

<sup>1</sup> Einen guten Einblick in die Denkweise dieser Schule und ihre Beziehung zum Christentum vermittelt H. Waldenfels, *Absolute Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum* (Freiburg i. Br. 1976).

<sup>2</sup> Ein Einzelbericht findet sich in: *A Zen-Christian Pilgrimage. The Fruits of Ten Annual Colloquia in Japan, 1967–1976. The Zen-Christian Colloquium* (Tokio 1981).

<sup>3</sup> Berichte darüber finden sich in *Japan Missionary Bulletin* 34 (1980) 158–177 und in *The Eastern Buddhist* 13 (1980) 141–150.

### Bibliographie

Hingewiesen sei vor allem auf die Werke von Joseph J. Spae; deren neuestes ist: *Buddhist-Christian Empathy* (Oriens Institute for Religious Research, Tokio 1980).

Heinrich Dumoulin, *Christianity meets Buddhism* (Open Court, LaSalle, Illinois 1974) = *Begegnung mit dem Buddhismus* (Freiburg i. Br. 1978).

*Japanese Religions* 10 (1970/4) mit Aufsätzen von Yukio Irie, Jan Swyngedouw, Notto R. Thelle, Jan van Bragt.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

### JAN VAN BRAGT

1928 in Flandern, Belgien, geboren. 1946 Eintritt in die Kongregation der Missionare von Scheut. 1952 Priesterweihe. Danach Fortsetzung des Philosophiestudiums am Löwenener Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. Lehrtätigkeit an verschiedenen Seminarier der Scheuter Kongregation. 1961 Promotion zum Doktor der Philosophie und Übersiedlung nach Japan. 1965–1967 Research Fellow an der Universität Kyoto: Studium des Buddhismus und der japanischen Geistesgeschichte. Seit 1976 Direktor des Nanzan-Instituts für Religion und Kultur an der Nanzan-Universität in Nagoya. Hauptveröffentlichungen im Dienste des Dialogs: *Notulae on Emptiness and Dialogue: Japanese Religions* 4 (1966) 50–78; *Nishitani on Japanese Religiosity: Joseph Spae, Japanese Religiosity* (Oriens Institute for Religious Research, Tokio 1970) 271–284; *Interfaith Dialogue in Japan: Japan Missionary Bulletin* 30 (1976) 583–594; *Tangenten an einem vollkommenen Kreis?: Günter Stachel* (Hg.), *Munen Musô. Ungegenständliche Meditation* (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978) 378–396; *The Interfaith Dialogue and Philosophy: Japanese Religions* 10 (1979) 27–45; *East-West Spiritual Exchange. A Report on a Project: Japan Missionary Bulletin* 34 (1980) 158–177. Anschrift: Nanzan Institute for Religion and Culture, 18 Yamazato-cho, Showa-ku, 466 Nagoya, Japan.

Richard Bergeron

## Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen

Im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte erlebte die westliche Zivilisation ein Aufblühen zahlreicher religiöser Phänomene, in denen die Merkmale einer neuen, am Rande des traditionellen Christentums stehenden Form von Religiosität erkennbar sind. Diese Phänomene nehmen unter sich äußerst unterschiedliche Gestalten an, von strengster Askese angefangen über alle möglichen Formen von Hexenwahn, Geisterkult, Okkultismus, Parapsychologie, verwestlichem Orientalismus bis hin zu freizügigstem Hedonismus. Wissenschaftsgläubigkeit, Religion und Magie gehen hier eine noch nie dagewesene Verbindung ein. Gehirnwäsche, Ausbeutung und Machtwille laufen neben echter Bekehrung und wahrer geistlicher Erfahrung einher. Es ist schwierig, in diesem noch wenig erforschten und

höchst undurchdringlichen Dschungel das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, das wirklich Neue von bloß wiederauflebendem Alten, die Bezeugung einer neuen Art Religiosität von dem, was lediglich als Syndrom einer Rückbildung des religiösen Bewußtseins bis hinunter in die zweifelhaftesten atavistischen Schichten bezeichnet werden kann. Stehen wir vor einem Erwachen zu Gott, einer Mißgeburt von Religion oder einem Glaubensersatz?

All dies sind Fragen, die das Phänomen der neuen Religionen dem Theologen stellt. Jedes theologische Bedenken dieser Erscheinung hat drei Voraussetzungen: eine gute Kenntnis des Bereichs, eine angemessene Untersuchungsmethode und ein Gespür für die fundamentalen Einsätze.

### I. Die neuen Religionen

Aufgrund eines langen Studiums auf diesem Gebiet können wir sagen, daß sich die neuen Religionen unter zwei große geistliche Familien gruppieren, von denen jede sowohl im doktrinalen und ethischen als auch im mystisch-spirituellen Bereich ihre Eigentümlichkeit besitzt. Diese Familien haben sich gleichlaufend entwickelt; die

von ihnen an den Tag gelegte gegenseitige Feindseligkeit läßt jedoch auf tiefe Meinungsverschiedenheiten schließen.

Die Gruppen der *ersten Familie* schöpfen ihre Gedankenwelt und ihr ethisches System aus dem alten jüdisch-christlichen Mutterboden selbst. Sie erachten die Bibel als erste Quelle ihres Selbstverständnisses, interpretieren sie aber im Licht einer darauffolgenden «Offenbarung» oder von besonderen Grundsätzen aus, an deren erster Stelle der Fundamentalismus und der Konkordismus stehen. Diese Gruppen eschatologischer, ja sogar chiliastischer Tendenz erheben den Anspruch, unmittelbar von der Urkirche abzustammen, wobei sie die gesamte dazwischenliegende Geschichte mit einem Satz überspringen. Sie stellen sich dar als die Kirche der Reinen, führen die entschlossene Sprache der Bekehrten und protestieren mit glühendem Ernst gegen die laxen Tendenzen der Gesellschaft und die Kompromisse der etablierten Kirchen. Sie verkünden eine dualistische Weltanschauung, bekennen eine radikale Trennung von Schöpfungs- und Gnadenordnung und erklären, die erfahrbare Welt und das Reich Gottes hätten absolut nichts miteinander zu tun.

Alle diese Gemeinschaften jüdisch-christlicher Inspiration, seien sie nun eschatologisch oder chiliastisch, evangelisch oder neo-evangelisch, pfingstlerisch oder neupfingstlerisch, biblisch oder synkretistisch, können im Troeltschschen Sinne des Wortes<sup>1</sup> als «Sekten» bezeichnet werden. Wir befassen uns hier nicht mit diesen sehr zahlreichen Gruppen.

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich nur mit denen der *zweiten geistlichen Familie*. Diese Gruppen holen sich ihre Grundsymbole und Ursprungsideen nicht aus dem traditionellen jüdisch-christlichen Gedankenstrom, sondern aus der westlichen esoterischen Überlieferung, aus der orientalischen Mystik, den antiken Religionen (druidische, ägyptische, atlantäische und amerikanisch-indianische Religionen), aus der Parapsychologie, der humanistischen Psychologie und der Wissenschaft (oder *science-fiction*). Sie erscheinen uns meistens als synkretistische Amalgame oder Anhäufungen von Elementen aus unterschiedlichsten religiösen, philosophischen und geistlichen Traditionen. Sie können sehr verschiedene Namen führen: Orden, Kirche, Gesellschaft, Zentrale, Akademie, Bewegung, Institut, Verein, Bruderschaft, Bund, Kreis, Stiftung, Tempel, Gruppe.

Diese verschiedenen Benennungen können leicht Sand in die Augen streuen und das wahre Wesen dieser Gruppierungen verhüllen. Unter ihren buntscheckigen Verkleidungen stellen sie alle die eine und selbe spirituelle Haltung dar, führen eine gemeinsame Weltanschauung mit sich und verkörpern einen spezifischen Typ von Religiosität – und dies trotz der zahllosen Unterschiede in den vorgebrachten Lehren und der Vielfalt der angewandten Techniken.

Es sind monistische Gruppen. Sie bieten eine Sicht der Welt, in der die Mannigfaltigkeit der Wesen nichts anderes ist als die trügerische Erscheinung der absoluten metaphysischen Einheit. Alles ist eins. Die Welt wird zum Einen an ihrer göttlichen Quelle. Es besteht nicht die geringste Unterscheidung zwischen der Welt und ihrer Ursache. Die Welt kommt durch Emanation zur Verwirklichung. Die Emanation ist als Involution verstanden, als ein Abstieg, ein Fall des göttlichen Geistes in die Materie – das Geheimnis der Inkarnation. Der geistliche Weg des Menschen ist der Vollzug des umgekehrten Vorgangs, Evolution, Wiederaufstieg oder Erhebung des Geistes genannt – das Geheimnis der Himmelfahrt. In der Zwischenzeit bleibt der Geist in der Welt der Illusion (*maya*) gefangen und an die Materie genagelt – das Geheimnis des Kreuzes. Der göttliche Geist ist an eine entartende Zeitlichkeit gekettet – zyklische Zeit, in sich geschlossener Kreis, ewige Wiederkehr, unaufhörlicher Neubeginn. Daher die allgemein angenommene Lehre vom Karma und der Reinkarnation.

Der Mensch kann sich vom karmischen Schicksal und dem Rad des Samsara nur dadurch losreißen, daß er sich einer höheren, spirituellen Energie verbindet. Sie heißt «universal», «spirituell», «göttlich», «christisch», «bewußtseinshaft», «mental» oder «kosmisch». Die wesenhafte Einheit des Universums macht die Gegensätzlichkeiten zunichte und verschlingt die Antithesen. Der geistliche Weg führt hin zur Quelle des Lebens, zur göttlichen Energie. Sein tiefster Sinn ist es also, den Menschen zur Harmonie mit sich selbst und mit dem gesamten All zu erheben, zur absoluten Selbstbeherrschung, dem Prinzip der inneren Freiheit.

Dem inneren Leben, dem geistlichen Erwachen und der Erforschung des Seelenlebens und des Bewußtseins gilt der Vorrang. Der Schüler wird eingeladen zu meditieren, in das Heiligtum seines Inneren einzukehren und seelisch-geistli-

che Erfahrungen zu machen, um sich selbst kennenzulernen. Sich kennen heißt Gott kennen und den Kosmos. In dieser religiösen Welt spricht man nicht von Ethik, sondern von Mystik, nicht von Glaube, sondern von Wissen, nicht von Eschatologie, sondern von Protologie, nicht von Entscheidung, sondern von Erfahrung, nicht von Einsatz, sondern von Erleuchtung, von Unwissenheit, nicht vom Bösen. Man spricht eine esoterische und symbolhafte Sprache; man legt dem Weiblichen und der Entwicklung psychischer, schamanischer und heilpraktischer Mächte eine besondere Bedeutung bei; man setzt schließlich allgemein das Dasein einer Unmenge überirdischer, spiritueller Wesen voraus, die den Weltraum bevölkern und den Menschen von der Gottheit trennen.

Alles wird zu einer Angelegenheit des Bewußtseins. Die heutige Gesellschaft hält den Menschen auf einem sehr niedrigen Bewußtseinsniveau gefangen. Die Befreiung der verborgenen Energien und der eingeschlaferten Möglichkeiten geschieht über die Bewußtseinsenergie. Die Ausweitung des Bewußtseins macht den unmittelbaren Kontakt mit der göttlichen Energie möglich. Das Ziel des vorgeschlagenen Weges ist der Zugang zum göttlichen Bewußtsein. Dieses wird dann als «kosmisch», «supranormal», «christisch», «überragend», «buddhistisch», «transzendental» bezeichnet. Die Erfahrung dieser Bewußtseinszustände bildet einen wesentlichen Zug, eine Grundeigenschaft und vielleicht die spezifische Eigentümlichkeit der neuen Religiosität.

Zur Erfahrung des kosmischen Bewußtseins gelangt man mit Hilfe gewisser entweder von den östlichen Religionen oder den westlichen Psychotherapien oder den primitiveren Riten oder schließlich den Geheimwissenschaften inspirierten Techniken. Meditationsweisen, Atemtechniken, Joga, Körperstellungen, Fastenpraktiken, Mantras, Mandalas, besondere Ernährungsmethoden, Gesänge, Tänze, Kampfsport usw. – alles ebenso viele Weisen, die geübt werden, damit der Schüler zum Über-Bewußtsein und zu beseligenden Zuständen erhoben werde, die die bezeichnenden Namen «Erleuchtung», «Ekstase», «Enstase», «Peak experience», «Satori», «Nirwana», «Klarheit» führen.

In dieser beseligenden Erfahrung des Bewußtseins entfaltet sich die wahre Erkenntnis. Sie allein ist heilschaffend, nicht der Glaube. Sie ist aber kein wissenschaftliches, philosophisches

oder theologisches Wissen. Sie ist nicht die Frucht vernünftiger Überlegung oder wissenschaftlicher Berechnung. Sie ist eine Erfahrung jener Vereinigung, in der sich das erkennende Subjekt dem erkannten Objekt eint. In dieser Vereinigung vollendet sich die Verwandlung der Welt im Selbst und die Verschmelzung mit dem Göttlichen. Die Erkenntnis ist der Weg zum Heil und führt die verschiedensten Namen: «christliche Wissenschaft», «geistliche Wissenschaft», «göttliche Wissenschaft», «religiöse Wissenschaft», «kosmische Wissenschaft», «Wissenschaft des schöpferischen Intellekts», «mentale Wissenschaft», «spirituelle Psycho-Synthese», «Theosophie», «Anthroposophie», «Astrosophie», «ursprüngliche Erkenntnis», «Tradition», «Pansophie».

Von den Gruppen dieser zweiten spirituellen Familie seien als Beispiele genannt: Die weiße universale Bruderschaft, die theosophische Gesellschaft, die anthroposophische Gesellschaft, die Rosenkreuzergemeinschaft, der «Alte mystische Orden vom Rosenkreuz» AMORC, das Institut für angewandte Metaphysik, Eckankar, die internationale gnostische Gesellschaft, die Mission vom göttlichen Licht, die internationale Gesellschaft für das Bewußtsein Krishnas, Dharmadatu, die Zentrale Sri Chimnoy, Subud, die Geliebten des Meher Baba, die Mental-Wissenschaft, die Kirche der Wissenschaftslehre, die universale und triumphierende Kirche, Mahikari, der Aumismus, die Stiftung 3 HO usw. usw.

Alle diese Gruppen erheben den Anspruch, am Abend eines bösen Zeitalters und in der Morgendämmerung einer anbrechenden Ära zu stehen. Zu Ende ist die Zeit der Finsternis, das Kali Yuga, das Zeitalter des Fisches, die Kirche Petri, die Kirche Christi. Es komme das goldene Zeitalter, die Parusie, die Ära des Wassermanns, der volle Tag der Apokalypse, die geistliche Kirche des Johannes, die unsichtbare Kirche des Heiligen Geistes, das tausendjährige Reich. Alle diese neuen religiösen Gruppen geben sich als die Mittler der neuen Ära aus. Ihre Anhänger sind «Verwandler» (*mutants*), gleichsam Katalysatoren. Sie sind zum höheren Bewußtsein gelangt und können als Entwicklungskräfte wirken. Sie bilden den kleinen Rest der Vollkommenen, die am großen alchemistischen Werk der psychischen Mutation arbeiten.

Die neuen Religionen zeigen durch ihre allgemeinen Züge und den Typ ihrer Religiosität überraschende Ähnlichkeiten mit dem antiken

Gnostizismus. Wir formulieren folgende Hypothesen: Das Phänomen der neuen Religionen bedeutet ein Wiederaufleben der immerwährenden Gnosis in unserer heutigen Welt, wobei hier unter Gnosis nicht eine christliche Häresie verstanden wird, sondern eine besondere und eigenständige Erscheinung in der Geschichte der Religionen<sup>2</sup>. Als Religionstyp ist die Gnosis ein Weg innerer Erfahrung, darin sich der Mensch in seiner letzten Wahrheit wieder in den Griff bekommt (bekommen will), sich erneut seiner Ursprünge erinnert und seiner eigentlich göttlichen Natur bewußt wird. Das Eigentümliche der Gnosis ist die Erkenntnis des in der Welt der Erscheinungen gefangenen transzendentalen und göttlichen Ichs. Die charakteristischen Nebenerscheinungen der Gnosis – Dualismus, Esoterismus, Atemporalismus, Antinomismus, Lehre von der Wiedergeburt und den höheren Wesen usw. – lagern sich alle um diese Eigentümlichkeiten herum. Sie werden von ihr beherrscht und gefordert.

## II. Die Methode der dynamischen Typologie

Wenn es sich bei der Gnosis um einen besonderen religiösen Typ handelt, wenn sie als ein eigentümliches Phänomen in der Geschichte der Religionen in Erscheinung tritt, dann muß ihr auch ein eigenes theologisches Bedenken gelten, das ihr wahres Wesen und ihren ursprünglichen Stand innerhalb des Religiösen im allgemeinen achtet. Die Begegnung des christlichen Denkens mit der Gnosis ist ein Einzelfall in der Konfrontation des Christentums mit den anderen Religionen. Die neuen gnostischen Gruppen selbst beanspruchen ein Sonderstatut in der Geschichte der Religionen an der Seite der etablierten Religionen. Oft lehnen sie die Bezeichnung Religion ab; sie betrachten sich vielmehr als das Innerste der Religion, besser noch, als *die* ursprüngliche und zeitlose, universale Religion, von der die etablierten Religionen nur die mehr oder weniger verfallenen äußeren Erscheinungen sind.

Die neuen gnostischen Gruppen verbreiten unter dem Deckmantel der Offenheit und der Toleranz einen universalistischen Anspruch. Sie fühlen sich im Besitz einer für alle gültigen Wahrheit. Sie sind sich dessen bewußt, allgemeingültige Wege zur Befreiung zu sein, wobei diese freilich den Vollkommenen, das heißt jenen, die in der gegenwärtigen Wiedergeburt die nötigen Eigenschaften mitbringen, vorbehalten

bleiben. Jede Gruppe – oder jede Person – aber, die davon überzeugt ist, im Besitz einer Wahrheit von universaler Bedeutung zu sein, verwirft einschlußweise jeden entgegenstehenden Anspruch. In der Denkkordnung zieht jede Bejahung *ipso facto* die Verneinung der gegensätzlichen Bejahung nach sich.

Absolut abgelehnt wird die im evangelischen Christentum geübte «biblizistische» Methode (*biblia locuta est, causa finita est*), aber auch die in der katholischen Kirche oft in den Vordergrund gestellte «dogmatistische» Methode (*Roma locuta est, causa finita est*). Teilweise abgelehnt und teilweise angenommen wird die sogenannte «humanistische» Methode. Das Kriterium für Annahme oder Ablehnung ist nicht mehr die Bibel oder das Dogma, sondern die Vernunftgemäßheit.

Wir freilich, wir glauben, daß man die Ablehnung als die dialektische Einheit von Ablehnung und Annahme verstehen muß. Totale Ablehnung und totale Annahme in einer und derselben dialektischen Bewegung. Wie soll man so etwas verstehen?

Wir wissen, daß die ehemaligen und modernen gnostischen Systeme einerseits ein eigentümliches Gefüge aller gemeinhin dem religiösen Bereich im allgemeinen zugehörenden Elemente darstellen und daß andererseits diese Elemente Gegensätzlichkeiten innerhalb der gesamten Gnosis selber sind. Nicht die einzeln herausgelösten Elemente sind gnostisch; sie gehören ja dem universalen religiösen Erbe an. Sondern das System, in welchem sie miteinander kombiniert und zur Synthese gebracht werden, ist gnostisch. Das Vorhandensein von religiösen Elementen, die man mit dem Christentum gemein hat (Ethik, Mystik, Heil, Beziehung zu Gott, Offenbarung usw.), rechtfertigt eine totale Annahme; und das System, das diese Elemente im Schmelztiegel gnostischer Intuition verwandelt, gebietet die totale Ablehnung.

Auf diese Weise findet der eine analytische Methode der dynamischen Typologie tragende Grundsatz von der dialektischen Einheit der Ablehnung und der Annahme seine Berechtigung. Diese eher auf Polarität als auf Widerspruchlichkeit gegründete Methode scheint uns geeignet, die christliche Einsicht in die gegenwärtigen gnostischen Gruppen zu befruchten<sup>3</sup>.

Der typologische Zugang geht über das Niveau der doktrinalen Aussagen hinaus und erreicht die Ebene der Grundsätze und der durch

sie gesteuerten und begünstigten religiösen Erfahrung. Die Doktrin ist brüchig, die Grundsätze bleiben. Sie sind es, die die Gestaltung eines religiösen Typs bestimmen. Der Typ ist ein theoretisches, abstraktes Modell einer realen Gegebenheit, das man benötigt, um eine andere, als analog präsumierte Wirklichkeit zu erfassen. Der Typ existiert nirgends in der raumzeitlichen Welt. Was existiert, ist eine in einem selben konkreten Exemplar wesende Mischung von Typen. Jede gnostische Gruppe ist eine originelle Verkörperung des gnostischen Typs. Die Typen stehen Seite an Seite und scheinen unter sich in keiner Weise verflochten zu sein. Sie scheinen statisch zu sein und das dynamische Element dem Individuellen und Konkreten zu überlassen.

Aber die Typen sind nicht notwendigerweise statisch. In jedem Typ herrschen Spannungen, die ihn über seine Grenzen hinaustreiben. «Das dialektische Denken», so schreibt Paul Tillich, «hat diese Struktur entdeckt und hat die erstaunliche Fruchtbarkeit der dialektischen Beschreibung von Spannungen innerhalb scheinbar statischer Strukturen gezeigt. Die Art von Dialektik, die sich für typologische Untersuchungen am besten eignet, ist, wie ich glaube, die Beschreibung der Spannung innerhalb einer Struktur als Spannung zwischen entgegengesetzten Polen. Ein polares Verhältnis ist ein Verhältnis von sich wechselseitig bedingenden Elementen, von denen jedes dem anderen ebenso notwendige Voraussetzung ist wie dem Ganzen, obwohl sie miteinander in Spannung stehen. Die Spannung treibt zu Konflikten der beiden Elemente, führt aber auch über ihren Widerspruch hinaus zu einer möglichen Einheit der polaren Elemente. Auf diese Weise verlieren Typen ihre statische Starrheit, und die einzelnen Dinge und Personen können den Typ, zu dem sie gehören, transzendieren, ohne damit ihren Charakter einzubüßen.»<sup>4</sup>

Grundsätzlich unterscheiden sich die religiösen Typen weniger durch ihre im Ganzen enthaltenen Elemente als durch deren besonderes Gefüge und durch die Spannung, die diese Elemente im Innern desselben Modells hervorrufen. Darum ziehen sich die religiösen Typen gegenseitig an und stoßen zugleich einander ab. Das gilt vor allem für die Gnosis und das Christentum. Das Entscheidende in der Interpretation der Religionen ist nicht so sehr ihre geschichtliche und kontingente Strukturierung auf doktrinalem, kulturellem und institutionellem Gebiet, son-

dern das Gesamt der ihren besonderen Typ gestaltenden Elemente.

Die Methode der dynamischen Typologie besteht darin, religiöse Typen auszuarbeiten, sie miteinander zu vergleichen, ihre Ähnlichkeiten und Gegensätzlichkeiten aufzuzeigen und die Dialektik der Polaritäten bloßzulegen. Diese Methode erfordert ein eigenes Vorgehen, nämlich ein ständiges Hin und Her vom Konkreten zum Abstrakten und vom Abstrakten zum Konkreten, vom Vielen zum Einen und vom Einen zum Vielen.

Die Methode der dynamischen Typologie wird zu einer theologischen Interpretationsmethode, sobald man den christlichen Typ als bevorzugten Bezugspunkt heranzieht. Gewiß kann keine (doktrinäre oder institutionelle) geschichtliche Daseinsweise des Christentums als letztgültiges Interpretationsschema herangezogen werden, denn die geschichtsbedingten Existenzweisen sind stets relativ und *semper reformandae*. Nur der Ursprungstyp des Christentums jenseits aller späteren Verkörperungen kann als Interpretationsschlüssel der neuen Religionen dienen. Der Wesenstyp des Christentums läßt sich nur auf dem Weg über seine vergangenen und gegenwärtigen sowie auch in die Zukunft entworfenen Verwirklichungen erfassen. Dieser Typ fällt nicht vom Himmel. Er ergibt sich aus der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft.

### III. Was steht für das Christentum auf dem Spiel?

Die Anwendung der typologischen Methode legt die gegensätzlichen Elemente des gnostischen Typs frei und macht sichtbar, wie die Dialektik dieser Elemente in den konkreten Gruppen zum Tragen kommt. Sie ermöglicht dasselbe für das Christentum, und zwar so, daß der Dialog zwischen Gnosis und Christentum immer von einem schweigenden Dialog des Christen mit seiner eigenen Religion begleitet ist. Wenn da zum Beispiel der Theologe mit dem Gnostiker über das dialektische Gefüge mystischer und ethischer Elemente diskutiert, diskutiert er zugleich mit sich selbst über die Beziehung dieser beiden Elemente im Inneren des Christentums und seiner eigenen persönlichen Erfahrung.

So steht es auch mit der Dialektik der Offenbarung als Gelebtes und Gehörtes (*ex auditu*), mit der Zeitlichkeit als Wiederkehr und Endgültigkeit, mit dem Glauben als Vertrauen und Erkenntnis, mit dem Bösen als Sünde und Unwissenheit, mit der Erfahrung Gottes als Dialog

inniger Gegenseitigkeit und Erfahrung seiner selbst, mit der Ethik als Anteilnahme am Bau der Welt und Einvernehmen mit der Natur, mit dem Heil als Gabe Gottes und Werk des Menschen. Konkret existieren diese Polaritäten in den gnostischen Gruppen und den christlichen Kirchen nur als dialektische Spannung. So gesehen tragen Christentum und Gnosis dieselben religiösen Elemente in sich.

Die typologische Methode bleibt nicht bei der Dialektik der Elemente stehen; sie mündet in die Grundprinzipien, die dem gnostischen Typ sein Gefüge verleihen, seine Eigentümlichkeit festlegen und sein Lehrsystem unterbauen. Und gerade hier tun sich die Abgründe auf. Die Divergenz der Prinzipien und Erfahrungen wächst im selben Maße wie die Konvergenz der Polaritäten. Hier zeigen sich die grundsätzlichen Unvereinbarkeiten. Die soeben noch möglicherweise als Anruf und Anreiz auf das Christentum wirkenden gnostischen Systeme erscheinen nun als ihm radikal widersprechend und feindlich. Und dies so sehr, daß das Christentum sein Wesen verändern und seine Eigenart verlieren würde, nähme es diese gnostischen Grundsätze in sich auf. Die neuen gnostischen Systeme sind drauf und dran, mit Hilfe der sie belebenden Prinzipien die Hauptpfeiler des Christentums auseinanderzuschlagen; sie drohen das christliche Gebäude zum Einsturz zu bringen.

Man könnte ohne größere Mühe beweisen, daß die gnostischen Systeme der Gegenwart die sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Grundlagen, die den christlichen Typ wesentlich bestimmen und seine Spiritualität sowie seine Hermeneutik kennzeichnen, in Mißkredit bringen.

Die gegenwärtigen gnostischen Gruppen verdrängen vollständig die geschichtliche Sakramentalität, um sich auf einen Restbestand kosmischer Sakramentalität zurückzuziehen. Von ihrem Wesen her tendiert die Gnosis dahin, jegliche Sakramentalität zu übersteigen. Das erklärt sich aus dem Scheinwesen von Zeit und Raum. Da die Zeit eine Illusion ist und von daher böse, basteln die Gnostiker ihre «Sakramente» aus Mythen zusammen: legendäre oder Urgeschichte, astrologische Konstellationen, vorsintflutliche, atlantäische Figuren. Da weiter auch die Materie eine Illusion ist und daher böse, stellen die Gnosener der Gegenwart ihre Sakramente aus einer «Gegen-Materie» her: ein undeutlicher Ton (*mantra*), eine abstrakte Zeichnung (*man-*

*dala*), eine anti-normale Körperstellung, ein Verzicht auf Nahrung, eine abgehackte Atmung. Von ihrer Auffassung der Zeit und der Materie her offenbart sich die heutige Gnosis als ein im tiefsten Grunde dem sakramentalen Prinzip feindliches Denken, einem Prinzip, das dem Christentum so sehr am Herzen liegt.

Darüber hinaus schalten alle gnostischen Gruppen übereinstimmend das im Christentum fundamentale Prinzip Geschichte aus. Aufgrund ihres zeitlichen Offenbarungsverständnisses und des esoterischen, ihre Hermeneutik im Innersten tragenden Wesensprinzips entgeschichtlicht die Gnosis alles, was mit ihr in Berührung kommt, und verwandelt die historischen Ereignisse in zeitentrückte Mythen. Die Geschichte ist zusammen mit ihrem Gefolge von Objektivationen rein äußerlich, exoterisch. Sie muß transzendiert werden, will man den Gipfelgrat der Ewigkeit erreichen. Die Ursprungstradition, auf die sich alle gnostischen Gruppen berufen, wird im astralen, also supra-physischen und meta-historischen Bereich eingelagert. Die Gnosis ist ewig. Sie transzendiert die Geschichte, in der sie sich im Verlauf der Zeiten sporadisch manifestiert. Die aktuellen gnostischen Systeme bedeuten eine gewaltige Anstrengung, das Heil ins Kosmische zu verwandeln: Sie lösen das Religiöse aus seinen geschichtlichen Verankerungen. Auch darin stellen sie sich energisch gegen eine wesentliche Dimension des Christentums.

Die gnostischen Gruppen sind schließlich äußerst anti-dogmatisch. Die gnostische Offenbarung ist eine persönliche Entdeckung der im eigenen Herzen verborgenen Wahrheit. Sie ist eine Selbstoffenbarung des Menschen, die an ihn selbst ergeht. Authentischer Lehrmeister – der einzige, der Worte des Lebens hat – ist der innere Guru. Keine Formel, keine objektive Instanz kann über die Wahrheit der inneren Erfahrung richten. Keine objektive Offenbarung kann die echte, die innere Offenbarung beurteilen. Die letzte Absicht aller objektiven Instanzen besteht darin, unnützlich zu werden und zu verschwinden. Die Erfahrung selbst ist das letztgültige Kriterium der Erkenntnis und der Wahrheit. Wahr ist nur, was als solches erfahren wird. Letzten Endes werden objektive Autorität und äußere Kriterien disqualifiziert. So ist das dogmatische Prinzip radikal ausgehöhlt und ausgeschaltet – ein Prinzip, das im Christentum die von der Kirche getragene und genährte Erfahrung in den Grenzen der Offenbarung hält.

Gewiß, die Ablehnung der sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Prinzipien kann den Gruppen entsprechend verschiedene Stärke annehmen. Grundsätzlich verlangt aber jede Gnosis danach, sie vollständig zu überwinden, denn das letzte Ziel jeder Gnosis liegt in der Erfahrung des Bewußtseins eines transzendenten «Ich» und der unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Göttlichen. Alles, was diese Erfahrung vermitteln kann (Sakrament, Geschichte, Lehre) ist höchstens eine Krücke, die früher oder später überflüssig wird.

So zeigt dies alles sichtlich den Abgrund, der das Christentum von den gegenwärtigen gnostischen Gruppen trennt. Die metaphysische und kosmische Perspektive der Gnosis untergräbt

gründlich die sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Fundamente des Christentums. Eine höhere Synthese von Christentum und Gnosis wäre nur möglich, wenn dieses eine ihr Wesen zerstörende Verkürzung ertrüge. A. Watts hat dazu geschrieben: «Eine Theologie, die sich mit dogmatischen, historischen und sakramentalen Ideen und Begriffen befaßt, steht der Wirklichkeit in einer ganz anderen Weise gegenüber als ein «metaphysischer Mystizismus». Das sind zwei Sprachen, die sich nicht miteinander vermischen lassen, ohne eine hoffnungslose Verwirrung hervorzurufen.»<sup>5</sup> Unterscheiden, um zu einen – so erfordert es die Wahrheit der Menschen und der Religionen.

<sup>1</sup> Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the christian Church*, 2 Bde (MacMillan, New York 1931); dt.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Aalen 1922, <sup>2</sup>1965).

<sup>2</sup> Diese Hypothese wird heute von einer wachsenden Zahl von Autoren angenommen. In meinem Buch «*Le Cortège des fous de Dieu*» habe ich versucht, dies aufzuzeigen. Viele neue religiöse Gruppen bezeichnen sich als «Gnosen» oder erkennen in sich mit dem alten Gnostizismus verwandte Züge. Es ist klar, daß gewisse Gruppen nicht zu dieser religiös-theologischen Typologie zählen. Zu bemerken ist noch, daß einige von der Typologie Troeltschs beeinflusste amerikanische Autoren von «Mystik» sprechen möchten oder unter Einfluß der Typologie Yingers lieber von «Kult» reden, um das zu bezeichnen, was unserer Meinung nach besser Gnosis genannt werden sollte (J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual*, New York 1957).

<sup>3</sup> Vgl. Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*. Ges. Werke Bd. V (Stuttgart 1964).

<sup>4</sup> AaO. 78.

<sup>5</sup> Zitiert von J. Britto Chethimattam, *Raum und Voraussetzungen eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus: CONCILIUM 1* (1965/3) 247–258. Hier: 248.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

RICHARD BERGERON

Geboren in Charlevoix, Québec (Kanada). Mitglied des Franziskanerordens. Studium an der Universität Saint-Paul in Ottawa (Abschluß mit dem Lizentiat in Theologie) und an der Universität Straßburg. Dort Doktorat in Religionswissenschaften. Seit 1967 Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Montréal. Spezialisiert auf Fragen der Theologie, des Ordenslebens und der neuen Religionen. Veröffentlichungen u.a.: *Les abus de l'Eglise d'après Newman* (Bellarmin, Montréal 1971); *L'obéissance de Jésus et la vérité de l'homme* (Fides, Montréal 1976); *Le cortège des fous de Dieu* (Editions Paulines, Montréal 1982). Anschrift: Faculté de Théologie, Université de Montréal, CP 6128 Succ. A., Montréal H3C3J&7m, Kanada.