

Christentum und Esoterik aus neutestamentlicher Perspektive

Wolfgang Reinbold

Die sog. Esoterik hat gegenwärtig Konjunktur. Die nächste Reiki-Meisterin wohnt oft gleich um die Ecke, vor der Einrichtung der neuen Wohnung wird der Feng-Shui Ratgeber konsultiert, der in jeder Buchhandlung und sogar in Apotheken zu haben ist. In vielen Taschen stecken Edelsteine mit Heilkräften, Bücher über das Enneagramm und die Astrologie stehen im Schrank, Karten werden gelegt. Wie sollen sich evangelische Christ/innen zu diesen Phänomenen verhalten? Ich will im folgenden versuchen, einige Gesichtspunkte aus dem Neuen Testament und der Geschichte der älteren Kirche zu benennen, die bei der Antwort weiterhelfen können. Von Pyrrhus, dem berühmten König von Epirus, wußte man sich nach Plutarch das Folgende zu erzählen: »Man glaubte von ihm, daß er den Milzsüchtigen helfen könne, indem er einen weißen Hahn opferte, die Kranken auf den Rücken legte und ihnen mit dem rechten Fuß ruhig das leidende Organ drückte. ... In der großen Zehe jenes Fußes soll eine göttliche Kraft (*dynamis theian*) gewesen sein, so daß man sie nach seinem Tod, als der übrige Körper verbrannt war, völlig unversehrt von der Flamme gefunden habe.¹

Von Jesus erzählt das Markusevangelium eine ganz ähnliche Geschichte. Er habe einst eine Frau, die seit zwölf Jahren an Blutfluß litt und der kein Arzt mehr helfen konnte, durch die bloße Berührung seines Mantels geheilt: Die Frau drängte sich in der Menge an ihn heran, und berührte seinen Mantel. ... Und sofort versiegte die Quelle ihres Blutes, und sie merkte an ihrem Körper, daß sie von der Plage geheilt war. Da erkannte Jesus sofort bei sich, daß Kraft aus ihm herausgegangen war und ... schaute sich um, um die zu sehen, die das getan hatte. Die Frau aber fürchtete sich und zitterte, da sie wußte, was ihr geschehen war, und kam zu ihm und fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. Er aber sprach zu ihr: »Tochter, Dein Glaube hat Dich geheilt. Gehe hin in Frieden und sei gesund von Deiner Plage« (Mk 5, 27-34).

So wie der große Zeh des rechten Fußes des Pyrrhus mit göttlicher Kraft geladen ist, die gesund machen kann, so ist auch Jesus dieser Geschichte zufolge geladen mit

Kraft (dynamis). Die Frau berührt ihn, ja nicht mal ihn selbst, sondern nur seine Kleidung, und die Kraft fließt aus ihm heraus und heilt ihre Krankheit. Etwa so, wie man es heute kennt, wenn man sich statisch aufgeladen hat.

Kraft fließt aus Jesus durch bloße Berührung seiner Kleidung – das ist für den Evangelisten Markus nicht einfach irgendein beiläufiges Detail einer ihm überkommenen Wundergeschichte. Sondern er legt darauf großen Wert. Ganze vier Mal kommt das Schlüsselwort »berühren« (*hápto*) in der Episode vor (V. 27.28.30.31). Auf die Berührung kommt es an. Das zeigt auch die Wiederaufnahme des Themas in Kapitel 6. Mk 6, 55–56 heißt es zusammenfassend:

Wer die Möglichkeit hat, Jesus zu berühren, kann erwarten, von seiner Krankheit und Behinderung geheilt zu werden. Die unreinen Geister, die für die Krankheiten verantwortlich sind, halten die Präsenz des Sohnes Gottes nicht aus. Seine Kraft ist so stark, daß ihnen die Kraft ausgeht, daß sie vor ihm niederfallen müssen. Jesus ist ein Mensch von übernatürlicher, von göttlicher Kraft, ein göttlicher Mensch, wie sich die Forschung zu sagen angewöhnt hat (*theios anthropos* bzw. *anér*).² Wer ihn berührt, wird geheilt.

Die Alte Kirche hat auf dieses Bild vom göttlichen Mann Jesus auf eine doppelte Weise reagiert. Sie hat es zum einen in immer neuen Variationen ausgeschmückt. Sie hat es zum anderen übermalt, vermeintlich gefährliche Bestandteile eliminiert, den Wundertäter Jesus in den Hintergrund treten lassen und statt dessen den Lehrer Jesus in den Vordergrund gerückt. Zu beiden Reaktionen einige Beispiele.

Zur ersten Reaktion: Ausschmücken. Vor allem die volkstümlichen Schriften schätzen den vollmächtigen Wundertäter Jesus. Dabei schrecken sie selbst vor grotesken Übertreibungen nicht zurück. Im zweiten Kapitel des sog. Berichtes des israelitischen Philosophen Thomas über die Kindheit des Herrn bildet der fünfjährige Jesus lebendige Vögel aus bloßem Lehm, ganz so wie einst Gott am Anfang aus Lehm den Menschen gemacht hatte (KThom 2, vgl. Gen 2, 7). Er läßt zwei seiner Spielkameraden durch ein bloßes Wort sterben

(KThom 3–4), einen anderen erweckt er zum Leben (9), seine Lehrer verblüfft er mit dem, was er alles kann, ohne je eine Schule besucht zu haben (6–7).³

Nicht sehr viel anders sieht zuweilen das Bild der Apostel in den Apostelgeschichten aus. Schon in der Apostelgeschichte des Lukas kann Paulus ohne weiteres Tote zum Leben erwecken (Apg 20, 7–12), und der Biß einer Schlange macht ihm nichts aus, so daß die Leute glauben, er sei ein Gott (Apg 28, 3–6). Nach den apokryphen Apostelakten haben die Apostel Macht über die von den Heiden verehrten sog. »Götter«, die in Wirklichkeit Dämonen sind. Johannes spricht ein Gebet, und plötzlich zerfällt der Altar der Artemis in viele Stücke, die Weihgaben und Götterbilder gehen zu Bruch, der halbe Tempel stürzt zusammen, und der Priester der einst großen Göttin kommt um (AJ 41 f.).⁴ Die Christen suchen die Nähe des mächtigen Mannes, so wie einst die blutflüssige Frau die Nähe Jesu suchte. Sie berühren seine Füße, legen sich seine Hände aufs Gesicht und küssen sie, strecken ihre eigenen Hände aus und küssen sie, wenn sie nur seine Kleider berührt haben (AJ 62).

Zur zweiten Reaktion: Zurückdrängen des Wunderhaften. Markus hebt das Wunder der Heilung der blutflüssigen Frau durch bloße Berührung stark hervor. Zugleich rückt er es in ein anderes Licht. In V. 34, der nach verbreiteter und wohl zutreffender Meinung auf ihn selbst zurückgeht (vgl. 10, 52), führt er die Heilung der Frau am Ende auf ihren Glauben zurück. »Dein Glaube hat Dich geheilt«, sagt Jesus. Das aber stimmt bei näherem Hinsehen ja eigentlich gar nicht. Geheilt hat sie nicht ihr Glaube, sondern die Berührung des Mantels. Ausdrücklich vermerkt V. 29, daß die Quelle ihres Blutes in dem Moment versiegte, als sie Jesus berührte, und Markus betont es noch einmal am Ende von Kapitel 6. Warum läßt der Evangelist die Episode dennoch mit dem Verweis auf den Glauben der Frau enden? Es sieht danach aus, als wolle er die Pointe der Geschichte, die ihm so wichtig ist, nicht für sich allein stehen lassen, damit kein falscher Eindruck entsteht. Ohne den Glauben, und das heißt für seine ersten Leser/innen: ohne den Christglauben läßt sich Jesus nicht wirklich verstehen, und auch Heilung bzw. Rettung (*sózesthai*) ist ohne ihn nicht möglich (vgl. Röm 10, 9).

Diese Tendenz im Umgang mit den Wundergeschichten setzt sich später fort. Im

Dr. W. R., geb. 1962, ist Privatdozent für Neues Testament an der Georg-August-Universität Göttingen und Pastor i.E. in Hannover.

Matthäusevangelium (das das Markus-evangelium als Quelle benutzt hat) liest sich die Geschichte von der blutflüssigen Frau so: »Und siehe, eine Frau, die zwölf Jahre Blutfluß hatte, trat von hinten herzu und berührte die Quaste seines Gewandes. Sie sagte nämlich bei sich selbst: Wenn ich nur sein Gewand berühre, werde ich gerettet. Jesus aber wandte sich um, sah sie und sagte: Faß Mut, Tochter, Dein Glaube hat Dich gerettet. Und die Frau wurde von jener Stunde an gerettet.« (9, 20–22).

Das ist nun eine ganz andere Geschichte. Matthäus kürzt die zehn Verse des Markus auf drei. Den Verweis auf die Dynamis, die Kraft, die aus Jesus ausgegangen ist, läßt er aus. Und, besonders wichtig, er verlegt die Heilung an das Ende der Geschichte. Erst nachdem Jesus der Frau das Wort von der Rettung durch den Glauben gesagt hat, ist die Krankheit besiegt. Auf diese Weise erscheint zuletzt auch die Berührung des Gewandes in einem ganz anderen Licht. Die Frau hatte damit gerechnet, daß sie gesund wird, wenn sie nur die Kleidung Jesu anfaßt. Recht besehen, ist es so aber gar nicht gekommen. Vielmehr wird sie gesund in dem Moment, als Jesus zu ihr spricht. Etwas zugespitzt kann man sagen: Das Wort ist es, das gesund macht, nicht die göttliche Kraft, die aus dem Wundertäter strömt.

Beide Reaktionen auf das Bild vom göttlichen Mann Jesus lassen sich in der Geschichte des Christentums immer wieder beobachten. Auf der einen Seite wird die Lehre Jesu betont und die Wundertaten gelten als suspekt. Das Wort ist entscheidend, nicht so sehr die Tat, die notwendig zweideutig bleibt und die deshalb nur zur Beglaubigung des Wortes dienen kann: Der, der so vollmächtig lehrt, zeigt durch seine vollmächtigen Wundertaten, daß seine Lehre tatsächlich wahr ist.

Typisch ist die Reihenfolge, die sich wiederum schon im Matthäusevangelium findet: zuerst die Lehre, dann das Wunder. Mt 10, 7f. sagt Jesus zu den Jüngern: »Geht aber und verkündet, indem Ihr sagt: Die Herrschaft der Himmel ist nahe gekommen. Heilt die Schwachen, weckt die Toten auf, macht die Aussätzigen rein, treibt die Dämonen aus. Umsonst habt Ihr bekommen, umsonst gebt!«

In der Quelle, die Matthäus hier verarbeitet hat, war die Reihenfolge aller Wahrscheinlichkeit nach noch die umgekehrte: zuerst das Wunder, dann die Lehre. Der ursprüngliche Text mag etwa wie folgt gelautet haben: »Heilt die Kranken dort [in diesem Ort, Vf.] und sagt zu ihnen: Zu Euch ist die Herrschaft Gottes nahe gekommen« (Lk 10, 9 Q [=Q 10, 9]).⁵

Die Umkehrung der Reihenfolge von Wundertat und Verkündigung erwies sich als folgenreich für die Geschichte des

Christentums, insbesondere für die Geschichte des neuzeitlichen evangelischen Christentums. Die Wunder treten mehr und mehr in den Hintergrund, sie werden zu Zeichen, die das Wort begleiten und »nur zur Bestätigung des Verkündeten« dienen. Sie werden zum sichtbaren Wort, zum *verbum visibile*.⁶ Besonders prominent ist im letzten Jahr hundert die Position Rudolf Bultmanns gewesen. Für ihn sind die Wunder Jesu zu letztlich irrelevanten Größen geworden. Es handele sich bei ihnen um Mirakel, und was immer an diesen Mirakeln historisch dran sein möge, so gebe es nur ein Wunder, das den Christen unmittelbar angehe, und das sei das Ereignis der Offenbarung von Gottes Gnade und Vergebung gegenüber dem Gottlosen⁷ – ein Ereignis, das für Bultmann existential zu interpretieren ist und das Folgen hat vor allem für das Selbstverständnis des Christen.

Wort, Offenbarung, Existenz, Selbstverständnis – das sind Kategorien, die die Wirkung des Heils, mit dem evangelisches Christentum es zu tun hat, in erster Linie im Selbst-Bewußtsein des Christen verorten. Mit göttlichen (und widergöttlichen) Kräften und Mächten tut sich eine solche Theologie schwer.

Der Protest gegen diese und ähnliche moderne Bestimmungen des Christlichen ließ nicht auf sich warten. Gegenwärtig wird er vor allem von Manfred Josuttis formuliert. Er hat in seinen jüngeren Publikationen⁸ entschlossen Abschied genommen von allen theologischen Konzepten, die keinen Blick haben für die Kraft des Göttlichen, für die Macht des Heiligen, wie Josuttis mit Rudolf Otto⁹ sagt: »Die Seelsorge bildet den Test für das religiöse Fundament jeder theologischen Konzeption. ... Eine religiöse Tätigkeit benötigt religiöse Modelle von Wirklichkeit. Seelsorger/innen dürfen in ihrer Arbeit nicht nur mit innerpsychischen und interpersonellen Faktoren, sondern auch und vor allem mit der Macht des Heiligen rechnen.«¹⁰

Die Macht des Heiligen für die Seelsorge wiederzuentdecken, darum geht es Josuttis. Er unternimmt es, indem er einen der zentralen Begriffe der gegenwärtigen Esoterik ins Zentrum seines Konzeptes rückt: den Begriff der Energie. Damit öffnet sich ihm ein weites Feld schillernder religiöser Phänomene. Und Josuttis scheut sich nicht, allerlei ältere und neuere esoterische Literatur positiv zu rezipieren und für sein Konzept fruchtbar zu machen. So begehen dem Leser u. a. Wilhelm Reichs Orgontherapie, die sog. Bio-Energetik, die Lehre von den Chakren, die Urkraft Qi, selbst die sog. morphogenetischen Felder Rupert Sheldrakes und deren »morphische Resonanz« werden für die Seelsorge frucht-

bar gemacht.¹¹ Der Mensch ist ein Machtfeld. Welche Kräfte auf ihn wirken und wie man mit ihnen umzugehen haben könnte, dafür hat die sog. esoterische Szene nach Auffassung von Josuttis oftmals ein besseres Gespür bewahrt als unsere evangelischen Kirchen. Ausdrücklich zitiert er unseren biblischen Ausgangstext Mk 5, 30 als Beleg dafür, daß nicht nur die esoterische Szene, sondern auch die Bibel Modelle der Kraftübertragung kenne, von denen der heutige kirchliche Dienstweg nichts ahne: Jesus nehme Mk 5, 30 körperlich wahr, »daß seine energetische Ladung angezapft wird.«¹²

Josuttis fordert die Seelsorge auf, von der Esoterik zu lernen, um durch die fremden Phänomene verdrängte Elemente der christlichen Überlieferung neu zu entdecken. Damit setzt er sich dem Vorwurf aus, einem synkretistischen Konzept das Wort zu reden. Versteht man unter »Synkretismus« im landläufigen Sinne¹³ die Vermischung verschiedener theologischer Lehrgehalte oder die Verschmelzung verschiedener religiöser Traditionen, liegt der synkretistische Charakter des Konzeptes auf der Hand.¹⁴ Damit ist es allerdings nicht zwangsläufig als untauglich erwiesen (und das Problem der Abgrenzung zwischen Christentum und Esoterik auf elegante Weise gelöst). Denn es steht die Frage im Raum, ob denn solcher »Synkretismus« nicht typisch für das Christentum und prinzipiell zu begrüßen ist: Ist die in der Kirchengeschichte immer wieder nötig gewordene »Übersetzung« des christlichen Wesens in neue Sprachen, Zeiten und Welten etwas anderes als »Synkretismus«? Falk Wagner hat das mit deutlichen Worten bestritten: Tatsächlich biete das Christentum das größte Beispiel synkretistischer Assimilationskraft, und darin bestehe nicht etwa eine Schwäche, sondern »die einzigartige Kraft des Christentums.«¹⁵

So viel zur Skizze der Problemlage. Nun zum Versuch, einige Aspekte einer Antwort auf die Titelfrage zu formulieren: **Was sollen wir vom Neuen Testament her sagen zum Problem des Verhältnisses von Christentum und gegenwärtiger Esoterik?**

Lassen Sie mich vier Thesen formulieren: **1.** Versteht man unter Synkretismus im üblichen Sinne die Verschmelzung verschiedener religiöser Traditionen, dann steht bei nüchterner Betrachtung außer Frage, daß das Christentum eine synkretistische Religion ist.

Streiten mag man, von welchem Zeitpunkt an es diese Bezeichnung verdient. Trifft das schon für die neutestamentliche Zeit zu? Ich denke, Adolf von Harnacks alte These dürfte nach wie vor Gültigkeit haben: Die Anfänge des Christentums (um

den üblichen, für die Anfänge freilich anachronistischen Begriff zu verwenden) unter den Jüngern Jesu und in den Gemeinden der Christgläubigen aus den Juden sind noch nicht synkretistisch zu nennen. Hier bewegt man sich auf einem durch und durch jüdischen Fundament.¹⁶ Anders wird es in dem Moment (bzw. an den Orten), als die Christgläubigen aus den Heiden die dominierende Größe werden und man die zentralen Aussagen in einer Sprache formuliert, die sie verstehen. Harnack: auf »heidenchristlichem Boden« war das Christentum synkretistisch »von Anfang an«, eine Entwicklung, die im dritten Jahrhundert zu einem ersten Abschluß kommt: »um die Mitte des 3. Jahrhunderts ... war die neue Religion fertig als die synkretische [sic] Religion par excellence, und dabei doch exklusiv.«¹⁷

2. Das Neue Testament kennt viele der Phänomene, für die sich die heutige Esoterik interessiert.

2.1. Das Neue Testament weiß von Kräften, die den Menschen ergreifen, die ihn transformieren, ihn schützen oder schädigen können. Mit dem modischen Wort mag man sie durchaus »Energien« nennen, und es ist m.E. exegetisch nicht falsch, wenn Josuttis mit Bezug auf Mk 5, 30 von einer »energetischen Ladung« spricht und hier einen biblischen Beleg für sein Anliegen findet.¹⁸ Weitere Beispiele für solche Kräfte und Kraftfelder:

Für Paulus ist das Evangelium eine Kraft, eine Dynamis Gottes, die zum Heil führt, Röm 1, 16. Damit meint Paulus nicht einen innerpsychischen Vorgang, etwa in dem Sinne, daß die Verkündigung des Evangeliums, daß das »Wort« zu einem neuen, christlichen Selbstverständnis führt. Sondern er meint damit eine wirkliche Kraft, eine Macht, eine Energie, von der die Christgläubigen ergriffen werden.

Ähnlich steht es mit der Wendung »in Christus Sein«, die der Apostel gern und oft verwendet (z. B. 2 Kor 5, 17). In Christus Sein, das heißt zunächst so viel wie heute »Christ sein«, aber es heißt sehr viel mehr als das. In Christus, das ist bei Paulus eine Art Raum, in den man hineingezogen wird. Eine Macht, ein Kraftfeld. Ein Kraftfeld, in dem eine besondere Energie fließt. Eine Energie, die die Christgläubigen verwandelt, die sie am Geschick Jesu teilhaben läßt, die sie zu neuen Geschöpfen macht.

2.2. Es steht außer Frage, daß Jesus sich gewisser Techniken bediente, die ihn in die Nähe eines antiken Magiers rückten. Bernd Kollmann resümiert: »Von der Dämonologie, dem Erscheinungsbild und der Wirkungsgeschichte her ist Jesus im weite-

ren Sinne dem religionsgeschichtlichen Typus des Magiers oder Theios Aner zuzuordnen. ... In Kontrast zu wissenschaftlicher Medizin teilte Jesus mit der Magie das dämonistische Weltbild der Antike, führte Krankheit im wesentlichen auf das schädigende Wirken der ... bösen Geister zurück und verfügte über spezielle Kenntnisse und Befähigungen auf dem Gebiet der Dämonenaustreibung. Das Erscheinungsbild Jesu deckt sich in hohem Maße mit dem griechischer Magier oder Schamanen. ... [S]eine Wirkungsgeschichte [ist] mit der umstrittener antiker Magier über weite Strecken deckungsgleich.«¹⁹

2.3. Das Neue Testament kennt allerlei Phänomene der Ekstase. Es begreift sie als Wirkungen des Geistes Gottes, dessen Kraft auf die Christgläubigen einwirkt.²⁰ Prominentestes Beispiel ist die Zungenrede, wie die Gemeinde in Korinth sie praktiziert und aufs höchste geschätzt hat, 1 Kor 14. Diese Zungenrede bringen die korinthischen Christgläubigen (nach ihrem Verständnis)²¹ nicht willentlich hervor. Sondern es ist Gottes Geist, der sie entstehen läßt. Gottes Geist wirkt unmittelbar ein auf die Gemeinde. Seine Kraft zieht sie in seinen Bann und bringt ihre Sinne durcheinander.

2.4. Es gibt im Neuen Testament »Esoterik« im strengen Sinne, d. i. ein nicht allen Menschen bzw. nicht allen Christgläubigen zugängliches Wissen.

Das eindrucksvollste Beispiel findet sich in 1 Kor 2, 6–3, 4, wo der Apostel ganz unbefangen von Vollkommenen in der christgläubigen Gemeinde spricht. Es gibt geistliche Menschen, griechisch: Pneumatiker, eine Art obere Klasse, die mit dem Geist Gottes unmittelbar in Kontakt steht. Und es gibt fleischliche Menschen, griechisch: Sarkiker (bzw. Sarkiner, 3, 1),²² eine Art untere Klasse. Zwar haben nach Paulus alle Christgläubigen in der Taufe den Geist, das Pneuma, empfangen und sind insofern prinzipiell »Pneumatiker«. Aber sie sind es offenbar nicht zwangsläufig, nicht automatisch. Das Wesen des echten Pneumatikers zeigt sich in seiner Praxis, und da mangelt es den Korinthern, wie ihre Streitereien untereinander zeigen (1, 10 ff.; 3, 4 ff.).

Paulus verfolgt mit dieser für ihn ungewöhnlichen Differenzierung eine argumentationsstrategische Absicht, und ein gewisser ironischer Ton gegenüber den ach so »pneumatischen« Korinthern scheint zuweilen nicht zu fehlen. Davon unbeschadet ist festzuhalten: Der Apostel macht hier deutliche Unterschiede, es gibt solche und solche unter den Christgläubigen. Es gibt die Vollkommenen, mit denen man über die Tiefen der Weisheit sprechen

kann. Und es gibt die, mit denen man das noch nicht kann. Zwei Klassen, Pneumatiker und Sarkiker (bzw. Psychiker), grundsätzlich nicht anders als später bei den Gnostikern und vielen anderen religiösen Gruppierungen bis hin zu allerlei Spielarten der modernen Esoterik.

3. Typisch für das Neue Testament ist, daß es die skizzierten Phänomene – Kräfte (»Energien«), Magie, Geistwirkungen, Ekstase, »Esoterik« – kennt und ernst nimmt. Und daß es sie zugleich relativiert.

Für Markus ist der Wundertäter, der göttliche Mann Jesus wichtig. Ohne seine Wunder und all das, was zu ihnen gehört, kann man ihn nicht verstehen. Aber Markus bleibt nicht bei dem Wundertäter stehen. Sondern er setzt ihn in Beziehung zu dem Gekreuzigten, der ein und derselbe ist (z. B. Mk 8, 22–33).²³ Der Wundermann wird getötet. Damit ist das Phänomen ernst genommen und zugleich stark relativiert.

Ähnlich bei Paulus: Er schätzt die Zungenrede ebenso wie die Korinther. Ja, er selbst redet mehr in Zungen als sie alle (1 Kor 14, 18). Und dennoch will er in der Gemeinde lieber fünf klar verständliche Worte sprechen als tausend in Zungen (V. 19). Denn die Zungenrede ist unverständlich, niemand hat etwas von ihr. Und die Außenstehenden, die zur Versammlung der Christgläubigen womöglich hinzukommen, werden denken, sie seien verrückt, wenn sie die irren Geräusche hören (V. 23). Wenn also schon Zungenrede, dann nur in Maßen und bitte mit Übersetzung (V. 27–28). Auch hier wird das Phänomen ernst genommen und zugleich relativiert.

Analog steht es um die »esoterische« Rede des Paulus in 1 Kor 2. Der Apostel weiß um die Unterschiede in der christgläubigen Gemeinde, um die Differenz zwischen den »Vollkommenen« und den »Sarkikern« (bzw. »Psychikern«). Aber er kann im Dienste des Gemeindeaufbaus auch ganz anders sprechen, und er tut es zu meist (etwa 1 Kor 12, 4 usw.).

4. Sucht man im Neuen Testament nach Kriterien zur »Unterscheidung der Geister« (1 Kor 12, 10), stößt man vor allem auf zwei. Das erste formuliert Paulus ausdrücklich: »Keiner, der im Geist Gottes redet, sagt: »Verflucht sei Jesus« (1 Kor 12, 3). Das zweite unterscheidet nach gemeinfrühchristlicher Auffassung die Wirkung der Dämonen und »unreinen Geister« von der Wirkung des heiligen Geistes: »[A]lles, was dem Menschen schadet, kann nicht Wirkung des Geistes [Gottes, Vf.] sein.«²⁴

Die Phänomene sind zweideutig, heute wie in neutestamentlicher Zeit. Nicht jeder,

der in Ekstase spricht, spricht im Geist Gottes. Nicht jeder, der heilt, heilt im Geist Gottes. Jesus nahm für sich in Anspruch, die Dämonen in der Kraft Gottes auszutreiben – und er wurde mit dem Vorwurf konfrontiert, er treibe sie in Wirklichkeit in der Kraft des Teufels aus (Mk 3, 22; Lk 11, 14–23). Die Unterscheidung der Geister und der Kräfte ist ein ausgesprochen schwieriges Unterfangen. Denn es gibt kein »objektiv aufweisbares Symptom, durch welches eine Geistesoffenbarung [des Geistes Gottes, Vf.] als solches [sic] unwidersprechlich erwiesen wird«. ²⁵

Eine Kombination der beiden oben genannten Kriterien könnte m. E. eine Richtschnur sein bei der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Spielarten der modernen Esoterik.

a) »Keiner, der im Geist Gottes redet, sagt: ›Verflucht sei Jesus!‹ – das könnte heißen: Anti-christliche oder dezidiert unchristliche Konzepte und Praktiken sind nachdrücklich abzulehnen. Hier ist ein fremder Geist am Werk, was immer Christen und Christinnen an diesen Konzepten womöglich anziehend finden.

b) ›Alles, was dem Menschen schadet, kann nicht Wirkung des Geistes Gottes sein‹ – das könnte heißen: Wer die Menschen ausnutzt, auf ihr Geld aus ist, wer sie herausreißt aus ihren sozialen Kontexten (und einen Ausstieg aus der Gruppe so gut wie unmöglich macht), wer kranke, psychisch gestörte Menschen hervorbringt, sie aus der Bahn wirft, der hat mit dem Geist Gottes nichts zu tun, was immer er (bzw. sie) für sich in Anspruch nehmen möge.

Zwischen diesen beiden negativen Kriterien (vor deren Umkehr gewarnt sei) liegt die Zone, in der eine Verständigung des Christentums mit der sog. Esoterik bzw. ein Dialog des Christentums mit der Esoterik ²⁶ m. E. nicht unmöglich und nicht von vornherein abzuweisen ist.

Anmerkungen:

Überarbeitet und um Anmerkungen ergänzter Vortrag vor der Jahresversammlung der Weltanschauungsbeauftragten der ev.-luth. Landeskirche Hannovers am 23.1.02 in Hannover. Dank an Frau Pn. Gisela Hessenauer und das Auditorium für viele Anregungen!

- 1 Plutarch, Pyrrhus 3, 7–9. Ebenso Plinius, Hist. Nat. 7, 20; vgl. 28, 34.
- 2 Dazu z. B. B. Kollmann, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, FRLANT 170, Göttingen 1996, 58f. (und passim).
- 3 G. Schneider (Hg.), Apokryphe Kindheitsevangelien. Evangelia infantiae apocrypha, FC 18, Freiburg 1995, 147–171.
- 4 E. Junod/J.-D. Kaestli (Hg.), Acta Johannis, CChrSA 1–2, Turnhout 1983. Dt. Übersetzung bei W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentli-

che Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. II, Tübingen ⁵1989, 138–193.

- 5 Zur Logienquelle und der Rekonstruktion des Textes s. z. B. J.M. Robinson (Hg.), The critical edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas, Minneapolis/Leuven 2000, 174f.
- 6 G. Friedrich, Art. *kérux* usw., ThWNT III 682–717: 713. Zur Entwicklung: Kollmann (s. Anm. 2), insbes. 13–16.
- 7 R. Bultmann, Zur Frage des Wunders, in: ders., Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen 1933 und Nachdrucke, 214–228.
- 8 S, v. a. M. Josuttis, Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000.
- 9 R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München (¹1917, Neuausgabe) 1963.
- 10 Josuttis (s. Anm. 8), 9.
- 11 Ebd. 47–56.38f. (und passim).
- 12 Ebd. 56.
- 13 Anders bei Plutarch, der der erste ist, der das Wort verwendet (Moralia 490B). Synkretismus (*sykretismós*) heißt nach ihm ein Verhalten, das die kretischen Stämme praktizieren, wenn sie von außen angegriffen werden: Sie schließen sich gegen den Feind zusammen, auch wenn sie sich tatsächlich ganz uneins sind. Versteht man den Begriff heute so, dann wäre das Christentum in dem Moment ›synkretistisch‹, wo es seine internen Lehrstreitigkeiten zurückstellt und in Abgrenzung gegen andere Religionen zusammenrückt. Oder, noch weitergehend, wo es mit anderen Religionen friedlich tolerant zusammenlebt und deren Anderssein anerkennt (in diesem Sinne F. Wagner, ›Nämlich zu Haus ist der Geist nicht im Anfang‹. Systematisch-theologische Erwägungen zum Synkretismus, NZSTh 36, 1994, 237–267).
- 14 Zu den großen Schwierigkeiten, einen religionswissenschaftlich präzisen Synkretismus-Begriff zu formulieren, s. v. a. U. Berner, Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes, Göttinger Orientforschungen. Reihe Grundlagen und Ergebnisse 2, Wiesbaden 1982. Weitere Lit. bei Wagner (s. Anm. 13), 240 Anm. 9.
- 15 Wagner (s. Anm. 13), 247 (mit W. Pannenberg).
- 16 A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig ⁴1924 (und Nachdrucke), 38.
- 17 Ebd. 326.327.
- 18 S. o. (Anm. 12).
- 19 Kollmann (s. Anm. 2), 313f.
- 20 Vgl. H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie, Göttingen [¹1888] ³1909.
- 21 Anders die Beurteilung durch Paulus, 1 Kor 14, 27f.
- 22 Bzw. von ›seelischen Menschen‹ (Psychikern, 2, 14) – ich lasse die Frage offen, ob Paulus auch damit u. U. die Korinther meint.
- 23 Das ist der Kern des sog. ›Messiasgeheimnisses‹ bei Markus. Dazu z. B. R. Weber, Christologie und ›Messiasgeheimnis‹. Ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus, EvTh 43, 1983, 108–125.
- 24 Gunkel (s. Anm. 20), 39.
- 25 Ebd. 42.
- 26 Etwa im Sinne von Josuttis (s. Anm. 8) – auch wenn sein Konzept mir persönlich z.T. viel zu weit geht. ■