

nen esoterischen Bewegungen als prägend erweisen. Dennoch sind einige kritische Anmerkungen erforderlich:

Der Vf. schreibt dem platonischen Dialog Phaidros die Formel zu: „Der Leib ist das Grab der Seele“ (117). Sie ist aber pythagoräisch und findet sich bei Platon in dieser Formulierung nicht. Platon warnt davor (Gesetze XII, 959a–d), den begrabenen Leichnam mit dem Verstorbenen selbst zu verwechseln. Daher soll man für Begräbnisse und Grab nur einen maßvollen Betrag aufwenden „wie für einen unbeseelten Altar der Unterirdischen“. Auch ist die Darstellung des platonischen Gottesgedankens mißverständlich, weil die Idee des Guten und des Demiurgen des „Timaios“ miteinander identifiziert werden. Daraus wird eine weitgehende Nähe zwischen platonischem und christlichem Gottesbild abgeleitet. Allerdings wird dem Demiurgen nicht die Ordnung der Welt zugeschrieben, welches die Leistung der Weltseele sei. Bei Platon ist aber gerade der Demiurg der Ordner der Welt, ohne ein Schöpfer aus dem Nichts zu sein.

Der Vf. verfällt weiter dem Mißverständnis, Plotin sei durch eine Abneigung gegen das intellektuelle Erkennen bestimmt gewesen. Es führt ihn dazu, den Menschen „als unergründliches Geheimnis“ zu verstehen und auf eine „klare Bestimmung des göttlichen Wesens“ zu verzichten (121). Richtig ist, daß Plotin zwischen Intellekt und ratio unterschieden hat, dabei aber den Intellekt als das höhere Vermögen ansieht. Diese Auffassung findet sich auch bei Thomas von Aquin. Eine klare Bestimmung des göttlichen Wesens hielt Plotin aufgrund seiner Metaphysik des göttlichen Einen in der Tat für unmöglich.

Damit wurde er zu einer Hauptquelle für die *theologia negativa*, welche auch bis zu Nikolaus von Kues hin eine bedeutende christliche Wirkungsgeschichte gehabt hat. Im Rahmen seines Theas ist es freilich verständlich, wenn Vf. Okkultismus, Magie, Zauberei und Divination im Neuplatonismus herausstellt. Metaphysik und Mystik, samt ihrer Unterscheidung im Neuplatonismus bleiben dabei freilich unterbelichtet.

Weitere Einwände betreffen die Anthroposophie. Mit Recht betont der Vf. die heutige Neigung zu fernöstlichen Religionen, Philosophien und spiritueller Praxis. Dabei übersieht er, daß sich auch R. Steiner gegen eine überzogene Anlehnung an den Fernen Osten gewandt hat. Er war nämlich der Überzeugung, der abendländische Mensch müsse seinen eigenen Weg angesichts der Herausforderung des 20. Jhs finden. Dabei besitzt für ihn das „Mysterium von Golgatha“ eine zentrale Bedeutung, wenn es auch stark abweichend von der kirchlichen Tradition und ihren biblischen Quellen verstanden wird.

Es hat aber keineswegs nur die Bedeutung, wie Vf. meint, die „Erdsucht“ des Menschen zu überwinden (227), sondern es geht durchaus auch um die Anwesenheit von Liebe in der Welt, welche neben Macht und Weisheit freilich für Steiner nur einen Aspekt des Göttlichen ausmacht.

Auch schreibt Steiner Christus eine entscheidende Rolle bei der Weckung des menschlichen Selbstbewußtseins zu. In diesem Zusammenhang wäre es gut gewesen, auch einen Blick auf Steiners Trinitätspekulation zu werfen. Solche zentralen Fragen müßten bei einer theologisch-kritischen Orientierungshilfe zur Sprache kommen, wenn die Kritik dem Kritisierten gerecht werden soll. Falsch ist die Meinung, in der Anthroposophie käme es zu einer Identifizierung von Astralleib und Seele („Der Astralleib ist die Seele“, 222). Zwar hängen Astralleib und Seele eng zusammen, ihre Ineinsetzung würde aber die anthroposophische Anthropologie mit ihrem Dogma von der ternarischen Struktur des Menschen als Geist, Seele und Leib bzw. Leibstufen auflösen. Weiter vermißt man einen Hinweis auf die bedeutenden Einflüsse Goethes (Metamorphosen- und Farbenlehre).

Was die Lehre von der Reinkarnation oder Wiedergeburt angeht, so betont Vf. mit Recht, daß sie zum zentralen Bestand der Esoterik gehört. Er stellt heraus, daß die Wiedergeburt in der heutigen Esoterik mit der modernen Evolutionstheorie verbunden wird, so daß sie Fortschritt, Vermehrung der Lebenszeit und Weg zur Vollendung des Menschen bedeutet, nicht aber wie sie im klassischen indischen oder europäisch-antiken Denken als zu überwindendes Übel angesehen wird. Steht es aber so, dann müßte die Beziehung zwischen moderner Esoterik und Gnosis differenzierter durchdacht werden. Denn der heutige naturwissenschaftliche Evolutionsbegriff kann kaum mit der gnostischen Verachtung der Materie in Beziehung gesetzt werden. Versäumt man diese Unterscheidung, so verfällt auch Teilhard de Chardin dem Verdikt, ein gnostischer Esoteriker zu sein. Man mag ihm entscheidende Fehler im Versuch, Evolution theologisch zu denken vorhalten, aber der Vorwurf der „Mißachtung der äußeren Wirklichkeit, die Verachtung von Logik und des logischen Argumentes“ (142) trifft ihn sicherlich nicht.

In die Irre führt auch die Auffassung, in der Anthroposophie trete die Wiedergeburt an „die Stelle der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten“ (224). Dies trifft nur für das letztere zu. Aber die Unsterblichkeit der Seele ist gerade die wichtigste Voraussetzung der Wiedergeburt, jedenfalls in der Anthroposophie. Nicht ohne Grund weist Vf. auf manche Entsprechungen zur Esoterik in Kirche und Theologie hin: Beliebbarkeit, Antidogmatismus,

Autonomiestreben, Subjektivismus. Auch die Abwertung vom Glauben an die Unsterblichkeit der Seele bei vielen Christen und die deutliche Akzentuierung der Auferstehung der Toten in der Theologie der Gegenwart gehören für Vf. hierher.

Es ist aber zu fragen, ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält: Der Vorrang des Unsterblichkeitsglaubens gegenüber der Auferweckung bis hin zu dessen ausdrücklicher Bestreitung bei vielen Christen läßt diese anfällig werden für die Reinkarnationsvorstellung. Die in der Theologie sich vollziehende Besinnung auf die zentrale Bedeutung der Auferstehung ist notwendig, um das entscheidend Christliche herauszustellen. Diese Besinnung fußt keineswegs wie Vf. meint auf der „Ganz-Tod-Theorie“ bei einigen protestantischen Theologen, sondern auf der Rückbesinnung auf die biblischen Quellen und auf dem entschiedenen Versuch, eine im platonisch-cartesianischen Sinne dualistische Anthropologie zu überwinden.

Elisabeth Kübler-Ross wird vom Vf. unter das Bestreben der New-Age-Mystik eingereiht, dem Tod seinen Schrecken zu nehmen. Abgesehen von der Frage, ob sich Frau Kübler-Ross selber der New-Age-Bewegung zurechnen würde, erweckt die Kritik des Vf. an ihr Erstaunen, weil sie „Gott die bedingungslose Liebe nennt“ (272), die damit die im New Age allgemein übliche Leugnung von Gericht, Fegefeuer und ewiger Verdammnis verbunden sei. Karl Rahner wird unterstellt, er vertrete mit seinem Versuch über die anonymen Christen die Gleichwertigkeit der Religionen (279).

Wenn mehrfach betont wird, die Esoterik führe ihre Anhänger in eine Scheinwelt und entziehe sich größtenteils rationaler und empirisch gestützter Sachlichkeit, folge einer starken Neigung zum Synkretismus und einer subjektiven Beliebbarkeit, wird man dem Vf. weithin zustimmen müssen. Ebenso wenn er erklärt: „man kann sich nicht mit Berufung auf persönliche Überzeugung und tiefere Einsicht der argumentativen Rechtfertigung seiner Positionen entziehen“ (236).

Es fällt aber auf, daß Vf. allzuoft im Zuge seiner Darstellung esoterischer Positionen zum Ausdruck bringt, sie führten in die Irre, erreichten die Wirklichkeit nicht und blieben subjektiver Beliebbarkeit verhaftet, ohne daß dies begründet und aufgewiesen wird. Es bleibt beim bloßen Verdikt. Dabei wird die Rolle des Subjektiven grundsätzlich unterschätzt. So z. B. wenn empirische Verfahren esoterischer Spekulation entgegengesetzt werden. Aufgrund der weitläufigen Diskussion um die subjektiven Elemente der Gegenstandskonstitution ist uns deutlich geworden, wie sehr die Subjektivität des Menschen bereits im Ansatz des Vorverständnisses anwesend ist, welches selbst die Naturwissenschaften bestimmt. Auch vermißt man eine kurze Erklärung bezüglich des Wesens und der Rolle der Vernunft, die mehrfach als Organ der Objektivität angesprochen wird. Letztlich vermittelt für Vf. das kirchliche Lehramt die gesuchte Objektivität. Deren Verurteilungen esoterischer Positionen werden ausgiebig zitiert.

Am Schluß fordert Vf. trotz seiner schweren Bedenken gegenüber der Esoterik zum Dialog und zur teilweisen Zusammenarbeit auf. Die Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Buch vermag über seinen Gebrauch als Informationsquelle hinaus zur kritischen Klärung der Frage beizutragen, auf welche Weise dieser Dialog zu führen ist.

Essen

Georg Scherer

Riffard, Pierre A.: *L'Ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme?* Anthologie de l'ésotérisme occidental. – Paris: Robert Laffont 1990. 1016 S. (Collection – Bouquins, dirigée par Guy Schoeller), kart. FF 140,00 ISBN: 2-221-05464-4

In Frankreich wird die Erforschung marginaler religiöser Traditionen in Europa weitaus intensiver als in Deutschland betrieben. Exemplarisch dafür steht aus neueren Publikationen die Veröffentlichung über *abendländische Esoterik* von P. Riffard. R. hat mehrfach über derartige Themen publiziert (u. a. *L'Occultisme*, 1981; *Dictionnaire de l'ésotérisme*, 1993) und gehört in einen französischen Forschungskontext, für den vor allem der Name Antoine Faivre steht (u. a. *Accès de l'ésotérisme occidental*, 1986). Das vorliegende Werk R.s konzentriert sich auf die europäische Esoterik von der griechischen Antike bis ins 20. Jh.

R. bietet eine systematische Einführung (Methodologie, Geschichte der Esoterik, Quellen, Strukturfragen nach „Invarianten“ oder sozialen Funktionen, 11–396) und eine breit angelegte Quellensammlung (397–940), die auszugswise die französischen Übersetzungen einschlägiger Texte liefert und die dazu Literatur, meist aus dem frankophonen Bereich, nachweist. Im Anhang finden sich Listen bedeutender Persönlichkeiten und „Leistungen“ der Esoterik sowie Chronologie, Bibliographie und Namensregister.

R. hat eine stupende Sammlung mit handbucharartigem Charakter vorgelegt, in der viele schwer zugängliche Texte erschlossen sind und ein weitläufiger Überblick über die Ströme europäischer Reli-

giosität neben ihrem christlichen mainstream geboten wird. Gleichwohl möchte ich dieses *opus magnum* nur mit Bedenken wissenschaftlich nennen. Letztlich fehlt eine konsequent kritische Aufarbeitung des Gegenstandes, die den Spekulationen und konstruierten Selbstdarstellungen der Esoterik auf den Zahn fühlen und damit zu einer kritischen Darstellung führen würde. R. scheint sich über weite Strecken mehr als *Vermittler* denn als kritischer Interpret zu fühlen.

Manches ist schlicht falsch (Rudolf Steiner hat etwa nie Medizin oder alte Sprachen studiert, 850), anderes unkritisch übernommen (etwa die Vermutung, H. P. Blavatsky könne in Tibet gewesen sein, 814), wiederum anderes ist aus problematischen Quellen belegt (etwa die Interpretation der Pariser Kirche Notre Dame als „alchemistischer Kathedrale“, 967). Orpheus, Odin und die delphische Pythia zu den großen Gestalten der abendländischen Esoterik zu zählen (941), ist angesichts der historiographischen Probleme – vorsichtig

gesagt – gewagt. Möglicherweise liegen hier die Gründe für die Distanzierung der universitären Wissenschaft von R. in Frankreich (9).

Eine schlüssige systematische Bestimmung der Esoterik unterbleibt. Korrelationsmodelle („wie oben – so unten“) etwa stehen neben identitätsphilosophischen Deutungen. Letztlich bleibt als Ordnungskriterium nur die Differenz zur „groß“kirchlichen Tradition – und auch dieses Merkmal schwindet vielfach bei näherem Zusehen (etwa hinsichtlich der frühen Rosenkreuzerschriften). Eine Analyse der Esoterik ist, und hier liegt wohl ein wichtiges Problem von R.s Ansatz, nur im Kontext der christlichen Tradition und nicht durch Postulierung einer mehr oder weniger separaten Geschichte der Esoterik zu leisten.

Bonn

Helmut Zander