Erfahrungen in der Klinik Heiligenfeld, in der Menschen in spirituellen Krisen medizinisch, geistig und psychologisch betreut werden.

Selbst die Veranstalter waren vom Andrang zu all diesen Veranstaltungen überrascht. Rund 2000 Personen nahmen daran teil. 200 kamen allein in die Elisabethenkirche, um sich dort die Hände der Heiler auflegen zu lassen. „Uns traf fast der Schlag, als wir in die Kirche kamen und die riesige Menschenmenge sahen“, sagt die Heilerin Beatrice Anderegg. „Ich habe wie wild herumtelefoniert und alle unsere Heiler und Heilerinnen zusammengetrommelt“, erzählt Pfarrer Felix, Ko-leiter der Offenen Kirche Elisabethen. Dabei ist das Handauflegen in der Elisabethenkirche gar nichts Neues. Es findet schon seit langem jeweils am Donnerstagnachmittag statt.

In einem Bericht in der „Basler Zeitung“ vom 19.11.2001 heißt es dazu: „Sämtliche Heiler und Heilerinnen, insgesamt zwölf Personen, die alle in der englischen Heilertradition ausgebildet sind, sagten spontan zu und trafen schon kurze Zeit später in der Elisabethenkirche ein, wo sie sich einen Stuhl packten und mit ihrer Arbeit gerade dort begannen, wo ein Platz zu finden war: in den Kirchgängen, auf der Empore und sogar auf der Kirchenkanzel, wo Paravents vor neugierigen Blicken schützten. Um den Besucherstrom in der Elisabethenkirche organisieren zu können, wurden Nummern an die Wartenden verteilt. „Mit diesem Angebot in unserer Kirche soll deutlich werden, dass der christliche Glaube nicht etwas Abstraktes ist, sondern Lebenshilfe für den ganzen

Menschen bietet', erklärte Felix und wies zugleich darauf hin, dass spirituelles Heilen schon von Jesus und seinen Schülern und Schülerinnen praktiziert worden sei.“

Die kirchliche Beteiligung an der „Nacht des Heilens“ hat eine Kontroverse ausgelöst, weil sich in den Augen der Kritiker hier ein unerträglicher Synkretismus Bahn gebrochen hat: die Vermischung des reinen Evangeliums mit abergläubischen heidnisch-esoterischen Überzeugungen und Praktiken. Demgegenüber wurde vonseiten der Befürworter daran erinnert, dass Heilung mit spirituellen Mitteln zur genuinen, aber verdrängten Tradition der Kirche gehört.

Ein großer Teil der unter dem Titel „Esoterik“ zusammengefassten diffusen Bewegung will körperliche, seelische und spirituelle Heilung bewirken und nimmt damit ein Anliegen auf, das in der Christentumsgeschichte von den Ursprüngen an immer wieder eine wichtige Rolle spielte, das in den charismatischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts von zentraler Bedeutung ist und das sich außer-europäischen Kontextualisierungsformen des Christentums – etwa in Schwarzafrika oder in Südamerika – auf Grund ihres Welt- und Menschenverständnisses nahe legt. Wie das Beispiel der Basler „Nacht der Heilens“ zeigt, stoßen Angebote zur Geistheilung jedoch auch im aufklärten Mitteleuropa der Gegenwart auf eine breite Resonanz. Das ist der Hintergrund, vor dem im Folgenden nach der Beziehung sowohl von christlich verstandenen Heil und geistiger Heilung, als auch generell von kirchlichem Christentum und Esoterik¹⁵⁸ gefragt werden soll.

Zwischen esoterischer Religiosität und christlichem Glauben gibt es weite Überschneidungsbereiche. Ein Großteil der auf christlichem Wurzelboden erwachsenen Esoterik lehnt zwar die institutionelle Kirche ab, versteht sich aber selbst als erneuertes Christentum des dritten Glaubensartikels.¹⁵⁹ Zu Recht konstatiert Jörg

158 Zur Einordnung vgl. die drei Arten von Stellungnahme von Kirche und Theologie zu Esoterik und Okkultismus, die Werner Thiede gegenüberstellt: Thiede, Werner: *Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle* (R.A.T. 6), Neukirchen 1995, 51ff.

159 Exemplarisch: Wehr, Gerhard: *Esoterisches Christentum. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 19952.

Wichmann: „Ein unbeteiligter Beobachter würde vermutlich die Geschichte der abendländischen Esoterik zu einem großen Teil der christlichen Religionsgeschichte zuordnen“.¹⁶⁰ Und auch seine daran anschließende Vermutung, dass die Feindschaft zwischen Kirche und Esoterik womöglich deshalb so ausgeprägt ist, weil die Nähe und damit das Abgrenzungsbedürfnis zwischen ihnen so groß ist, kann eine gewisse Plausibilität für sich beanspruchen.

Um die Beziehung zwischen esoterischer Religiosität und christlichem Glauben zu reflektieren, trete ich nun einen Schritt von der aktuellen Auseinandersetzung in Basel zurück und betrachte den disparaten Komplex esoterischer Religionskulturen aus systematisch-theologischer Perspektive. Ich werde mich also nicht primär mit der praktischen Frage befassen, wie mit solchen Erscheinungen umzugehen ist, sondern mit der theologischen, wie sie im Lichte christlicher Glaubensüberzeugungen zu deuten und zu beurteilen sind. An diesen Deutungen und Beurteilungen entscheiden sich dann die praktischen Erwägungen zu einem reflektierten Umgang mit den Phänomenen dieser Szene.

1. *Die Leitfragen*

Die systematisch-theologische Auseinandersetzung mit der esoterischen Religiosität soll im Folgenden in fünf Themenkreisen geführt werden, die zunächst in Form von Leitfragen darzustellen sind:

1. Die Frage nach Immanenz und Transzendenz Gottes: Auf welche Weise und durch welche Medien vergegenwärtigt sich Gott? Bleibt dabei seine Transzendenz gewahrt oder löst sie sich pantheistisch auf? Wie verhält sich die Geistesgegenwart Gottes zu unserer Geistigkeit, zu unseren „Seelenvermögen“ Erkennen, Wollen und Fühlen? Wie verhält sich Selbsttranszendenz (im Sinne von horizonterweiternder Selbstüberschreitung) zur Transzendenz des göttlichen Gegenübers extra nos?

160 Wichmann, Jörg: *Die Renaissance der Esoterik. Eine kritische Orientierung*, Stuttgart 1990, 124.

2. Die Frage nach dem Menschenverständnis: Liegt das, was eine Person konstituiert, als göttliche Begabung, als schöpferische und heilende Kraft in ihr selbst oder muss es von außen auf sie zukommen? Muss diese Kraft als im Menschen liegende nur entdeckt werden oder muss sie ihm eingestiftet werden? Ist seine Beziehung zum Göttlichen prinzipiell intakt, aber noch entwicklungsfähig und -bedürftig oder muss hier ein „Sund“ (Sünde) überwunden werden, wozu der Mensch aus eigener Kraft nicht fähig ist?
3. Die Frage nach dem Verhältnis von Heil, Heiligung und Heilung: Handelt es sich dabei um einen Gesamtzusammenhang mit lediglich unterschiedlichen Aspekten oder um klar zu unterscheidende – weil einerseits die ‚vertikale‘ Gott-Mensch-Beziehung und andererseits die ‚horizontale‘ Mensch-Mensch- oder Mensch-Welt-Beziehung betreffende – Dimensionen. Wie kommt „Heil“, „Heiligung“ und „Heilung“ zustande – durch die Aktivierung innerer Kräfte oder durch die Bitte um den extra nos wirkenden Geist Gottes?
4. Die Frage nach der Erfahrungsdimension der Gottesbeziehung: Wie verhält sich Glauben und Erleben? Esoterische Religiosität verbindet sich mit der Kritik an veräußerlichten Formen eines „kalten“ materialistischen Weltverständnisses und einer veräußerlichten, als dogmatistisch und ritualistisch erstarrt empfundenen Religion. Die Dimension des Erlebnishaften, des Fühlens wird eingefordert. Eben jene Dimensionen, die im Christentum immer mit skeptischer Zurückhaltung, wenn nicht mit offener Ablehnung behandelt wurden: Von Paulus' Kritik an den Enthusiasten in Korinth, über die Abwehr der Schwarmgeister in der Reformationszeit bis hin zu Karl Barths Opposition gegen die Erfahrungstheologie. Wie ist diese Ablehnung begründet? Sind diese Gründe noch zeitgemäß? Wie kann man dann dem Erfahrungsdefizit des christlichen Glaubens begegnen und neue Dimensionen der Glaubenserfahrung erschließen?
5. Die Frage nach dem Wesen und Wirken des Geistes Gottes und nach seiner Bindung an das Wort: Inwiefern können Geisterfahrungen (etwa Erleuchtungs- oder Heilungserfahrungen) dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben werden? Was bedeutet Spiritualität im christlichen Sinne?

Welche Kriterien können geltend gemacht werden für die Unterscheidung der Geister?

Die fünf Fragen sind in unterschiedlichen thematischen Zusammenhängen der Systematischen Theologie angesiedelt: in der Gotteslehre, der theologischen Anthropologie (einschließlich der Sündenlehre), der Soteriologie, der Pisteologie und schließlich der Pneumatologie. Im Sinne einer „dialogischen Apologetik“ will ich nun an diesen Themen entlang die Auseinandersetzung mit den vielfältigen Formen esoterischer Religiosität führen. Einerseits möchte ich mich dabei auf mögliche Defizite in der christlichen Glaubenspraxis aufmerksam machen lassen, andererseits sollen kritische Anfragen aus der Perspektive der christlichen Theologie an die Esoterik gestellt werden. Ich beginne mit den beiden letztgenannten Fragenkreisen, die sachlich eng miteinander zusammengehören.

2. *Der Geist und die Erfahrung*

„Die Esoterik begrifflich zu bestimmen, ist ein unmögliches Unterfangen“, schreibt Edmund Runggaldier in seinem Buch „Philosophie der Esoterik“.¹⁶¹ Dennoch lassen sich mindestens zwei allgemeine Kennzeichen esoterischer Religiosität benennen: Die Wendung in das Innere des Subjekts und seine Suche nach Einbindung in einen geistigen Ganzheitshorizont: Innerlichkeit und geistige Ganzheitlichkeit. Beides trifft in einer starken Betonung der religiösen Erfahrung zusammen. Zentrales Thema der Esoterik ist die Beziehung des menschlichen Geistes (bzw. seiner Seele) zu kosmischen Geisteskräften.

Auch die christliche Besinnung auf die Wirksamkeit des Geistes Gottes führt vor die Frage nach der Erfahrung dieses Wirkens. Wenn es als Selbstvergegenwärtigung Gottes verstanden werden muss – als wirksame Repräsentation seines Wortes gegenüber dessen Adressaten –, dann muss dieser Wirksamkeit ein bestimmter Modus der Erfahrung entsprechen. Wo die Gegenwart Gottes den Menschen affiziert, zielt sie darauf ab, von ihm wahrgenommen zu werden. Es kann sich dabei um eine Erfahrung *sui generis*

161 Runggaldier, Edmund: *Philosophie der Esoterik*. Stuttgart u.a. 1996, 9.

handeln oder um „Erfahrungen mit der Erfahrung“, d.h. um eine bestimmte Sinnqualität unserer Selbst- und Welterfahrung. Nach dieser zweiten Deutung wäre die wirkende Präsenz Gottes nicht unmittelbarer Gegenstand von spezifischer Erfahrung, sondern würde „in, mit und unter“ den gewöhnlichen Lebenserfahrungen eines Menschen oder einer Gemeinschaft – als deren spezifische Qualität *coram Deo* – aufgenommen.

Weil nun aber sowohl die eine als auch die andere Form von religiöser Erfahrung höchst uneindeutig ist und weil die Rede vom Geist Gottes immer ein großes Missbrauchspotenzial in sich trug und trägt, haben die Reformatoren die Wirksamkeit des Geistes an die Verkündigung des Wortes und die Spende der Sakramente zurückgebunden. Diese Bindung an das äußere Wort der Schrift und damit die schroffe Abkehr von der spätmittelalterlichen Mystik vollzog Luther anlässlich des Konflikts mit Karlstadt in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ (1525). In zusammengefasster Form findet sie sich in Artikel 8 der Schmalkaldischen Artikel, wo Luther feststellt, „dass Gott seinen Geist oder Gnade niemandem (auf andere Weise) gibt als durch oder mit dem äußeren Wort (*cum verbo externo*), das vorangeht. Damit verwahren wir uns gegen die Enthusiasten (Schwärmer), d.h. gegen die Geister, die sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und die darnach die [Hl.] Schrift oder das mündliche Wort nach ihrem eigenen Belieben beurteilen, deuten oder dehnen ... Kurzum, der Enthusiasmus (die Schwärmerie) steckt in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zum Ende der Welt; er ist ihr von dem alten Drachen eingestiftet und eingegiftet, und ist der Ursprung, die Kraft und Macht aller Ketzerei, auch des Papsttums und Mohameds. Darum sollen und müssen wir darauf beharren, dass Gott mit uns Menschen nicht [anders] handeln will als durch sein äußerliches Wort und Sakrament. Alles aber, was ohne dieses Wort und Sakrament vom „Geist“ gerühmt wird, das ist der Teufel.“¹⁶²

Damit aber war jene Entwicklung angelegt, die im Protestantismus zu dem Mitte der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts viel be-

162 Zitiert nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 2000⁴, Abschnitte 448 und 450.

klagten Erfahrungsdefizit der (protestantischen) Theologie führte, für die man wiederum ihre Geistvergessenheit verantwortlich machte.¹⁶³ Diese beiden Begriffe werden auch heute noch und wieder herangezogen, um die Attraktivität zu erklären, die esoterische Religiosität selbst für viele Christen hat. In den letzten Jahrzehnten sind immer wieder Versuche gemacht worden, um Formen praktizierter Spiritualität auch im Protestantismus zu fördern: Kommunitäten wurden gegründet, Häuser der Stille eingerichtet, Meditationsveranstaltungen an Akademien angeboten usw. Die Entwicklung scheint dem von Karl Rahner gewiesenen Weg zu folgen, der gesagt hatte: „Der zukünftige Christ wird ein Mystiker sein oder er wird nicht mehr sein“.¹⁶⁴

So gewiss die Hinwendung vieler Zeitgenossen zu esoterischen Religionsformen kritisch zu sehen ist, so muss sie doch auch Anstoß sein, um in der Pneumatologie über die Bindung des Geistes an die Wortverkündigung und den Sakramentsempfang hinauszugehen und die Weite der biblischen Rede von der Ruhe Gottes zurückzugewinnen. Die Wirksamkeit des Geistes als der Kraft der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt lässt sich in ihrer kosmischen Weite in drei Dimensionen bzw. Funktionen beschreiben:

(a) *Die kreative Dimension:* Der Geist ist die Schöpferkraft Gottes, der Quellgrund kreativer Prozesse im Kosmos, das Ur-Energiezentrum, das komplexe Strukturen im Weltprozess erzeugt, Lebenskraft gibt, Sinnmuster in der Wahrnehmung der Lebenswelt schafft und damit bei den Geschöpfen ein Urvertrauen in die Schöpfung entstehen lässt. So lassen sich die Aussagen verstehen, dass der Geist das Schöpfungswerk Gottes in Gang setzt (Gen 1,2), beim Menschen Glauben (2. Kor 4,13; 1. Kor 2,9–13) und die Erneue-

163 Ebeling, Gerhard: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: ders.: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 3–28.

164 Siehe dazu: Klinger, Elmar: Das absolute Geheimnis im Alltag neu entdecken, Würzburg 1994, 48, 14, 161; Fischer, Klaus: Spiritualität und Theologie, in: Delgado, Mariano/Lutz-Bachmann, Matthias (Hg), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994, 26–33 (bes. 32). Nach anderer Überlieferung lautet der Satz: „Der Fromme der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht mehr sein“.

rung der ganzen Existenz bewirkt (Joh 3,5) und Leben aus dem Tod erweckt (Ez 37 u.ö.).

Auch in der Geschichte des Protestantismus gibt es (zunächst vor allem im Einflussbereich des Pietismus¹⁶⁵) Ansätze, welche die Pneumatologie mit der Schöpfungslehre verbunden haben und auf diese Weise die organische geistige Ganzheitlichkeit der Schöpfung betonen konnten, bei Friedrich Christoph Oetinger¹⁶⁶ etwa oder bei Schleiermacher, bei Richard Rothe oder Karl Heim und in jüngster Zeit bei Jürgen Moltmann, für den der Gottgeist „das vibrierende und vitalisierende Energiefeld des Lebens ist“.¹⁶⁷ Die Überzeugung von der kosmischen Universalität des Schöpfergeistes führt ihn zur Forderung, mit der ganzen Schöpfung solidarisch zu sein.

(b) Die soziale Dimension: Der Geist führt in die Gemeinschaft und strebt nach Einheit. Er überwindet soziale, ethnische und religiöse Grenzen und erzeugt ein Verstehen der Menschen untereinander. So legt es die Pfingstüberlieferung (Apg 2) nahe und jene Stellen, die davon sprechen, dass im Geist die Trennungen zwischen Juden und Heiden, Herren und Knechten, Frauen und Männern überwunden werden (Gal 3,28). Wo Menschen mit individuellen Charismen begabt werden, ist diese Begabung mit dem Auftrag verbunden, die Gaben zur Auferbauung der Gemeinschaft einzubringen. Die Charismen sollen also nicht primär der eigenen Heiligung dienen, sondern anderen Mitgliedern der Gemeinschaft zugute kommen. Die erste dieser Gaben ist die Liebe, die für den anderen eintritt (1. Kor 13f., Gal 5,22; vgl. Röm 15,30 „Liebe des Geistes“, Kol 1,8).

165 Am Rand der pietistischen Bewegung kam es zur Aufnahme von mystisch-spiritualistischem Gedankengut, wobei besonders Jakob Böhme und Emanuel Swedenborg einflussreich waren. So sind etwa Johann Jung-Stilling und Johann Friedrich Oberlin von Swedenborg beeinflusst.

166 Oetinger verband seinen pietistischen Biblizismus Bengelscher Prägung mit den Ansätzen Böhmies und Andreäs zu einer mystischen Theosophie, derzufolge Gott den Geschöpfen Anteil an seiner pneumatischen Leiblichkeit gewährt.

167 Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 175.

(c) *Die eschatologische Dimension:* Der Geist führt in alle Wahrheit, er ist die Kraft, die den Schöpfungsprozess seiner eschatologischen Vollendung entgegenführt und damit alle vorletzten Wahrheits- und Heilsansprüche relativiert. Die Gaben des Geistes sind die „Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr 6,5).

Wendet man diese drei Charakteristika des Heiligen Geistes auf die Formen esoterischer Religiosität an, dann lassen sich daraus Kriterien zur Unterscheidung der Geister gewinnen.

(a) Esoterische Spiritualität lebt aus einem einseitig vergeistigten Wirklichkeitsverständnis. Der eine Geist, der alles Geistige und Materielle, den Leib und die Seele durchdringt, ist das Prinzip allen Seins. Er wirkt in unterschiedlichen Intensitäten auf den unterschiedlichen Ebenen der Wirklichkeit, aber es gibt keine Sphäre, die er nicht durchwirkt. Diesem platonisch-neuplatonischen Wirklichkeitsverständnis gegenüber ist zum einen an die für das jüdisch-christlich-islamische Gottesverständnis so bedeutsame Diesseitigkeit der Gegenwart Gottes zu erinnern. Sie steht zum Materiellen in einem gleichunmittelbaren Verhältnis wie zum Geistigen und kann es zum Zeichen und Zeugnis (und in diesem Sinne zum Sakrament) der Selbstmitteilung Gottes machen.

Zum anderen führt der esoterische Geistmonismus zur Abblendung der Spannungen, Spaltungen und Brüche in der Wirklichkeit. Dass die geschöpfliche Wirklichkeit, so wie sie vom Menschen erfahren wird, immer in Polaritäten und Dualitäten aufgespalten ist, für die es keineswegs immer eine garantierte Versöhnung auf höherer Ebene gibt (wie etwa Lebensförderndes und -hemmendes, Schädliches und Nützliches, Wahres und Falsches usw.) wird verdrängt. Das kann zur Folge haben, dass die Realität des Übels (*malum physicum*) und des Bösen (*malum morale*) zur bloßen Projektion des noch nicht zu sich selbst gekommenen und deshalb noch polar denkenden Bewusstseins verharmlost wird. Die Leugnung der ontologischen Eigenmacht des Bösen findet sich auch in der christlichen Überlieferung – und zwar dort, wo neuplatonisches Denken aufgenommen wird. In der esoterischen Bewegung speist sie sich auch aus Impulsen der indi-

schen Geisteswelt mit ihrem advaita-Prinzip. Die Unterbestimmung des Negativen führt zu einem unrealistisch optimistischen Welt- und Menschenbild, das die allgegenwärtigen Ambivalenzen nicht ernst nimmt und nur durch Berufung auf eine kontrafaktische „eigentliche“ Wirklichkeit untermauert werden kann. Doch gerät ein solches Denken unweigerlich in einen Selbstwiderspruch, weil es die faktischen Polaritäten nicht durch eine *coincidentia oppositorum* auf der höheren Ebene dieser wirklichen Wirklichkeit aufzuheben vermag, sondern lediglich den jeweils negativen in den positiven Pol hinein auflöst und damit im Rahmen der polaren Struktur verbleibt.

(b) Das zweite Charakteristikum des göttlichen Geistes – den Aufbau einer nach innen verbindlichen, nach außen zum Dienst gesandten Gemeinschaft – tritt in der stark individualistisch ausgerichteten esoterischen Religiosität in den Hintergrund. Wo es zu Gemeinschaftsbildungen kommt, dienen sie dem Heilsegoismus der Mitglieder. Von einer Befreiung und Beauftragung zum Dienst an den Mitmenschen ist keine Rede. Aber nicht nur die individuelle Nächstenliebe erscheint relativ bedeutungslos, sondern auch das für christlichen Glauben so wichtige Moment der universalen Diakonie, die auch den Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einschließt.¹⁶⁸ Diese Tendenz zur religiösen Egozentrik muss einer der Haupteinwände der christlichen Theologie gegen die esoterischen Religionsformen sein (auch wo sie sich mitten im Christentum ausprägen). Auf sich selbst bezogene Heilsgenügsamkeit steht in eklatantem Widerspruch

168 „Gegenüber dem organizistisch verstandenen Ganzen ... wird die Bedeutung des gesellschaftlich bedingten und gesellschaftlich handelnden Subjekts abgewertet und vernachlässigt. Und was passiert in einem Organismus mit funktionsuntüchtigen Teilen, schwachen, kranken und alten Blättern einer Pflanze zum Beispiel? Sie werden nicht mehr versorgt und schließlich abgestoßen. In einem organizistischen Gesellschaftsentwurf gibt es kein soziales Netz“ (Tomkowiak, Ingrid / Sedlaczek, Dietmar: Arbeitsgruppe Esoterik, New Age, Spiritueller Feminismus“ in: Sybille Fritsch-Oppermann [Hg]: *Der Geist und die Geister. Die Bedeutung „neuer religiöser Bewegungen“ für Kirche und Gesellschaft* [Loccumer Protokolle 56/97], Loccum 1998, 102f).

zu der von Jesus als höchstes Gebot bezeichneten Gottes- und Nächstenliebe. Recht verstanden bilden diese beiden Gebote einen sachlichen Zusammenhang: Gottesliebe kann es nicht ohne Nächstenliebe und wahre Nächstenliebe nicht ohne Gottesliebe geben.

(c) Auch das dritte Charakteristikum des biblischen Geist-Verständnisses – die eschatologische Ausrichtung – entfällt bei den esoterischen Religionsformen mit ihrem Gegenwartsnarzissmus weitgehend. Heil (oder das jeweilige Äquivalent dazu) ist nicht Gegenstand einer Verheißung, die sich auf die gesamte Schöpfung bezieht und deren endgültige Erfüllung noch aussteht. Es wird vielmehr individualistisch und präsentisch verstanden und gesucht. Dieses Heilsverständnis führt weder in die Verantwortung für die Schöpfung, noch lebt es aus einem die ganze Schöpfung übergreifenden Hoffungsprinzip.

Ich ziehe *Zwischenbilanz*: Gemessen an der christlichen Auffassung vom Geist Gottes erweist sich esoterische Religiosität defizitär im Blick auf die Dimensionen des Geschöpflichen, des Gemeinschaftlichen und des Eschatologischen. Mit der Unterbestimmung des Geschichtlichen und der menschlichen Sozialformen tritt in ihr auch das Moment des Prophetischen zurück. Esoterik führt nicht in die Solidarität mit den marginalisierten Gliedern der Menschheitsfamilie und mit der ausgebeuteten, seufzenden Schöpfung. Wie alle vergleichbaren Strömungen seit der Gnosis geht es ihr weniger um eine Erlösung *der* Welt, als um eine Erlösung *von der* Welt – im Sinne eines ganz auf das Individuum zentrierten Strebens nach psychophysischer Entwicklung mit dem Ziel der Heilung und Erleuchtung¹⁶⁹. Und spätestens hier zeigt sich, dass die Rede von Ganzheitlichkeit ein uneingelöster Anspruch bleibt, denn wahre Ganzheitlichkeit umfasst die gesamte Schöpfungsgemeinschaft in Vergangenheit, Gegenwart und

169 Zur Gegenüberstellung von „Erlösung“ und „Erleuchtung“ siehe: Ruppert, Hans-Jürgen: Suche nach Erkenntnis und Erleuchtung – moderne esoterische Religiosität, in: Hempelmann, Reinhard u.a. (Hg): Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jhs, Gütersloh 2001, 308f.

Zukunft – einschließlich des Materiellen, einschließlich des Gesellschaftlichen und Institutionellen und Politischen, einschließlich auch der dunklen Seiten des Menschseins und seiner Geschichte, des Bösen und des Leidvollen. Die damit gelegte Spur will ich im nächsten Abschnitt weiterverfolgen, in dem die Frage nach dem Verhältnis von Heil, Heiligung und Heilung und – damit verbunden – die Frage nach dem Menschenbild erörtert werden soll.

3. *Der Mensch und das Heil*

Esoterische Religiosität deutet Krankheit als äußere Erscheinung eines inneren Ungleichgewichtszustandes, als „Störung der harmonischen energetischen Verhältnisse“¹⁷⁰. Die Ursache liegt in der Rebellion des Menschen gegen diese Harmonie. Heilung hat die Wiederherstellung der Energiebalance zum Ziel. Sie kann nur über eine Bewusstseinsveränderung erreicht werden, welche die Eigendynamik der Lebensenergien rational und emotional akzeptiert. Letztlich ist Heilung also Selbstheilung durch die Aktivierung der im Personenzentrum liegenden Kräfte. Zwischen dem Personenzentrum – seinen Gedanken, Gefühlen und Willensregungen – und den Körperfunktionen besteht eine unmittelbare Wechselwirkung. Der therapeutische Dreischritt lässt sich zusammenfassen in die Anweisungen:

- a) Erkenne dich selbst – und zwar so wie du jetzt disponiert bist und nehme dich in deinem So-Sein an.
- b) Erspüre die (geistigen) Energien in dir und die rechte Ordnung, in die sie – ihrer eigenen Dynamik folgend – streben.
- c) Gib dieser Ordnung und damit der geistigen Kraft in dir Raum. Lass sie sich selbst verwirklichen. Der Einklang des Selbst mit dem göttlichen Lichtfunken, des Mikro- mit dem Makrokosmos erzeugt die Heilung.

So schreibt Monika Reiz in ihrem Buch „Was dein Körper dir zu sagen hat“¹⁷¹: „... in Dir liegt die Kraft, in Dir ist der Frieden! Denn das Licht ist in Mir, in Dir, in Uns ... Erkenne, wer Du bist, erken-

170 Runggaldier, Edmund: Philosophie der Esoterik (siehe Anm. 161), 141.

171 Reiz, Monika: Was dein Körper dir zu sagen hat, München 1990, 171.

ne, was Du bist, sag ja zum Leben, sag ja zu dem, was Du als Gott, Schöpfer und Vater des Lebens begreifen kannst. Beginnt sich Dein Bewusstsein mehr und mehr dem Licht dessen zu öffnen, was Du als das Ur-Ewige bezeichnest, dann beginnt sich Dein Leben zu ordnen, Deine Zellinformation beginnt nach Plan zu arbeiten.“

Um diesen Plan freizulegen, können verschiedene Methoden angewendet werden: Nach der Reiki-Meditation etwa geht es darum, die sieben „Chakras“ (Energiezentren), die der Kundalini-Yoga zwischen dem untersten Ende der Wirbelsäule und dem Scheitel lokalisiert, für die „universelle Lebenskraft“ zu öffnen. Durch Edelsteine, Pyramiden und die Bach-Blütentherapie lässt sich diese Heilung-bewirkende Kraft aktivieren. Per Channeling können dem Kranken „feinstoffliche“ Energien durch einen Geistheiler zugeführt werden. Die Wirksamkeit solcher geistigen Heilmittel wird nicht nach dem Modell effektiver physikalischer Kausalität vorgestellt – wie bei Medikamenten in der Schulmedizin – sondern nach dem Gesetz analoger Entsprechungen bzw. nach dem Modell finaler Kausalität¹⁷². So wirkt nach der Lehre der Homöopathie nicht eine chemische Substanz auf den Organismus, sondern eine Information, keine materielle, sondern eine rein geistige Kraft.

Wie verhalten sich diese Heilungspraktiken und das damit verbundene Verständnis von Gesundheit und Heilung zu christlichen Grundüberzeugungen? Wie bei den Überlegungen zum Verhältnis des Heiligen Geistes zum Geistverständnis der Esoterik soll auch hier versucht werden, das Wahrheitsmoment der esoterischen Heilungslehren herauszuarbeiten und dann die kritikwürdigen Punkte zu benennen.

Zunächst ist festzuhalten, dass nach Mt 10,8 auch die Jünger beauftragt werden zu heilen, so dass man sagen kann: Heilungen gehören zur Aufgabe der Kirche. Andererseits werden sie von Jesus nie um ihrer selbst willen (als medizinisch-therapeutisches Handeln am „alten Menschen“) vollzogen. Es sind *Zeichen* – Zeichen der *Neuschöpfung* und der Wiedergeburt des Lebens, der Erschaffung des „neuen

172 Runggaldier, Edmund: Philosophie der Esoterik (siehe Anm. 161), 143.

Menschen“, des neuen Himmels und der neuen Erde, Vorzeichen der Totenauferstehung. Es sind Bekräftigungen, Bestätigungen der Verkündigung vom Anbruch des Gottesreiches. Wie sonst könnte man erklären, dass Jesus zeichenhaft nur *einen* Kranken aus der großen Menge heilt, die nach Joh 5,1-9 am Teich Bethesda auf Heilung hoffte – und zwar den Kranken, der selbst nicht aus eigener Kraft zum Heilwasser gehen konnte. Und auch hier ist die Überwindung der Krankheit mit dem Auftrag verbunden, nicht wieder in die Sünde zurückzufallen. Dass nicht das Heilungswunder als solches im Mittelpunkt der Überlieferung steht, belegen auch die nur wenige Verse vorher stehenden wunderkritischen Worte: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, werdet ihr nicht glauben“ (Joh 4,48).“

Heilung steht nach neutestamentlicher Überlieferung immer in unauflöslich engem Zusammenhang von Heiligung, und diese wiederum ist eine Vorbotin des eschatologischen Heils. Dieser Zusammenhang ist im Blick auf die psychosomatischen Anteile der Krankheiten gegen allzu mechanistische Therapiemodelle einer bloßen „Reparaturmedizin“ zur Geltung zu bringen. In dieser Frontstellung besteht eine offensichtliche Nähe zwischen christlichen und esoterischen Auffassungen. Heilung ist mehr als nur die Wiederherstellung der Funktionsfähigkeit eines Organs – also die *resstitutio ad integrum*, die Rückkehr zum *status quo ante*.

In einem weitergefassten Verständnis kann von Heilung auch bei weiterbestehender Insuffizienz der organischen Funktionen gesprochen werden. Es gibt einen gesunden Umgang mit der Krankheit und einen kranken Umgang mit der Gesundheit. Heilung in diesem weiteren Sinn bedeutet Versöhntsein mit der somatischen Dysfunktion. Es findet seinen Ausdruck darin, dass sie als Gabe und Gestaltungsaufgabe angenommen werden kann. Letztlich schließt dieses Verständnis von Heilung auch das Versöhntsein mit der Erwartung des Todes ein.¹⁷³

Wo esoterische Religiosität zu solcher Versöhnung beiträgt, kann sie in eine positive Beziehung zum christlichen Verständnis von Heil,

¹⁷³ Vgl. die vier Formen von Heilung, die Dietrich Ritschl unterscheidet, in: Art. „Heilung“, in: EKL³ 2, 475-477.

Heiligung und Heilung gesetzt werden – was nicht heißt, dass sie mit diesem Verständnis zu identifizieren sei. Denn die Übereinstimmung beschränkt sich auf die Betonung der psychosomatischen Interaktionszusammenhänge. Dass Krankheiten aber nicht nur aus psychischen Blockaden, sondern auch aus äußeren Einwirkungen oder auch aus Störungen sozialer Systeme resultieren können, ist für esoterisches Denken schwerer nachzuvollziehen, weshalb es dazu neigt, auch diese Fälle auf Fehlhaltungen des Bewusstseins und der Lebensweise zurückzuführen. In dieser Blickfeldverengung wirkt sich wieder die schon angesprochene Fokussierung auf die Geistesverfassung des Individuums und die Ablendung seiner naturhaften und sozialen Lebenswelt aus. Die Deutung solcher physisch oder sozial konditionierten Störungen als selbstzugezogene oder schicksalhaft verordnete Reifungskrisen wirft den davon Betroffenen auf sich selbst zurück und hat den Beigeschmack des Zynischen. Esoterische Religiosität tendiert von ihren anthropologischen Voraussetzungen her zu einer Verharmlosung und Verdrängung des Leidens, indem sie es in den Zusammenhang einer höheren Notwendigkeit stellt.

Einer scharfen Kritik ist das esoterische Heilungsverständnis zu unterziehen, wo es unter Berufung auf Wunderkräfte Heilung aller Krankheiten (wie etwa Krebs) verheißt und/oder den Kranken von einer schulmedizinischen Untersuchung und Behandlung abhält. Schwer verträglich mit dem christlichen Menschenverständnis scheint auch die Deutung der Krankheit nach dem (westlich interpretierten) Karmagesetz, verbunden mit der Reinkarnationsvorstellung, d.h. ihre Rückführung auf Verfehlungen in einem früheren Leben. Dabei wird der Mensch unter ein kosmisches Gesetz gestellt, das dem freimachenden Zuspruch des Evangeliums diametral entgegensteht.

In der Auseinandersetzung mit solchen Vorstellungen kann die christliche Rechtfertigungsbotschaft eine befreiende Konkretion gewinnen: Die heilende Versöhnung mit sich selbst ist eine von Gott geschenkte Versöhnung mit Gott, die alle anderen geschöpflichen Abhängigkeiten und damit auch die belastenden Abhängigkeiten von Verfehlungen in der Vergangenheit relativiert. Das Karmagesetz legt dem Menschen seine Krankheit zur Last, im Matthäus-Evangelium heißt es demgegenüber im Anschluss an

Jes 53: „Er hat unsere Schwachheiten auf sich genommen und trug unsere Krankheiten“ (Mt 8,17). Das eliminiert nicht die Krankheit, sondern macht sie tragbar, d.h. erträglich, besonders dann, wenn man noch die bekannte Weisung aus Gal 6,2 hinzunimmt, derzufolge einer die Last des anderen tragen helfen soll.

Hier steht nun der schon im Begriff „Esoterik“ durchscheinenden Wendung nach innen das extra nos des Zuspruchs von außen gegenüber – die Suche nach den Quellen der Kraft im Inneren auf der einen Seite und das kraftgebende und lösende Wort von außen auf der anderen. Die christliche Mystik erinnert daran, dass man beides nicht einfach gegeneinander ausspielen darf. Recht verstanden beharrt sie aber doch darauf, dass auch der innere Lichtfunke von *Gott* in die Seele des Menschen eingesenkt ist und dass er nicht selbst schon das Heil in sich schließt, sondern für das von Gott kommende Heil aufschließt, also über sich selbst hinaus zu Gott hinführt.

Die Suche nach dem göttlichen Energiezentrum im Innern des Menschen steht in Spannung zur christlichen Anthropologie mit ihrer doppelten Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch: Einerseits ist der Mensch durch den Schöpfergott konstituiert, andererseits aber von ihm in einer so abgrundtiefen Weise getrennt, dass diese Trennung, diese Sünde, diese Sünde, nicht vom Menschen aus geheilt werden kann. Es bedarf der Selbstmitteilung Gottes. In der vertrauenden Erwartung dieser Selbstmitteilung, wie sie sich in Jesus Christus ereignet hat, liegt die Überwindung der Trennung zwischen Gott und Mensch.

Der gegenüber esoterischer Religiosität geltend zu machende Freispruch besteht darin, dass weder der erfahrene Unheilszustand noch der erhoffte Heilszustand der Handlungskompetenz des Menschen zugeschrieben wird. Dieser Freispruch ist aber verbunden mit dem Ruf in die Verantwortung für die Solidarität mit den Leidenden. Im leidenden Christus verdichtet sich die Gegenwart Gottes in der tiefsten Entmenschlichung des Menschen, aber auch der Aufruf zum Kampf gegen alles menschengemachte Leid.

Diese Überlegung leitet über zur Erörterung der ersten der am Anfang dieses Artikels genannten fünf Fragen: zur Reflexion auf das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes.

4. Gott als der immanent Transzendente

Für das christliche Gottesverständnis ist die Polarität von unendlicher Erhabenheit und intimer Nähe charakteristisch. Der seiner Schöpfung durch einen unendlichen qualitativen Unterschied entzogene Gott begegnet im Kleinen und Unscheinbaren mitten in der Schöpfung. Transzendenz und Immanenz – wo immer diese Polarität nach einer Seite hin aufgelöst wird, ergeben sich theologische Verkürzungen.

Gegenüber der esoterischen Auflösung des Göttlichen in immanente Ströme spiritueller Lebensenergie ist die uneinholbare Transzendenz Gottes zu betonen, wie es schon im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht geschieht. Dessen Botschaft lautet: Gott allein ist der Schöpfer und der Herrscher des Himmels und der Erde. Damit sind alle anderen Mächte, Geister, Dämonen, Gestirns- bzw. Astralgottheiten entmächtigt. Alle diese Mächte, die Anspruch auf den Menschen erheben, oder die der Mensch als anspruchsberechtigt über sich anerkennt und die er durch magische Praktiken beeinflussen will, sind Gott untertan. Damit ist eine Art himmlische Tempelreinigung vollzogen.

Andererseits verkürzt diese Betonung der Transzendenz aber nicht die Immanenz, die Gegenwart Gottes in der Welt. Beide biblischen Testamente sind voller Zeugnisse von der Nähe Gottes. Augustin hat sie in die schönen Worte gefasst: „Du bist mir innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes.“

Zwischen Gott und der Welt besteht eine *Beziehung* – also weder eine Symbiose, welche die Schöpfung für göttlich erklären würde, noch eine Beziehungslosigkeit, welche die Welt für nichtig erklären würde. Sie ist weder göttlich noch nichtig, sondern verdankt sich der schöpferischen Selbstunterscheidung Gottes.

Gottes geistige Gegenwart ist in der Schöpfung präsent, sie wirkt kreativ, sie bricht die Selbstabschließungstendenzen der geschöpflichen Wirklichkeit auf, um sie immer neu auf das Schöpfungsziel auszurichten. Oder in der klassischen Terminologie der Trinitätslehre: Gott wirkt schöpferisch, erlösend und vollendend. Im tri-

nitarischen Bekenntnis verbindet sich Gottes Transzendenz und seine Immanenz, ohne dass diese Polarität nach einer der beiden Seiten hin aufgelöst wird und ohne dass die Pole ineinander fließen und sich gegenseitig aufheben.

Wo esoterische Religiosität überhaupt die Vorstellung eines Gottes oder des Göttlichen zulässt, betont sie demgegenüber einseitig dessen Immanenz. Sie fasst das Göttlich-Geistige pantheistisch als das All-Eine auf, und wendet sich der inneren Geistigkeit des Menschen als dem privilegierten Ort der Gegenwart dieses Geistes zu. Damit aber vollzieht sie im wahrsten Sinne des Wortes eine ‚Vereinnahmung‘ Gottes. Er ist nicht mehr Gegenüber, von dem ein personaler Zuspruch und Anspruch ausgeht, sondern der Inbegriff der kosmischen Energieflüsse. An die Stelle des theologischen Dualismus von Gott und Welt ist ein weltanschaulicher Monismus getreten, der das Göttliche als die Wirklichkeit durchdringende energetische Information versteht.

Diese Sehnsucht nach Identifikation, nach Verschmelzung, nach Symbiose mit den göttlichen Energien hat einen regressiven Zug – es ist die Sehnsucht nach Rückkehr in den Schoß der kosmischen Gebärmutter. Konstitutiv für die Ausbildung einer freien und selbständigen Persönlichkeit ist dagegen die anerkennende Begegnung mit einem personalen Gegenüber – das wissen wir nicht nur aus der Entwicklungspsychologie, sondern auch aus der Ich-Du Philosophie von Martin Buber, der zufolge der Mensch erst am Du zum Ich wird, oder aus der Philosophie von Emmanuel Levinas, der sagt: Das Antlitz des anderen, der mich anschaut, ruft mich in die Verantwortung und begründet damit mein Selbstsein. Nicht die Verschmelzung mit dem anderen, sondern das Gegenüber zu ihm, führt zum selbstbewussten Ich.

In der esoterischen Religiosität wird (innere) Freiheit durch die Einfügung in die kosmischen Zyklen und Schwingungen erreicht. Dazu bedarf es spiritueller Führer, die den Aufstieg zur Erleuchtung und Harmonie anleiten. Auch hier zeigt sich wieder der Zug zum hierarchisch gegliederten Weltbild. Der Weg nach innen ist ein Weg nach oben, und er kann nur durch Unterwerfung unter spirituelle Autoritäten beschritten werden (die sich ih-

re Leistung nicht selten üppig honorieren lassen). Freie Subjektivität, die sich durch selbstbewusste Rationalität und Kritikfähigkeit auszeichnet, gilt demgegenüber eher als Ausdruck des zu überwindenden Aufbegehrens des Ich gegen den Kosmos.

Auch hier geht von der christlichen Botschaft ein Licht aus, das nicht unter den Scheffel gestellt zu werden verdient. Es ist eine *Beziehung*, die den Menschen konstituiert – *eine* Beziehung; und diese Beziehung macht ihn frei von allen Beziehungen und gerade so frei *für* alle anderen. Diese *eine* konstitutive Beziehung ist die zu Gott, der in seiner Immanenz der transzendente, der Deus semper maior bleibt.

Die Beziehung zu ihm ist bestimmt durch die Polarität von Freiheit und Liebe. Freiheit bringt das Moment des Sich-Lösens und des Erlöst-Werdens zum Ausdruck, Liebe das Moment des Sich-Bindens und des Inanspruch-genommen-Werdens. Auch diese Spannung zwischen Freiheit und Liebe darf nicht nach einer Seite hin aufgelöst werden.

5. Zusammenfassung

In der Auseinandersetzung mit Formen esoterischer Religiosität habe ich mich von fünf theologischen Fragekomplexen leiten lassen: der Frage

1. nach Immanenz und Transzendenz Gottes,
2. nach dem Menschenverständnis,
3. nach dem Verhältnis von Heil, Heiligung und Heilung,
4. nach der Erfahrungsdimension der Gottesbeziehung und
5. nach dem Wesen und Wirken des Geistes Gottes.

Bei allen fünf Fragen habe ich versucht, mich von der Beschäftigung mit esoterischer Religiosität auf mögliche Defizite in der christlichen Glaubenspraxis aufmerksam machen zu lassen und entsprechende Anfragen angedeutet:

1. Nimmt die christliche Gotteslehre die Immanenz, die Allgegenwart, die Nähe Gottes ernst genug?
2. Schenkt die theologische Anthropologie den von der Gegenwart Gottes ausgehenden und im Menschen wirkenden hei-

- lenden Kräften genügend Beachtung und entwickelt die kirchliche Praxis in ausreichendem Maße Formen, sie zu aktivieren?
3. Kommt es zu einer sachgemäßen Beziehung zwischen der vertikalen und der horizontalen Dimension, zwischen Heil und Heilung, oder bleibt beides unvermittelt nebeneinander stehen?
 4. Muss das Erfahrungsdefizit des christlichen Glaubens und die Erfahrungsbetonung der esoterischen Religiosität nicht zu einem vertieften Nachdenken über die Wahrnehmbarkeit der Wirksamkeit Gottes führen?
 5. Muss die christliche Pneumatologie nicht umfassender über das Geistwirken Gottes denken als es die Reformatoren gelehrt haben – etwa in der Weise, dass sie die Bindung des Geistes an das Wort weniger kausativ und mehr kriteriologisch bestimmt? Demzufolge wäre die Wirksamkeit des Geistes als eine unverkürzt universale, alle geschöpflichen Grenzziehungen überschreitende, über die Wortverkündigung und den Sakramentsvollzug hinausgehende Kraftwirkung aufzufassen. Das Wort und d.h. Christus aber wäre und bliebe das Kriterium zur Beurteilung geistgewirkter Erscheinungen.

Nach diesen Anfragen an den christlichen Glaubensvollzug habe ich den Reichtum der christlichen Überlieferung esoterischen Religionsformen entgegengehalten.

1. Gegenüber einer einseitigen Betonung der Immanenz des göttlichen Geistes ist an die Polarität von Immanenz und Transzendenz zu erinnern, die im trinitarischen Bekenntnis in einer Spannungseinheit zusammengehalten wird. Der Anthropozentrik esoterischer Religiosität steht die Theozentrik des christlichen Glaubens gegenüber.
2. Das esoterische Menschen- und Heilungsverständnis muss daraufhin befragt werden, ob es nicht zu einseitig und damit unrealistisch optimistisch ist. Realistischer erscheint demgegenüber die im christlichen Glaubensbewusstsein aufbewahrte Polarität von geschöpflicher Würde und sündiger Verfehlung der Gottesbeziehung zu sein. Sünde besteht nach christlichem Verständnis auch und gerade in Selbstsucht. Es ist zu fragen, ob sich in den mit esoterischen Angeboten verbundenen

- Selbstfindungs- bzw. Selbstverwirklichungsversprechen gewissermaßen *sub specie contrario* (d.h. hier: unter dem Anschein der Integration des Selbst in einen umfassenden Ganzheitshorizont) eine massiv (heils-) egozentrische Tendenz verbirgt.
3. Die esoterische Auffassung von Heilung als Aktivierung innerer Kräfte erscheint gegenüber dem christliche Heilsverständnis mit seiner Polarität von schon jetzt (unter den Bedingungen der Geschöpflichkeit) möglicher Heiligung und noch ausstehendem Heil (als Neuschöpfung) als eine individualistische und präsentische Reduktion. Heil und Heiligung betreffen in christlicher Perspektive primär die Gottesbeziehung. Erlösung ist von psychischer Entwicklung grundlegend zu unterscheiden; sie kann gerade nicht durch spirituelles Training herbeigeführt werden. Die als „Heiligung“ bezeichnete Erneuerung kann zur Heilung beitragen; es gibt aber keinen notwendigen Zusammenhang zwischen Heiligung und Heilung. Heiligung befreit zu einem weiteren Verständnis von Krankheit und Gesundheit.
 4. Der esoterischen Erfahrungsbetonung ist die generelle Uneindeutigkeit und Missbräuchlichkeit religiöser Erfahrungen entgegenzuhalten. Diese Einsicht führt zur Frage nach den Maßstäben für solche Erfahrungen. Eine Erfahrung trägt das Kriterium ihrer Geltung nicht schon in sich selbst; es muss ihr von außen (exoterisch) zukommen. In der christlichen Tradition bringt sich diese Einsicht als Polarität zwischen dem von außen kommenden, Glauben begründenden Wort („*fides ex auditu*“) und der inneren Glaubensgewissheit zum Ausdruck.
 5. Die individualisierte Geistunmittelbarkeit der esoterischen Religiosität verkürzt die Dimensionen des Geschöpflichen, des Gemeinschaftlichen und des Eschatologischen. Das christliche Verständnis des Geistes Gottes bestimmt seine Wirksamkeit demgegenüber in der Polarität von „esoterischem“ (auf die Geistigkeit des Individuums bezogenen), und „exoterischem“ (auf die Natur und die Geschichte bezogenen) Wirken. Nicht nur als einzelner ist der Mensch Adressat der Fürsorge Gottes. Sie richtet sich ebenso auf die *communio sanctorum* und darüber hinaus auf die umfassende *familia Dei*.

6. *Ausblick: Versuch einer Kriteriologie*

Nach all diesen systematisch-theologischen Überlegungen und der darin zum Ausdruck kommenden „dialogischen Apologetik“ scheint sich mir als formale Anleitung für den Umgang mit esoterischen Religionsformen der paulinische Grundsatz nahe zu legen: „prüft alles und behaltet das Gute“ (1. Thess 5,21). Er schließt zwei Voraussetzungen ein, deren man sich bewusst sein sollte: zum einen die grundsätzliche Würdigung der esoterischen Szene als einer Religionskultur, die möglicherweise Gutes – und das kann nach christlichem Verständnis nur heißen: dem Evangelium Konformes – enthält.¹⁷⁴ Wäre dem nicht so, dann würde eine Prüfung keinen Sinn machen. Zum anderen setzt die von Paulus formulierte Leitlinie aber die Notwendigkeit der kritischen Unterscheidung voraus. Es ist nicht alles gut, sondern bestenfalls einiges. Der paulinische Grundsatz muss also durch den johanneischen präzisiert werden, welcher besagt: „prüft die Geister, ob sie aus Gott sind“ (1. Joh 4,1). Dazu aber bedarf es kritischer Maßstäbe. Worin können sie bestehen?

Nicht die nominelle Christlichkeit kann die Norm sein, denn die christliche Lehre und Praxis ist selbst ständig überprüfungs- und korrekturbedürftig. Zu viele Erscheinungen im Christentum der Vergangenheit und der Gegenwart entbehren ganz offensichtlich der „Christusqualität“, d.h. des Wortes und Geistes Gottes, wie es/er sich in Christus verkörpert hat. Was im Namen Jesu Christi geschieht, ist nach Mt 7,21 nicht immer das dem Willen Gottes Gemäße; zuweilen widerspricht es ihm sogar. Zum anderen gibt es Gott-konforme Haltungen und Handlungen ganz offensichtlich auch außerhalb des nominell Christlichen, jedenfalls dann, wenn man die Frage nach dem gottwohlgefälligen Guten mit Mi 6,8 beantwortet: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott.“

174 Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die Haltung Jesu gegenüber dem fremden, nicht zum Kreis seiner Jünger gehörenden Exorzisten. Jesus gibt den Jüngern, die diesem verboten hatten, in Jesu Namen Dämonen auszutreiben, zur Antwort: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns“ (Mk 9,40).

Es bedarf also Kriterien, die sich ebenso auf christliche wie auf nichtchristliche Religionsformen anwenden lassen. Nach christlichem Verständnis können sie sich nur aus der Selbstmitteilung Gottes ergeben, wie sie sich maßgeblich in Christus ereignet hat. Nicht das nominell Christliche, sondern das *inhaltlich* Christliche, der „Christusinhalt“ bildet den normativen Bezugspunkt für die Beurteilung religiöser Phänomene. Ohne diesen Inhalt damit erschöpfen zu wollen, lassen sich aus ihm mindestens die folgenden fünf allgemeinen Normen ableiten:

1. Das theologische Realitätskriterium: Bringt eine Religionsform die Wirklichkeit unverkürzt zur Darstellung – einschließlich ihrer Gebrochenheiten und Ambivalenzen – oder ergeht sie sich in einem Optimismus, der die Schattenseiten ausblendet? Führt sie in die Haltung eines gläubigen Realismus, der die Welt ganz und gar ernst nimmt (gegen Tendenzen zur Weltflucht), ohne sich letztlich an sie auszuliefern (gegen Tendenzen zur Verweltlichung), in die Haltung einer kritischen Empathie und Solidarität?
2. Das theologische Humanitätskriterium: Wird eine Religionsform der *conditio humana* illusionslos ansichtig – einschließlich ihrer Potenz zum abgrundtief Bösen – oder reduziert sie die Depravierungen des Menschseins zu bloßen Störungen geistiger Energieflüsse und glaubt an die grundsätzliche Therapierbarkeit aller Fehlentwicklungen? Erträgt sie Erfahrungen des Leidens, ohne sie unter Berufung auf eine höhere Notwendigkeit für prinzipiell sinnvoll zu erklären?
3. Das theologische Sozialitätskriterium: Bricht eine Religionsform das „in sich verkrümmte Herz“ (M. Luther) des Menschen auf, um es für seine Mitwelt und für Gott zu öffnen, oder geht es ihr in erster Linie um das eigene Heil? Führt der Weg zu Gott über den Anderen oder in einem selbstgenügsamen Heilsegoismus an ihm vorbei? Dieses Kriterium lässt sich in zwei Richtungen weitertreiben: (a) Ist der Glaube ‚konstruktiv‘, trägt er zum Aufbau der Glaubensgemeinschaft bei? Und (b): Leitet er zu befreiender Praxis in der ‚Welt‘ an, zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, zur „universalen Diakonie“ (H. Gollwitzer)?
4. Das theologische Relativitätskriterium: Bringt eine Religionsform ihre eigene ‚Vorletzttheit‘ zum Ausdruck, weiß sie

sich also angewiesen auf die ihr immer uneinholbar vorausliegenden Wahrheit Gottes oder zieht sie den eschatologischen Vorbehalt ein, identifiziert sich selbst (ihre Lehre und Praxis) mit der göttlichen Letztwahrheit, bietet universale Problemlösungen an und verspricht vollkommenes Heil im Unheil dieser Welt? Ist ihr bewusst, dass Gott ihr nicht nur Grund gibt, sondern sie auch radikal in Frage stellt? Stellt sie sich mit prophetischem Protest gegen alle religiösen Idolatrien, d.h. gegen alle Versuche, Erscheinungen der menschlichen (Geistes-) Geschichte mit dem Nimbus des Göttlichen zu sanktionieren – auch in der eigenen Religion?

5. Das theologische Transzendenzkriterium: Gibt eine Religionsform Antwort auf die letzten Fragen des Menschen nach seinem Woher und Wohin oder frönt sie einem Gegenwartsnarzissmus? Streckt sie sich aus – einerseits nach dem, was den Kosmos begründet, nach seinen (nicht primär zeitlich, sondern ontologisch zu deutenden) Konstitutionsbedingungen (so wie es in der Tradition der abrahamitischen Religionen im Schöpfungsglauben zum Ausdruck kommt) und andererseits nach der Zielbestimmung des kosmischen Prozesses, nach seinem (wiederum nicht primär zeitlich, sondern ontologisch zu deutenden) Telos (so wie es in der Tradition der abrahamitischen Religionen in den Endzeitlehren zum Ausdruck kommt)?

Durch die Anwendung dieser allgemeinen Kriterien sollte es möglich sein, Unterscheidungen vorzunehmen, die pauschale Verurteilungen vermeiden und statt dessen zur differenzierten Urteilsbildung verhelfen.