

*Karl Ballmer*

*Elf Briefe über  
Wiederverkörperung*

*Verlag Fornasella, Besazio (Schweiz)*

Alle Rechte vorbehalten

Gedruckt in der Schweiz

---

Internet-Ausgabe (nicht druckbar) für das persönliche  
Studium

Die Seitenzahlen entsprechen dem Original.

Freiburg i.Br. 2004

8. Mai 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Wie sich Tante Lieschen die Wiederverkörperung vorstellt — —

Verzeihen Sie, sehr geehrter Herr Dr. L., die Unhöflichkeit dieser Anmerkung zu Ihrem Aufsatz «Über die Bedeutung der Wiederverkörperungslehre für das Verständnis der Geschichte» im Mai-Heft der «Blätter für Anthroposophie».

Mit freundlichen Grüßen

---

Der Theosoph Rudolf Steiner sieht keine Nötigung, die von Ernst Haeckel sichergestellten Tatsachen der Entwicklung haeckelisch zu interpretieren. Warum übrigens konnte Haeckel an seinem Forschungsobjekte eine selbständige «Seele» nicht entdecken? Doch wohl aus dem einfachen Grunde, weil es den substanziellen BEGRIFF «Mensch» (= Seele = Ich = Physischer Mensch als Geist) nur dann gibt, wenn er jetzt und hier geschaffen wird. Die Erschaffung des Begriffes «Mensch» ermöglichte *die theosophische Vertiefung Haeckels*. Diese besteht in der theosophischen Lehre von der «Wiederverkörperung des Geistes». — Man sollte heute bemerken, daß bei Haeckel unvermutet das ehrwürdige *Universalienproblem* wieder auferstanden ist, das im Mittelalter ungelöst bei den Scholastikern liegen blieb. Auf Haeckels «Stamm», der nach theosophischer Anschauung die GATTUNG (den Begriff) «Mensch» bedeutet, richtet sich erneut die alte Frage: Sind die Gattungsbegriffe Realitäten oder nur zusammenfassende Nomina? Können «Ideen» Wirklichkeiten sein? Gehört Haeckels «Stamm» nicht auch zu den nominali-

10. Mai 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Man kann nicht sagen, daß die Menschen (die Meier, Müller, Huber, Schiller) «sich wiederverkörpern»; sondern man muß sagen: in wiederholten Erdenleben sind die Menschen (Meier, Müller, Huber, Schiller) *Teilnehmer* an den Wiederverkörperungen des (groß geschriebenen) MENSCHEN.

Nach dem Buche «Theosophie» ist Schiller: die Teilnahme seines «Geistesmenschen» an einer der Inkarnationen des groß geschriebenen MENSCHEN.

Es darf von den anthroposophischen Akademikern verlangt werden, daß sie Kenntnis nehmen von den Inhalten

---

stischen Fiktionen, trotzdem er eine überreiche Fülle von empirischen Inhalten anzubieten scheint und Haeckel ihn als kausierend vorstellt (die Phylogenese die «Ursache» der Ontogenese)? Und Goethes «Typus» – ist das nicht ebenfalls die Sackgasse des Idealismus? – Die moderne Lösung des Universalienproblems statuiert: Indem der Platoniker Aristoteles das Programm Platons als Lehre von Stoff und Form, von Möglichkeit und Wirklichkeit der Naturdinge durchzuführen versuchte, mußte er scheitern, wenn er nicht imstande war, von der *Identität* von Stoff und Form beim wirklichen Menschen auszugehen. – Das «Verhältnis» von Stoff und Form kann nur ein Selbstverhältnis der Welt, d. h. «Gottes», sein. Die Welt als Stoff (Bewußtsein) und Form (Wissen) ist der Physische Mensch als Sein Begriff (= Ich = Seele). – Vom anthroposophischen Gesichtspunkte aus ist einzig Jean Paul Sartre redlich, der verkündet, daß es den Begriff des Menschen nicht gibt.

des vor fünfzig Jahren erschienenen Buches «Theosophie». Die physische Gestalt Schillers, heißt es in «Theosophie» (1. Aufl. S. 51), ist eine Wiederverkörperung der «menschlichen Gattungswesenheit», d. h. des groß geschriebenen Menschen. Die menschliche Gattung, heißt es, ist *eine*. Die menschliche Gattungswesenheit ist Einer. Als «Geistesmensch» ist Schiller seine eigene Gattung. Der Geistesmensch Schiller hat seine physische Gestalt – diese ist eine Wiederverkörperung der menschlichen Gattungswesenheit, die als Gattung Einer ist – «an sich getragen». Das heißt: Schiller ist *Teilnehmer* an einer der Verkörperungen des groß geschriebenen MENSCHEN.

Die Kapitelüberschrift «Wiederverkörperung des Geistes» bedeutet: Weltschöpfung. Wären die Meier, Müller, Huber und Schiller nicht *Teilnehmer*, sondern «*sich* Wiederverkörpernde», so müßte angenommen werden, die Meier, Müller, Huber und Schiller seien ihre eigenen Weltschöpfer. Diese Unterstellung wird man doch wohl lieber vermeiden wollen.

Ihr

*Dritter Brief*

11. Mai 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Glauben Sie nicht, daß ich Sie mit meiner Zuschrift vom 8. Mai kränken wollte. Es geht um viel Ernsteres als um meine persönliche Ansicht. Ich halte den Zeitpunkt für gekommen, die akademische «Gruppenseele», von der in

meiner Arbeit über die motorischen Nerven die Rede ist, zur Selbsterkenntnis anzuregen.

Ich hätte am 8. Mai, um auszudrücken, was ich ausdrücken wollte, ebensogut auch einen anderen Text setzen können, zum Beispiel diesen:

Ein ausgewachsener Lizenciat der Theologie läßt den folgenden Bocksgesang ertönen: «Wie Goethe in der einzelnen Pflanze die Urpflanze wahrnahm, so nimmt das denkerisch klare Geisterkennen im irdisch-verkörpernten, sterblichen Menschen die unsterbliche Individualität wahr, die von Erdenleben zu Erdenleben schreitet. – Methodisch mußte sich Rudolf Steiner der Wiederverkörperungsgedanke angesichts des Menschenreiches ergeben, so wie sich Goethe der Gedanke der Urpflanze und der Metamorphose dem Pflanzenreich gegenüber ergab.» (DIE DREI, 8. Jahrg. S. 344). Ich meine, solch ein Seelengärtner sollte sich durch «denkerisch klares Geisterkennen» zu der nützlichen Einsicht verhelfen, daß er ein Schwindler ist.

Oder, um die Schwindeleien der akademischen «Gruppenseele» zu kennzeichnen, hätte ich mich ebensogut auf die Publikation «GOETHE IN UNSERER ZEIT» (Dornach, 1949) beziehen können. Dort (S. 161) bietet Dr. P. den Gedanken an: Ein natürlicher Einzelmensch, also z. B. Schiller, sei die «Metamorphose» eines früheren Einzelmenschen X, indem X und Schiller Verkörperungen einer geistigen Individualität (des «Geistesmenschen» Schiller) sind. Das von X zu Schiller sich hinüber «Metamorphosierende» wird als der «verbindende Typus» bezeichnet. Daraus würde folgen, daß der «verbindende

Typus» (also der «Geistesmensch» Schiller) Weltschöpfer ist. Ich meine mich höflich auszudrücken, wenn ich diesen hochgradigen Unsinn als Schwindel bezeichne.

Oder – es gibt ein anspruchsvolles Buch über «Die Reinkarnation des Menschen als Phänomen der Metamorphose». Man wird dem *Fleiß*, den Dr. W. auf dieses Buch verwendet hat, die Hochachtung nicht versagen wollen. Im übrigen liegt die Bedeutung dieses Buches darin, daß sein Verfasser auch nicht den Schimmer einer Ahnung davon zu haben scheint, daß die Kapitelüberschrift «Wiederverkörperung des Geistes» die schonende Umschreibung und Übersetzung des Begriffes «WELTSCHÖPFUNG» ist. Es ist lediglich eine Frage des Geschmacks, ob man von Unverstand oder von Schwindel sprechen will.

Ihre eigene Darstellung der Wiederverkörperung, sehr gehrter Herr Dr. L., könnte ebensogut einen andern Exponenten der akademischen «Gruppenseele» zum Verfasser haben. Sie schrieben (Blätter für Anthroposophie, 5. Jahrg. S. 173): «Am treffendsten ließe sich daher die Beziehung zwischen aufeinanderfolgenden Verkörperungen wohl als eine solche der *Metamorphose* fassen. Nur ist dann deutlich voneinander zu unterscheiden die Metamorphose der Pflanze, die Goethe entdeckt hat, und die «*Metamorphose* des Menschen», wie sie eben in Reinkarnation und Karma sich vollzieht. Im Pflanzenreich verläuft die Metamorphose so, daß ein Übersinnliches, das als solches für die Sinne verborgen bleibt, in einer Reihe verschiedener physischer Gestalten sich abbildet, die in kontinuierlicher Folge auseinander hervorgehen. Im Menschenreich dagegen verwandelt sich in rhythmischem Wechsel ein

Sinnlich-Natürliches als solches in ein Geistig-Moralisches und ein Geistig-Moralisches als solches in ein Sinnlich-Natürliches, indem ein Geistig-Wesenhaftes selbst abwechselt zwischen einem Dasein im Elemente des rein Physischen und einem solchen im Elemente des rein Geistigen.» – Sie scheinen nicht zu bemerken, daß Sie mit diesen Sätzen weiter nichts geben als eine Beschreibung des *Wortes* «Wiederverkörperung», wie es etwa im Konversationslexikon vorkommt.

Mit der Formel «Wiederverkörperung des Geistes» ist das Problem der WELTSCHÖPFUNG gestellt, von dem die Theologen dahertönen – bei ihrem Hornberger Schießen. Es ist stark rührend, wenn Herr Dr. W. mitteilt (S. 7 seines Buches über die Wiederverkörperung): er sei sowohl in Europa wie in Amerika Theologen begegnet, welche die «Eingliederung der Reinkarnations-Idee in das christliche Weltbild» nicht nur für möglich, sondern für notwendig ansehen. – Was doch die Theologen für Sorgen haben, bevor sie auf den Gedanken kommen, es wäre sehr an der Zeit, daß das «christliche Weltbild» durch das Weltbild der Anthroposophie abgelöst wird!

Ihr

*Vierter Brief*

12. Mai 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Die Herren Repräsentanten der akademischen Gruppenseele sprechen ebenso anspruchsvoll wie undelikat vom

«*Subjekt der Wiederverkörperung*» (vgl. DIE DREI, 18. Jahrg. Heft 6). Wenn nun die Menschen (die Meier, Huber, Schiller usw.) *Teilnehmer* sind an den Wiederverkörperungen des MENSCHEN, so ist «der Mensch» das primäre Subjekt der Wiederverkörperung, während die «Geistesmenschen» der Meier, Huber, Schiller usw. als sekundäre Subjekte der Wiederverkörperung bezeichnet werden können.

Die Theologen spitzen die Ohren, wenn die Gruppenseele zum «Subjekt der Wiederverkörperung» Musik macht. Wie werde ich zu einem verantwortungsfähigen *Theologen* über die in dem Buche «Theosophie» geschilderte «Wiederverkörperung des Geistes» sprechen? Ich werde dem Theologen zu sagen haben: Das Subjekt der Wiederverkörperung ist der von euch Theologen als Schöpfer beschriebene *Gott*. Denn in der Theosophie figuriert «der Mensch» an der Stelle, an die von den Theologen «Gott» gesetzt wird. Die theologischen Abstraktionen «Schöpfer» und «Schöpfung» bekommen in der Theosophie und Anthroposophie erstmals einen Inhalt; die Theologen können die Gelegenheit wahrnehmen, unter dem Titel «der Mensch» das absolut transzendente Wesen zu erfragen, dem sie voreilig den Namen «Gott» gegeben haben.

Der Theologe lernt: Die «Geistesmenschen» der Meier, Huber, Schiller usw. sind *Teilnehmer* an den Wiederverkörperungen Gottes. Seine Wiederverkörperungen sind Schöpfung des Schöpfers, und der Schöpfer *ist* diese seine Schöpfung. Selbst Karl Barth wird zur Kenntnis nehmen müssen, daß die anthroposophische menschliche «Gatungswesenheit» nun doch nicht in dem Kapitel über

Ludwig Feuerbach zu bewältigen ist. Und was eine katholische Naseweisheit betrifft, die blindlings mit der Diagnose «Pantheismus» zur Hand ist, so sei ihr das sorgfältige Studium der Anthroposophie empfohlen.

Herr Dr. P. sagt (DIE DREI, 18. Jahrg. S. 346): «Die Bemühung um das präzise Erkennen des *Subjektes der Wiederverkörperung* lohnt sich. Sie besteht in einem Erkenntnisgange, der viel weiter führt als bloß zu einer Definition des Ichbegriffes, da er den Menschen (Dr. P. meint: die Meier, Huber usw.) lehrt, sein eigenes Ich und das anderer Menschen zu *beobachten*.» Dazu sage ich – mit Verlaub: Schwindel! Ich betrachte es als meine Aufgabe, die akademische Gruppenseele darauf aufmerksam zu machen, daß sie – schwindelt.

Ihr

*Fünfter Brief*

13. Mai 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Der Lizenziat der Theologie E. B. nimmt mit «denkerisch klarem Geisterkennen» in den Menschen deren unsterbliche Individualität wahr, die von Erdenleben zu Erdenleben schreitet (DIE DREI, 18. Jahrg. S. 344). Wer nicht gerade im ersten Semester seines Anthroposophiestudiums steht, wird sich gegen einen derartigen Renommierschwatz

distanzieren wollen. Man kann aus den Materialien der Geisteswissenschaft die Prämisse entnehmen, nach der sich die von E. B. gemeinte Wahrnehmung der von Erdenleben zu Erdenleben schreitenden Individualitäten zu richten hat. Die Materialien lehren, daß auf dem hier in Betracht kommenden Gebiete dem höheren Erkennen die Eigentümlichkeit anhaftet, daß das zu erkennende Objekt vom Erkennen zugleich *geschaffen* wird. Wünscht der Herr Lizenziat als der Schöpfer der Individualitäten, die er von Erdenleben zu Erdenleben schreiten sieht, respektiert zu werden?

Der Theologe gerät in Verlegenheit und in die Gefahr des Unredlichseins, wenn er den Gedanken denken soll, daß die unsterblichen Menschenindividualitäten Geschöpfe eines Schöpfers sind; er kann sich bei dem Gedanken eines Schöpfers nichts denken. Dem Theologen, der sich auch nichts dabei denken kann, wenn er zufällig Anthroposoph ist, entspricht es dann, dem «Metamorphosen»-Gedanken der schwindelnden akademischen Gruppenseele zu huldigen, der die natürlichen Einzelmenschen Müller, Huber, Schiller usw. als ihre je eigenen Schöpfer fingiert. Die von E. B. beehrte «unsterbliche Seele» oder «unsterbliche Individualität» gehört zum Trauminventarium der Menschheit durch die Jahrtausende. Wo es aus Gewohnheit und im althergebrachten Stil das schöngeistige Zwitschern über die «unsterbliche Seele» gibt, da kann es dann gewiß auch die so sehr ansprechende «Idee» der wiederholten Erdenleben geben – mit der ganzen Unverbindlichkeit einer idealistischen «Idee». Man soll nun aber nur nicht etwa die anthroposophische Geisteswissenschaft mit

der Unterstellung beleidigen, ihr Respekt vor den Tatsachen der modernen Naturerkenntnis sei derart unentwickelt, daß sie ihrerseits im bekannten Stile von Religionsbekenntnissen und hehren Idealismen von «unsterblicher Seele» spreche. Die «moderne Weltanschauung», wenn sie gründlich und redlich ist, kennt keine «unsterbliche Seele». Als Rudolf Steiner in seiner «Philosophie der Freiheit» die «Grundzüge einer modernen Weltanschauung» beschrieb, gehörte die geschätzte «unsterbliche Seele» nicht zum Inventar dieser Weltanschauung. Leute von besonderer Unbegabtheit haben daraus den Schluß gezogen, der Autor der «Philosophie der Freiheit» habe seine Weltanschauung geändert, um die wiederholten Erdenleben zu verkünden. Das ist ein treuherziger Unsinn. Vielleicht ist die Deutlichkeit nützlich, mit der ich das Folgende sagen möchte: Es gibt genau so viel «unsterbliche Seele», als jetzt und hier in der Gegenwart von der als Christus-Kraft wirkenden Geisteswissenschaft *geschaffen* wird. – Apropos Christentum: Nur sein absoluter Neubeginn kann dem Christentum seine Kontinuität garantieren.

Der anthroposophische Seelenglaube versteht unter «Ich» nicht die («substanzielle») Vernunftseele des Hl. Aristoteles, sondern versteht «Ich» als das Selbstopfer des Christus-Impulses. Der anthroposophische Seelenglaube beginnt beim COGITO des Descartes, nämlich bei dem anthroposophischen Ursatz: Ich denke, also bin ich nicht. Um nun *seiendes* «Ich» zu werden, habe ich mich mit dem Satze zu befassen: Ich werde vom MENSCHEN gedacht, also bin ich. Als freier Schöpfer meines «Ich» bin ich die Wirkung und das Geschöpf eines Andern. Ich

muß selbst schöpferisch werden, um mich als Geschöpf zu wissen.

(Der Abschiedsgruß der Anthroposophie an die christlich-thomistische Seelenlehre des Kirchenvaters Aristoteles ist in dem Satze enthalten (Zyklus 34, 4, 8): «Bin ich denn wahrhaft eine Seele ohne den Christus?» fragt man sich.» – Nach Sankt Aristoteles gehört zu einem natürlichen Einzelmenschen eine «substanzielle» Seele – wie der Henkel zum Milchtopf gehört. Die Mittelmeerreligion leugnet, daß als Prinzip und Schöpfer von Seele nur der Christus-Impuls in Betracht kommen kann. Es gibt somit – nach dem Herderschen Kirchenlexikon – eine «natürliche Unsterblichkeit» der menschlichen Seele.)

Habe ich mir meine Vorstellung über das mich bezeichnende «Ich» erobert, so können meine weiteren Eroberungen darin bestehen, daß ich mir Vorstellungen darüber bilde, wie solches «Ich» die physische Menschengestalt – als eine der Verkörperungen der «menschlichen Gattungswesenheit» – («an sich tragen» («Theosophie», 1. Aufl. S. 51) kann; oder anders gesagt: wie ich in dem göttlichen Körper des MENSCHEN als Untermieter wohne. Auf diesem Eroberungszuge habe ich dann Gelegenheit, mir die fatale Ansicht der akademischen Gruppenseele abzugewöhnen: ich sei als natürlicher Einzelmensch die «Metamorphose» des natürlichen Einzelmenschen, der ich in meiner letzten Inkarnation war.

Ihr

16. Mai 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Ich will hier die Sätze des Dr. P. über den lohnenden Erkenntnisgang wiederholen, die ich in meinem vierten Briefe anführte, um einige Überlegungen anzuschließen. Dr. P. sagt (DIE DREI, 18. Jahrg. S. 346): «Die Bemühungen um das präzise Erkennen des *Subjektes der Wiederverkörperung* lohnt sich. Sie besteht in einem Erkenntnisgange, der viel weiter führt als bloß zu einer Definition des Ichbegriffes, da er den Menschen lehrt, sein eigenes Ich und das anderer Menschen zu beobachten.»

Die Art, wie in diesen Sätzen auf Anthroposophie Bezug genommen wird, ist charakteristisch für die Gruppenseele. Ich bezeichne diese Äußerungsart der akademischen Gruppenseele als ein Herumreichen von anthroposophisch klingenden Sätzen, welche Sätze indessen bei näherem Zusehen – ich bitte um Verzeihung – die Frage herausfordern, ob da geschwindelt werde. – Tut Herr Dr. P. in den angeführten Sätzen beiläufig kund und zu wissen, er sei ein solcher, der die Iche von Meier, Huber, Müller usw. als Subjekte der Wiederverkörperung beobachtet? Wenn ja, dann würde mir diese Kundgabe seines Beobachtungsergebnisses leid tun – aus einem nicht unwichtigen Grunde. Die Mitteilung tut mir aus dem folgenden triftigen Grunde leid: Nicht die Iche der Meier, Müller, Schiller usw. schreiten von Erdenleben zu Erdenleben, sondern die respektiven «Geistesmenschen».

Die Iche oder die Seelen der Meier, Müller, Schiller usw. lösen sich nämlich («Theosophie», 1. Aufl. S. 85) in einem bestimmten Zeitpunkte ihres Postmortem-Zustandes auf. Die «Theosophie» lehrt: Um das Schicksal des Geistes nach dem Tode kennen zu lernen, muß der Auflösungsprozeß der Seele betrachtet werden. Der Geist wird in dem Augenblick seelenbefreit sein, «wenn die Seele in Auflösung übergeht». Wie könnten denn die Iche der Meier, Huber, Schiller usw. Subjekte der Wiederverkörperung sein, wenn sie sich zwischen zwei Erdenleben auflösen? – Daß die Meier, Huber, Schiller usw. «Geistesmenschen» sind (und damit *sekundäre* Subjekte der Wiederverkörperung), ist etwas total anderes als ihre Qualität als Iche. Daß man «Geistesmensch» ist, verdankt man nicht seinem Ich, auch nicht dem strebenden Bemühen seines Ich, sondern der vorauswirkenden Gnade der «menschlichen Gattungswesenheit», die als «der Mensch» *das* Subjekt der Wiederverkörperung seines Geistes und seiner Geister ist. Nicht weil man ein so wertvolles und hochgeschätztes Ich ist, sondern einfach sofern man «Mensch», und als «Mensch» ein Geschöpf der «menschlichen Gattungswesenheit» ist, untersteht man als Geist dem Gesetz der Wiederholung und Wiederverkörperung. – Anthroposophisch klingende Sätze, die herumgereicht werden, können also von der «Theosophie» sehr weit entfernt sein. Es ist nicht unmöglich, daß die Zumutungen des Buches «Theosophie» als hart empfunden werden von Leuten, die mit ihren Gedankenformen im Klima der Universität beheimatet sind und die aus treu-christlicher Angewohnheit die schiefe und krumme Vorstellung von der «substanziellen Einzelseele» noch nicht los geworden sind.

Das vollständige Ausgelöschtwerden der Iche der Meier, Huber, Schiller usw. wird im fünften Vortrage des Zyklus 32 <sup>GA153</sup> beschrieben. Nur bis zu einem bestimmten Punkte des nachtodlichen Zustandes reicht der Christus-Impuls aus, um die *Erinnerung* an das Ich des vergangenen Erdenlebens zu garantieren. Dann aber kann nur noch die Geist-Kraft der «menschlichen Gattungswesenheit» (deren Helfer der Christus bis zu jenem bestimmten Punkte ist) die ewigen «Geistesmenschen» der Meier, Huber, Schiller usw. ewig *erschaffen*. Nichts anderes als ihr ewiges Erschaffenwerden garantiert ihnen Kontinuität und Dauer. (Man muß einen Vortrag wie 32, 5 *lesen lernen*, vielleicht in langen Jahrzehnten. Als zweckmäßige Vorübung zum Lesenkönnen betrachte ich die Kenntnisaufnahme der geisteswissenschaftlichen Definition des «Begriffes des Schöpfers» [Zykl. 7, 9, 10] <sup>GA110</sup>.)

Die Vorstellungen «unsterbliche Individualität» oder «Ewige Individualität» oder die Vorstellung der Eigen-«Metamorphose» als Selbstschöpfung der Meier und Müller haben etwas gemeinsam: sie schmecken nach jener spätbürgerchristlichen Selbstgefälligkeit, die von der stattgefundenen Weltwende noch keine Notiz genommen hat und noch immer geneigt ist, das geschätzte Ich treuliberal zum Gotte aufzuplustern. (Notabene: der theosophische Name für den theologischen «Gott» heißt LUCIFER.)

Die Mitteilung des Dr. P., er «beobachte» außer dem eigenen Ich auch die Iche anderer Menschen, dürfte entsprechenden Lesern die Vorstellung ansuggerieren, das zweite (Beobachtung der Iche anderer Menschen) sei eine Steigerung und Vervollkommenung des ersten (Wahrnehmung des eigenen Ich). Eine betrübliche Sache. Denn die

«Wahrnehmung der Iche anderer Menschen» (Vortrag Nr. 3252 <sup>GA170-2.9.10</sup>) ist wesensmäßig etwas radikal anderes als die Wahrnehmung des eigenen Ich; die beiden Vorgänge sind zunächst nicht einmal kommensurabel, und den zweiten als die Perfektionierung des ersten vorzustellen, wäre vollkommen sinnlos. (Der besonders schwierige anthroposophische Begriff «Wahrnehmung der Iche anderer Menschen» verlangt große Aufmerksamkeit; ich werde darauf zurückkommen.)

Ihr

*Siebenter Brief*

17. Mai 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Manch einer hat mit Beschämung zugesehen, wie die Suggestion verbreitet wurde: es sei die Aufgabe der Akademiker, einen Widerschein des auf ihnen ruhenden Schönglanzes der Universität wohl­tätig auf Rudolf Steiner fallen zu lassen. Die in Frage kommenden Herren bewiesen sich ihre diesbezügliche Mildtätigkeit, indem sie, wie die schmissige Formel lautet, als «Mitarbeiter» ihre bedeutende Gelehrtenpotenz «zur Verfügung stellten». Es gab, gegen alle Wahrscheinlichkeit, «Mitarbeiter» des Schöpfers der Anthroposophie! Einer ernannte feierlich mildtätig Rudolf Steiner zu seinem «wissenschaftlichen Lehrer», in der Buchwidmung: «Meinen wissenschaftlichen Lehrern Otto G... *und* Rudolf Steiner», – nur um

durch das unwahrscheinlich schamlose «und» den Berliner Schönschein des an erster Stelle Genannten auf den Zweitplacierten abfärben zu lassen. Solches gönnerisch mildtätige «und» mußte dann wohl Schule machen. Etwa der Titel einer jüngeren Abhandlung: «Der Begriff des Geistes bei C. G. Jung *und* bei Rudolf Steiner» ist ebenfalls sehr lieblich (besonders wenn die Nötigung bestehen sollte, bei «Begriff des Geistes bei C. G. Jung» die Assoziation «Atheismus» zu bilden, oder auch die Assoziation «Materialismus», sofern die berühmten Jungschen «Archetypen» Gehirndispositionen sind). Daß es dieses viel-sagende «und» geben konnte und gibt, deutet darauf hin, daß sich die akademische Gruppenseele in einem unvorteilhaften Klima aufhält.

Ich habe viel über die Schwierigkeiten nachgedacht, die sich der akademischen Gruppenseele im Umgang mit den Texten der Geisteswissenschaft ergeben. Ich will am Beispiel einer bestimmten Textstelle einige Gedanken über die gemeinten Schwierigkeiten versuchen. Ich wähle die berühmte Stelle im Zyklus 7, im 9. Vortrage auf Seite 10. Lassen Sie mich auf einem kleinen Umwege zu der berühmten Textstelle gelangen:

Ich werfe eine Frage auf, die zunächst ein wenig albern erscheint. Ich frage: «Was tut der Schöpfer?» Und jetzt entnehme ich aus den Materialien der Geisteswissenschaft die genau formulierte Antwort auf die ebenso genaue Frage. Die Antwort wird in der berühmten Stelle Zykl. 7, 9, 10 erteilt. Sie lautet: «Ein jegliches Wesen entwickelt sich vom Geschöpf zum Schöpfer.» Also auf die Frage, «Was tut der Schöpfer?», antwortet die Geisteswissenschaft:

«Ein jegliches Wesen entwickelt sich vom Geschöpf zum Schöpfer.» Der Verstand des Akademikers weigert sich heftig, die Zusammengehörigkeit *dieser* Frage und *dieser* Antwort einzusehen. Der akademisch geschulte Verstand hat zu fordern: Wenn in der Frage nach dem Tun des Schöpfers gefragt sei, so müsse unvermeidlich in der Antwort eben auch vom Tun des Schöpfers die Rede sein. Der anspruchsvolle Akademikerverstand ist zunächst nicht geeignet, das Kongruenzverhältnis zwischen der genannten Frage und der zu ihr gehörenden Antwort zu bemerken. Die Folge wird sein, daß akademisch Denkgeschulte nicht fähig sind oder nicht gelaunt sein werden, sich mit der berühmten Stelle Zykl. 7, 9, 10, d. h. mit dem anthroposophisch strengen «Begriff des Schöpfers» zu befassen.

An der berühmten Stelle Zykl. 7, 9, 10 stellt die Geisteswissenschaft den wissenschaftlich verbindlichen *BEGRIFF DES SCHÖPFERS* auf. Die Stelle bedeutet die philosophisch verantwortliche *Definition* des Begriffes «Schöpfer». Ich will die Stelle im Wortlaute anführen: «... So gliedert sich uns zusammen der Begriff der Entwicklung von dem Punkte aus, wo man nimmt, bis zu demjenigen, wo ausgeströmt, geschaffen wird. Wir sehen den Begriff des Schöpfers vor unserem geistigen Auge entstehen, und da sagen wir uns: Also von dem Geschöpf zum Schöpfer entwickelt sich ein jegliches Wesen.» – Wenn ich nun anthroposophisch klingende Sätze bilde (Sätze von der Art, wie sie herumgereicht werden) wie: «die Menschen entwickeln sich vom Geschöpf zum Schöpfer», oder: «wie alle anderen Wesen, so entwickeln sich die von Erdenleben zu Erdenleben schreitenden Meier,

Müller, Huber usw. vom Geschöpf zum Schöpfer», so habe ich mir darüber klar zu sein, daß solche Sätze nur wahr sein können, sofern sie den Schöpfer definieren. – Die von R. ST. aufgestellte Definition des Begriffes «Schöpfer» erfüllt, nebenbei gesagt, einwandfrei die Anforderungen, die von der Logik an eine korrekte Definition gestellt werden. Eine Definition ist die Beschreibung des Inhaltes eines Begriffes; die Beschreibung soll aber so gehalten sein, daß vermieden wird, den zu definierenden Begriff als Bestandteil der Beschreibung zu verwenden. Ein logischer Schulfuchs, der die Definition des Begriffes «Dampfschiff» zu bilden hat, definiert nicht: «Dampfschiff ist ein mit Dampfkraft angetriebenes Schiff», weil «Schiff» und «Dampf» schon im zu definierenden «Dampfschiff» vorkommen; sondern er wird pfiffig korrekt definieren: «Dampfschiff ist ein mit thermischer Energie angetriebenes Wasserfahrzeug.» Abgesehen davon, daß die Logik eine Angelegenheit von Schulfüchsen sein kann, ist sie eine sehr ernste Sache. So ist es – in diesem Zusammenhang – interessant und förderlich, sich zu vergegenwärtigen, daß der *Theologe* eine logisch ernsthafte Definition des Begriffes «Schöpfer» nicht aufzustellen vermag. Wollte man die theologische Aussage: «Gott der Schöpfer hat die Welt aus nichts erschaffen» als verbindliche *Definition* nehmen, so hätte man das Musterbild einer logisch unstatthaften Definition. In dieser Situation wählt der Theologe eine eigentümliche Ausflucht: Der Theologe entzieht sich der gefährlichen Auseinandersetzung mit dem drohenden Definitionsproblem durch die Flucht in die «Neurose» des «Glaubens», der eine von der Vernünftigkeit verschiedene innere Quelle haben soll. Aber nun wird der sterilen theologischen Gottesspekulation künftig

der Gedanke entgegentreten, daß «Schöpfer» eine Eigenschaft der WELT ist – unter dem Gesichtspunkte «Entwicklung». Ein heutiger Theologe wird diesen letzten Satz zwanzig Jahre lang mißverstehen, – auf zwanzig Jahre nämlich schätze ich die Zeit, die der Theologe für das ernsthafte Studium der Geisteswissenschaft aufzuwenden hätte, um den Gedanken, der Creator ex nihilo sei ein Können der Welt, nicht mit antiquierter Theologie mißzuverstehen.

Die akademische Gruppenseele ihrerseits wird im Lichte der berühmten Textstelle Zykl. 7, 9, 10 manche Sätze der Geisteswissenschaft neu und gründlicher lesen lernen. Gegenüber dem folgend zitierten Satze zum Beispiel wird die Frage aufwachen können und aufwachen wollen, ob er eine Aussage über Meier, Müller, Huber usw. sei, oder eine Aussage über die Welt in ihrer Eigenschaft als Schöpfer. («Theosophie» 1 Aufl. S. 58; 20 Aufl. 1922 identisch S. 65, der Satz beide Male durch Spationierung hervorgehoben): «In einem Leben erscheint der menschliche Geist als Wiederholung seiner selbst mit den Früchten seiner vorigen Erlebnisse in vorhergehenden Lebensläufen.» Die Lesbarkeit geisteswissenschaftlicher Kernsätze ist an ihnen eine produktive Eigenschaft.

Die anthroposophische Weltanschauung zeichnet die Welt-Entwicklung als Anschauung des Objektes «Schöpfer». Nun ist man, im akademischen Stil des 19. Jahrhunderts, gewohnt, *Welt-Entwicklung* und *Welt-Erschaffung* als unvereinbare Gegensätze vorzustellen. Eine Nachwirkung

dieser Gewohnheit des 19. Jahrhunderts finde ich in der auffälligen Abneigung der akademischen Gruppenseele, die «wiederholten Erdenleben» als Bestandteil einer Anschauung und Lehre des Schöpfers zu nehmen.

Ich erhielt Ihren Brief vom 16. Mai. Er dokumentiert das auszeichnend Besondere der anthroposophischen Situation: daß innerhalb des Anthroposophischen das «Aushalten von Widersprüchen» eine ernste Aufgabe sein kann. Differenzen, die sich im Ringen um das Verständnis der Geisteswissenschaft unvermeidlich ergeben, sind nicht Gelegenheiten zu persönlichem Hader, sondern sind – vom höheren Subjekte der anthroposophischen Bewegung aus gesehen – Gelegenheiten zum *Ertragen von Widersprüchen*. Ihr Brief gilt mir als die Zustimmung zu dieser Auffassung.

Am 22. Mai. – Zu Ihrem Briefe vom 16. Mai.

Ich meine mit der Unterscheidung des primären und sekundären Subjektes der Wiederverkörperung, und mit der Kennzeichnung des sekundären Subjektes als «Teilnehmer», zu einem «systematischen» Verständnis beizutragen. Ich denke, daß von dieser wichtigen Unterscheidung die «systematische Darstellung», die Sie vermissen und die Sie von mir fordern, mindestens auszugehen hat. Mein «Systematisches» kann vorerst in nichts anderem bestehen als in der Geltendmachung der *Verschiedenheit* meiner Auffassung von jener anderen Auffassung, die den Einzelmenschen (Meier, Huber, Schiller usw.) als Selbst-«Metamorphose» eines früheren Einzelmenschen verstehen

will. Ich habe in diesem Momente keine Vorstellung darüber, wie viele Briefe ich Ihnen in der zur Rede stehenden Frage noch schreiben werde; doch scheint es mir denkbar, daß ich in noch folgenden Briefen die *systematische* Differenz zwischen meiner Auffassung und derjenigen der «Gruppenseele» noch deutlicher aufzeigen werde. Ein limitiertes Mißtrauen gegen «systematische Darstellung» könnte übrigens auch etwas für sich haben. Haben nicht «systematische Darstellungen» gelegentlich den Nachteil, daß sie niemanden – erschrecken? Ein Aperçu kann erschreckender sein als ein tadelloses System. Um mit einem Beispiel zu argumentieren: Durch Wachsmuths umfängliche Darstellung des «Lebewesens Erde» dürften die tonangebenden Physiker kaum beunruhigt werden. Warum aber den Physikern nicht zu einer ernstlichen Beunruhigung verhelfen? Mit der geisteswissenschaftlichen Auskunft, daß der «Tod» der *Sonne* die Voraussetzung der lebendigen «Erde» ist, würden Physiker nicht zu beunruhigen sein. Daß der «Tod» der Schöpfer und die Wirklichkeit des Lebens sei, ist ein – nicht nur für Physiker – schwer erreichbarer Gedanke. Für Physiker muß der Gedanke des Sonnen-Todes in die physikalische Sprache übersetzt werden. So nennt es denn R. ST. das Unglück der modernen Physik, daß sie den Begriff der «n e g a t i v e n M a t e r i e» nicht geschaffen hat (Stuttgarter Wärme-Kurs<sup>GA321</sup>, X. Vortr. S. 122). Die besondere Materialität der Sonne kündigt sich – nun ernstlich dem Physiker – in dem folgenden, den Magnetismus der Sonne betreffenden Syllogismus an: Körper in glühendem Zustand sind amagnetisch, ergo ist die (magnetische) Sonne ein glühender Körper – –, Daß dem Physiker zu einem heilsamen Schock verholfen wird, finde ich

unterhaltender (oder, wenn Sie wollen: anthroposophischer) als die leicht mythologische Erinnerung, daß schon oder noch Kepler die Erde als «Lebewesen» verstand. Das bemerkenswert Neuzeitliche am «Lebewesen» Erde ist, daß es nicht Bios ist, weil «Leben» im Sinne der Geisteswissenschaft *prinzipiell* «Leben nach dem Tode» bzw. Leben aus der Auferstehungskraft eines Toten ist. – Entschuldigen Sie diese Abschweifung, durch die ich mir den Gedanken plausibel zu machen suche: daß sogenannt Systematischem der Nachteil anhaften kann, niemanden zu erschrecken.

Ist es nicht so, daß Ihre Forderung nach «systematischer Darstellung» des Wiederverkörperungsproblems eigentlich an die Geisteswissenschaft selbst zu richten wäre? Die Daseinsbedingungen der sich mitteilenden Geisteswissenschaft ließen eine «systematische» Begründung, d.h. eine in sich geschlossene rationale Theorie, nicht zu. Dagegen besteht offenbar ein sehr lebhaftes Bedürfnis nach rationaler Verstehbarkeit von Reinkarnation und Karma, die ja doch von der Geisteswissenschaft selbst als «vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen» eingeschätzt werden. Einen Versuch zur Befriedigung dieses Bedürfnisses nach «systematischer» Verstehbarkeit der Wiederverkörperung des Geistes erblicke ich in dem von Ihnen und anderen eingeschlagenen Wege, mit Hilfe des Gedankens der «Metamorphose» die rationale Verstehbarkeit zu erreichen. Ich halte diesen Weg für ungangbar, weil die Reinkarnation als Problem der *Schöpfung* zu behandeln ist, wobei der Gedanke der «Metamorphose» im Schöpfer-Gedanken «aufgehoben» wird. Ich verweise auf den achten Vortrag

des Zyklus A<sup>GA107</sup>, «Evolution, Involution und Schöpfung aus dem Nichts» (der in dem anspruchsvollen Gedenkbuche «Goethe in unserer Zeit», S. 161, so grausam mißverstanden wird), dessen Quintessenz lautet: «Deshalb wird auch jede wahre Entwicklungs-Theorie niemals den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts fallen lassen können.»

Die Geisteswissenschaft spricht sich sehr deutlich darüber aus, daß sie – offensichtlich zwecks sorglicher Schonung der Zeitgenossen – eine systematisch-rationale «Erklärung» der Wiederverkörperung *nicht* gibt. Zum Beispiel heißt es im Vortrage Nr. 2527<sup>GA135-23.1.12</sup>: «Was, über Reinkarnation und Karma gesagt werden *kann* (das «kann» deutet auf die Absicht und Notwendigkeit sorglicher Schonung), das ist ja im Grunde alles gesagt entweder in dem Kapitel über Reinkarnation und Karma in der «Theosophie», oder in der kleinen Schrift «Reinkarnation und Karma, vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen». Man wird kaum viel hinzufügen können zu dem, was in diesen beiden Schriften gesagt ist.» Der hieran anschließende weitere Satz ist bemerkenswert: *«Was der Intellekt hinzufügen kann, diese Frage soll uns heute nicht weiter beschäftigen ... »* Da mir «Intellekt» nicht ein Schimpfwort ist, kann ich ihm die Aufgabe zutrauen, zu gegebener Zeit seinen Beitrag zu liefern mindestens zum – Ernstnehmen der Mitteilungen der Geisteswissenschaft über die Wiederverkörperung des Geistes. In dem genannten Vortrage Nr. 2527 gibt es einen Passus, von dem ich meine, daß er nicht an Gewichtigkeit verliert, wenn der Intellekt mit ihm ringt. Der Passus lautet: «Es wird gewiß der Mensch, welcher sich eine Weile mit Anthroposophie beschäftigt hat und der

namentlich die Grundanschauungen von Reinkarnation und Karma und der übrigen Wahrheiten der Menschheit und ihrer Entwicklung aufgenommen hat, sich fragen: Warum kommt man denn gar so schwer zu einer unmittelbaren, wirklichen Anschauung jener Wesenheit *im* Menschen, die durch die wiederholten Erdenleben durchgeht, – jener Wesenheit *des* Menschen also, welche, wenn man sie nur immer genauer kennen lernen würde, ganz selbstverständlich führen müßte auch zu einer Einsicht in die Geheimnisse der wiederholten Erdenleben und des Karma?» Die Unterstreichungen des «im» und «des» ist von mir, und sie meint dieses: Wenn der «Intellekt» den systematisch grundlegenden Gedanken gebildet hat, es sei ein Primäres und ein sekundäres «Subjekt der Wiederverkörperung» zu unterscheiden, dann darf sich der «Intellekt» zumuten, in dem obigen Satze Rudolf Steiners diese Unterscheidung wiederzufinden. Mit «Wesenheit *im* Menschen» ist das sekundäre Subjekt, der «Teilnehmer», angedeutet; «Wesenheit *des* Menschen» deutet auf das Primäre Subjekt der Wiederverkörperung. – Als Frucht eines intensiveren Studiums der Geisteswissenschaft ergibt sich der immer größer werdende Respekt vor der bedeutungsvollen Exaktheit der Sätze der Geisteswissenschaft. Ältere systematische Darstellungen pflegten bei Adam zu beginnen. Um nun meine Bemühungen um das Verständnis der Mitteilungen der Geisteswissenschaft als «systematische Darstellung» zum Zuge kommen zu lassen, hätte ich noch weit hinter Adam zurückzugehen. Dabei bliebe ungewiß – da ich bei dem noch *vor* der Saturn-Entwicklung liegenden Weltzustand einzusetzen hätte –, ob sich Ohren finden würden für den Satz: der fertige physische Mensch *vor* dem Beginne des Saturn-Zustandes

finde in historischer Zeit in einer derzeit viergliedrigen mitteleuropäischen Kapitale statt. Ich darf auf den Berliner-Zyklus 35<sup>GA132</sup>, 2, 2 verweisen: «... Denn was einmal vorgegangen ist, das vollzieht sich noch heute fortwährend. Was in der Saturn-Zeit sich abgespielt hat, das ist nicht bloß dazumal dagewesen, sondern das geht heute noch vor.»

Der anthroposophische Begriff «Entwicklung» enthält ungewohnte Zumutungen. Nach meiner Ansicht könnte das Systematische in unserer Auffassung von Geschichte und Entwicklung nicht darin bestehen, daß wir an der universitären Auffassung von Geschichte (ich kann hier leider den repräsentativen Gegenwartsnamen Jaspers nicht nennen, da Jaspers zu den Autoren gehört, von denen ich nie eine Zeile gelesen zu haben wünsche) sozusagen anthroposophische Verzierungen anbringen. «Entwicklung», denke ich, beginnt mit *Entkörperung*. Die Entkörperung ist die notwendige Voraussetzung der Verkörperung und Wieder-Verkörperung. Was sich wiederverkörpert, trägt den Namen «Geist». Die Welt-Entstehung und der Weltvorgang im Ganzen sind: Wieder-Verkörperung des «Geistes». – «Geist» ist, denke ich, wenn der wirkliche physische Mensch sich mit Haut und Knochen in Geist auflöst. Der in Geist Verwandelte ist dann als die «menschliche Gattungswesenheit» und als wirklicher Einzelmensch absolut transzendent und von niemandem wahrnehmbar. Man kann auch nicht sagen, diese menschliche Gattungswesenheit «existiere», denn sie hat ihr «Wesen» gerade kraft Preisgabe der Existenz; ihr Wesen geht aus dem Selbstopfer der Existenz hervor. In ihrem physischen Sterben haben die Plural-«Menschen» ein Symbol des

Selbstopfers des wirklichen MENSCHEN. Und deswegen sind «Tod» und «Got» Synonima (und Nietzsches Jeremiade «Gott ist tot» ist ein allzuchristliches Mißverständnis). R. ST. hatte einmal Gelegenheit, über das Nicht-«Existieren» der menschlichen Gattungswesenheit zu einigen Theologen zu sprechen, die sich wegen der Reparaturbedürftigkeit ihres Berufes an ihn gewandt hatten. Er erläuterte ihnen die Sache, indem er über die menschliche Gattungswesenheit sagte: Man könne von Gott, dem «Vater», nicht sagen, er «existiere»; richtig sei es, zu sagen, daß der Vater «subsistiert». – Wenn einer sich totschießt, um andere leben zu lassen, so kommt weniger sein «Existieren» in Betracht, als sein «Subsistieren».

Ein weiterer systematisch bedeutsamer Aspekt von «Entwicklung» ist dieser: *Entwicklung beginnt in der Gegenwart und endet in der Gegenwart* (sofern man sich bei diesem Diktum etwas vorzustellen weiß). Der geisteswissenschaftliche Entwicklungsbegriff ist nicht durch die vulgären Vorstellungen des darwinistischen 19. Jahrhunderts, sondern durch Hegel vorbereitet. Der Versuch Hegels, die Entwicklung des Denkens zum Gesetz der «Weltgeschichte» zu machen, ist zwar gründlich mißglückt. Hegels Gedanke, daß in der Hegelschen Philosophie das in Griechenland aufgebrochene Denken ebenso zur Vollendung gelange, wie der Gang der «Weltgeschichte» im preußischen Staate in sein Ziel einmünde, war nicht zumutbar. Dennoch bedeutet Hegels «*endgeschichtliche*» Konzeption der «Weltgeschichte» (s. Karl Löwith, Von Hegel bis Nietzsche) ein Element zur Ermöglichung der anthroposophischen Anschauung von «Entwicklung», die den Anfang und das Ende des Entwicklungsprozesses in

die Gegenwart fallen sieht, – gleichsam den Anfang als die *Wirkung* des Endes erschauend.

Zum Schlusse möchte ich Ihnen noch einmal versichern, daß ich in dem Faktum Ihres Briefes vom 16. Mai ein ernstes Positivum sehe.

Ihr

*Achter Brief*

26. Mai 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Ist ein «natürlicher Einzelmensch» eine einfache Einheit, wie dies vom materialistischen Naturalismus als selbstverständlich angenommen wird – oder ist ein «natürlicher Mensch» (im Sinne der Biologie), falls er überhaupt eine wirkliche Einheit sein sollte, seine Einheit auf Grund komplizierter Komposition? Diese Frage, die sehr ernst genommen sein will, kann den Zugang zu einer rationalen Behandlung der Wiederverkörperung erschließen. Da ein Meier oder ein Huber in der Tat keine sich von selbst verstehende Einheit ist, so möchte ich lieber nicht «Biologe» sein, wenn es sich darum handelt, mit Ratio um das Wiederverkörperungsrätsel zu ringen – denn der Biologe müßte die Bildungsvoraussetzungen seines Faches verleugnen, wollte er bezweifeln oder bestreiten, daß ein «natürlicher Einzelmensch» als Naturobjekt eine einfache Einheit sei. Selbst wenn ein heutiger akademischer Biologe im Nebenamte Thomist ist, wird er die ihm von seinem

Fache aufgezwungene Ansicht, der «natürliche Einzelmensch» sei ein Naturgegenstand wie andere Naturgegenstände, praktisch nicht preisgeben. Die Erfahrung zeigt, daß der Biologe auch dann nicht gegen die naturalistischen Suggestionen seines Fachs gesichert ist, wenn er sich von einem «Goetheanismus» engagieren läßt. In der Abhandlung über «Probleme und Forschungsaufgaben Goetheanischer Organik» (im Gedenkbuche zu Goethes zweihundertstem Geburtstag «Goethe in unserer Zeit», 1949) werden bei der Behandlung der «Metamorphose beim Menschenwesen» die Meier und die Müller ohne Wimperzucken als «Menschenwesen» im Sinne von «natürlicher Einzelmensch» vorgestellt, und wird die Selbst-Metamorphose des natürlichen Einzelmenschen aus einem Erdenleben in ein folgendes Erdenleben als Anthroposophie aufgetischt.

Es muß der «Biologie» zum theosophischen Begriffe «Geist» verholfen werden, um ihr den flachen Naturismus abzugewöhnen. *Geist* ist, sagte ich, wenn die Gattung «Mensch» (ein wirklicher physischer Mensch) sich mit Haut und Knochen in Geist auflöst, damit die Entkörperung die Möglichkeit der Körperung und Wiederverkörperung fundiert. Dies ist der geisteswissenschaftliche Geistbegriff. Irgendwelche andere, bloß historische Geist-Begriffe könnten dem Biologen nicht weiterhelfen. – Über die Geist-Lehre der Anthroposophie heißt es (in dem archetypischen Berliner-Vortrage am 3. April 1917 im Zusammenhange mit dem Tode Franz Brentanos): «Es gibt keine Möglichkeit zum Begriff des Geistes zu kommen, ohne zum Begriff der wiederholten Erdenleben zu kommen» (Zykl. 45 <sup>GA175</sup>, 2, 8). Und dem Biologen, der im

Nebenamte Thomist ist und der *forma corporis* huldigt, wird gesagt: «Man kann den geistig-seelischen Menschen nicht erleben, ohne zugleich durch das Erlebnis zu wissen, daß in diesem Menschen etwas enthalten ist, was sich zu einem neuen physischen Menschen gestalten will» (Die Rätsel der Philosophie, Bd. II, S. 222). Die *Forma-Corporis*-Lehre ist eben eine bloße Theorie, und nicht *Erlebnis* des Geistes.

Die Mitteilungen der Geisteswissenschaft über das Wiederverkörperungsgeheimnis bilden das Kernstück einer modernen Geistlehre, die unter «Geist» das Selbstopfer des groß geschriebenen MENSCHEN versteht. Eine rationale Erklärung der Wiederverkörperung wird von der Geisteswissenschaft nicht gegeben. Als einen Weg, ihre Anschauungen über Reinkarnation und Karma zu vermitteln, benützt die Geisteswissenschaft die vergleichende Bezugnahme auf eine ältere Geistlehre: auf diejenige des Aristoteles, die mit geringer Modifikation im Thomismus konserviert wird. Dieser Vergleich mit der Geistlehre des Aristoteles erfolgte in den Vorträgen über «Pneumatosophie» (Berlin, 1911<sup>GA115</sup>). Ich mache darauf aufmerksam, daß in den Vorträgen über «Pneumatosophie» das Wort «Mensch» etwas bezeichnet, an das der Biologe bei dem Worte nicht denkt. Es könnte und sollte Universitätsleuten denn doch stark auffallen, daß «Mensch» in den Pneumatosophie-Vorträgen konsequent ein «*Geistiges*» bezeichnet. Man sollte also so freundlich sein, das dort auftretende «Mensch» nicht zu verwechseln mit dem akademisch-vulgären «Mensch», mit dem ein physischer Naturgegenstand gemeint ist. Innerhalb des Vergleiches zwischen anthroposophischer Pneumatosophie und

aristotelischer Geistlehre steht das Wort «Mensch» für die «*Geistesmenschen*» der Meier, Müller, Schiller usw. Die «Geistesmenschen», als «Teilnehmer», sind «Menschen», indem sie in einer der Verkörperungen der «menschlichen Gattungswesenheit», also des groß geschriebenen MENSCHEN, Aufenthalt und Wohnung nehmen. Der in Schiller repräsentierte «Geistesmensch» hat die Gestalt der verkörperten Gattungswesenheit «an sich getragen» (Theosophie, 1. Aufl. S. 51). – Von dem in den Pneumatosophie-Vorträgen «Mensch» genannten sagt R. ST., in Übereinstimmung mit Aristoteles, daß er von Gott stammt; eine Differenz zwischen Aristoteles und Rudolf Steiner besteht nur hinsichtlich des Wie des Von-Gott-Herstammens der «Menschen». Bei der Darstellung der Geistlehre des Aristoteles sagt R. ST., indem er Formulierungen Brentanos benützt: «Wenn ein Mensch ins Dasein tritt, entsteht er aus Vater, Mutter und dem Gott. Durch Vater und Mutter entsteht das Seelisch-Leibliche, und durch den Gott wird eine Zeitlang nach der Empfängnis das Geistige hinzugefügt.» Dieser Geistlehre des Aristoteles wird nun die anthroposophische Geistlehre (Pneumatosophie) polemisch entgegengesetzt. Es heißt da: «Es kann nicht der Mensch (gemeint ist der übersinnliche «Geistesmensch» Huber, Müller, Schiller usw.) von einem Gotte bloß herkommen, er muß herkommen nicht *bloß* von einem Gotte, sondern von einem Gotte in Verbindung mit dem luziferischen Prinzip.» (Buchausgabe von «Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie», S. 169 und S. 185.)

Hinter der anthroposophischen Feststellung, daß die «Menschen» von einem Gotte in Verbindung mit dem

luziferischen Prinzip stammen, verbirgt sich eine Weltentscheidung. Es geht seit langem um die Entscheidung in der Frage, ob die von dem Gotte herstammenden, d. h. von dem Gotte geschaffenen Einzelseelen («Geistesmenschen») mit Gott *substanziell identisch* sind. Die Geisteswissenschaft bejaht die Identität, denn die Menschen-Geister («Geistesmenschen») sind Geist vom Geiste des MENSCHEN; sie sind substanziell gleicher «Geist» wie der göttliche «Geist». Die christliche Theorie leugnet die Identität und betrachtet deren Annahme als das sichere Indiz des Pantheismus. Man wird indessen auf «christlicher» Seite mit der Pantheismusverdächtigung der Geisteswissenschaft kein Glück haben; man ist vielmehr eingeladen, ganz Neues zu lernen, das es innerhalb der bisherigen Horizonte nicht gab. Das Neue betrifft die Rolle eines «Bösen» (Luzifers) bei dem Hervorgehen der «Menschen» aus Gott. Das Diktum der Geisteswissenschaft, der Mensch stamme «von einem Gotte in Verbindung mit dem luziferischen Prinzip», enthält das Schrecknis eines unvermuteten Auftretens des «Problems des Bösen». Die christlichen und außerchristlichen Gotteslehren sahen sich bisher außerstande, den Ursprung des «Bösen» in den Gott zu verlegen; man findet sich damit ab, daß der göttlichen «Allmacht» eine feindliche Gegenmacht absolut unbekannter Herkunft entgegensteht. Durch Geisteswissenschaft werden die plumpen Fragestellungen überwunden, die sich auf Grund eines willkürlich konstruierten Idols des «Guten» einstellen. Die Fragen der Geisteswissenschaft nach «Gut» und «Böse» ergeben sich als *Folge* der sachgemäßen Beobachtung der *Welt-Entwicklung* als der *Entwicklung* des MENSCHEN und der «Menschen» als «Teilnehmer». Es wäre geisteswissenschaftlich nicht

unmöglich, zu sagen: Gott als Prinzip des Welt-Egoismus sei «böse», und die Erschaffung der «SEELE» bedeute die Verwandlung des «Bösen» in das «Gute»; böse sei das «Ich» für sich, gut sei, wenn das ausgeströmte, geopferte «Ich» aus den äußeren Dingen entspringend in sich heimkehrt.

Über das *Luciferische Prinzip*, das bei dem Herkommen der «Menschen» mit dem Gotte zusammenwirkt, werde ich in einem folgenden Briefe einige Gedanken versuchen.

Ihr

*Neunter Brief*

3. Juni 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Ihren freundlichen längeren Brief vom 27. Mai verdanke ich bestens. Ich weiß nur nicht, ob wir der Situation gerecht würden, wenn wir die «Annäherung» unserer sich gegenseitig ausschließenden Auffassungen als unser Problem betrachten. Es scheint mir unumgänglich, daß ich *meine* Anschauung noch weiter zu verdeutlichen suche.

Man muß sich einmal die Frage vorlegen, in welchem Sinne die für die «Geistesmenschen» bestehende Nötigung, sich immer wieder zu verkörpern, nicht eine Vortrefflichkeit, sondern einen *Mangelzustand* der «Geistesmenschen» andeutet. Der Begriff des Mangels setzt sein Gegenteil, die positive Erfüllung voraus. Der Osten rechnet mit einem

Ideal der Erfüllung; doch geht uns Europäer die im östlichen Stile vorgestellte «Vollendung» – als ein Verschwimmen im Allgeiste – nichts an. Interessant kann uns höchstens sein, daß die östlichen Phantasien über «Seelenwanderung» den Zwang zur Wiederverkörperung als Verhängnis, das Aufhören des Zwanges als «Vollendung» betrachten. Im christelnden Abendland empfinden die mit der «Idee» der wiederholten Erdenleben Sympathisierenden – seit Lessing – die Notwendigkeit der Wiederverkörperung nicht als Malum, sondern als Bonum. Die sympathische «Idee» tritt zunächst an die Stelle des überaus fragwürdig gewordenen christlichen Gedankens der «Unsterblichkeit der Seele». Nicht etwa nur Aufklärung und moderne Naturerkenntnis haben die «Idee» der «unsterblichen Seele» diskreditiert, denn seltsamerweise ist auch für eine subtilere moderne Theologie (etwa K. Barths) die populäre «unsterbliche Seele» kein Thema; Barth denkt in dieser Hinsicht ungrisch (unthomistisch) und steht der alttestamentlichen Vorstellung von der Auferweckung der leiblichen Toten durch Gott näher als irgendeinem halbspiritistischen Seelenglauben. Ich selbst kann mir, nach dreißig Jahren des Anthroposophiestudiums, unter unvergänglicher Seele nichts anderes vorstellen als die Wirkung der leiblichen Auferstehung eines Toten. (Physischer Mensch und Seele sind das gleiche, von zwei Seiten angesehen; Barths «theologische Anthropologie» ist klug genug, um «Seele» konsequent als ein Prädikat des LEIBES zu verstehen.) Von der Seelenvorstellung her, die mir durch das Anthroposophiestudium aufgenötigt ist, ergibt sich dann meine Wertschätzung des emsigen Treibens der Schule C. G. Jungs in den Jagdgründen der sogenannten Seele. Philosophisch gesehen ist Jungs

Seelenreich ein helvetischer Reflex des Berliner «Unbewußten»; während aber bei Eduard von Hartmann «das Unbewußte» die Gottesfrage bedeutet, würde man beim Züricher Atheismus kaum Verständnis finden für die Behauptung, die Seelenfrage sei keine andere als die Gottesfrage. Man kann im Züricher Stil die Pathologie der Seele exerzieren und den mythologischen Unrat der Welt durchstöbern, ohne jemals die Frage ernst genommen zu haben, mit welchen Gründen denn im Zeitalter der Naturwissenschaft von einer mit Gott substanziell identischen «Seele» gesprochen werden kann. – Wenn sich das Thema «Der Begriff des Geistes bei C. G. Jung *und* bei Rudolf Steiner» für die kokette Tändelei der akademischen Gruppenseele eignet, so ist andererseits das Thema Zykl. 48<sup>GA181</sup>, 1, 14 (Vortrag am 22. Januar 1918) ein solides *anthroposophisches* Thema, und man sollte es nicht verschmähen, zur Kenntnis zu nehmen, wie dem famosen «und» zwischen C. G. Jung und Rudolf Steiner durch Rudolf Steiner selbst ein guter Sinn erteilt wurde. R. ST. sprach in Berlin am 22. Januar 1918 über Jungs damals erschienenen Buch «Psychologie der unbewußten Prozesse» (jetzt trägt das Buch in vierter Auflage den Titel «Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben»). R. ST. sagte am 22. Januar 1918 in Berlin im Zusammenhange von ausführlichen Bemerkungen über Jung: «... Daher spricht er den Satz aus, der ganz berechtigt ist aus der modernen Weltanschauung heraus: Die Menschenseele kann, ohne daß sie innerlich zugrunde geht, nicht ohne Beziehung zu einem göttlichen Wesen sein. Dies ist ebenso sicher, wie es auf der anderen Seite sicher ist, daß es ja ein göttliches Wesen gar nicht gibt. Die Frage nach der Beziehung des menschlichen Seelenwesens zum Gotte hat mit der Frage

der Existenz Gottes nicht das Geringste zu tun. So steht es in seinem Buche. Also bedenken wir, was da eigentlich vorliegt: Es wird wissenschaftlich konstatiert, daß die Menschenseele sich ein Verhältnis zu Gott konstruieren muß, daß es aber ebenso sicher ist, daß es töricht wäre, einen Gott anzunehmen; also ist die Seele zu ihrer eigenen Gesundheit verurteilt, sich einen Gott vorzulügen. Lüge dir vor, daß es einen Gott gibt, sonst wirst du krank! Das steht eigentlich in dem Buch.»

Wenn ich ein redlicher Mann dieses Zeitalters bin, so habe ich mir Träumereien über eine «unsterbliche Seele» zu verbieten. Wie käme ich auch als redlicher Mann dazu, von meiner Hochgeschätztheit anzunehmen, sie sei, wenigstens im Kern, ein dauernd Ewiges? Ich habe als redlicher Mann auch gar nicht den Wunsch, unvergänglich zu sein, wenn ich mir unter meiner Ewigkeit nichts Solides vorstellen kann. Verweist man mich – in einem bekannten Stile – auf mein «Denken» als den Quellort von Ewigkeit, so wird mir dabei nicht besser. Wie wäre es aber, wenn ich den Entschluß fasse, den neuen Gedanken zu denken: Ja, wenn ich – mit Fleisch und Knochen samt meiner «Grütze» – ein Gedanke bin, den ein Anderer denkt (ein Gedanke, den «der Mensch» denkt), da würde die Angelegenheit zu etwas rational Solidem! – Nachdem ich diesen Gedanken energisch und lange genug gedacht habe, werde ich Empfindung und Verständnis entwickeln für die sorglich schonende Ausdrucksart der Geisteswissenschaft (die für den Begriff «der Mensch» auch den Begriff «der Kosmos» setzt). So daß es im Zyklus 33, 4, 15 (23. Januar 1914) heißt: «Meditieren Sie einmal über die Idee: Ich denke meinen Gedanken», und:

Ich bin ein Gedanke, der von den Hierarchien des Kosmos gedacht wird. Mein Ewiges besteht darin, daß das Denken der Hierarchien ein Ewiges ist. Und wenn ich einmal von *einer* Kategorie der Hierarchien ausgedacht bin, dann werde ich übergeben – wie der Gedanke des Menschen vom Lehrer an den Schüler übergeben wird – von einer Kategorie an die andere, damit diese mich in meiner ewigen, wahren Natur denke. So fühle ich mich drinnen in der Gedankenwelt des Kosmos!»

Man sollte auf Seite derer, die sich mit der akademischen Protegierung der Anthroposophie Rudolf Steiners befassen, nicht übersehen, daß das Zeitalter, in dem «Heidegger – ein Denker in dürftiger Zeit» (Titel des neuen Buches von Karl Löwith, das mir soeben eine genußreiche Lektüre war) ist, noch einen anderen Begriff des «Daseins» außer dem Heideggerschen hervorgebracht hat: eben den obigen, nach dem das Dasein von uns sogenannten Menschen seinen Sinn und Gehalt dadurch hat, daß wir Gedanken des MENSCHEN sind. Schade, daß ich nicht danach gefragt bin, sonst könnte ich dem emanzipierten Heidegger-Schüler Löwith das Thema empfehlen: «Der Mensch als Teilnehmer am Menschen».

Als Thema dieses Briefes ist vorgesehen, daß ich einige Gedanken versuche über das «*luziferische Prinzip*». Nun: Daß man Mensch ist als *Teilnehmer* am MENSCHEN, das bedeutet, daß man Mensch ist durch die Wirkung des luziferischen Prinzips – im Lichte des Leitgedankens: Christus verus Lucifer. Ich wiederhole den Kernsatz der Geistlehre Rudolf Steiners in ihrer Differenz zur Geistlehre des Aristoteles: Der Mensch (Meier oder Müller

z. B.) stammt «von einem Gotte in Verbindung mit dem luziferischen Prinzip». Es ist nicht verboten und nicht unangemessen, zu der Formel «von einem Gotte in Verbindung mit dem luziferischen Prinzip» die andere Formel hinzuzudenken: «durch Schöpfung und Sündenfall».

Da durch den geisteswissenschaftlichen Begriff des «luziferischen Prinzips» in ganz fundamentaler Weise das Problem der *Zeit* aufgerufen ist, habe ich mir überlegt, ob es sich empfehle – um zu gemeinsamen Vorstellungen über das «luziferische Prinzip» zu kommen –, an Heideggers Lehre vom Menschen anzuknüpfen, die wesentlich aus einer Idee der Zeit heraus entfaltet wird, allerdings unter Verleugnung der zeit-losen Ewigkeit. Ich fand aber (abgesehen davon, daß die Sein-lore nicht unsere Sorge sein kann), es genüge der Hinweis auf das eigentlich Interessante an Heideggers «Anthropologie der Zeit»: dieses besteht darin, daß Heideggers auf «Zeitlichkeit» und «Zeitigung» abgestellte Lehre vom Menschen ihre Voraussetzung in der Tatsache hat, daß *Schellings* bedeutender Versuch, das Wesen der Zeit in das «Ich» zu verlegen, *gescheitert* ist. Schelling hatte (1800) geschrieben: «Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das *Ich selbst*, in Tätigkeit gedacht.» (System des transzendentalen Idealismus, Faksimile-Neudruck 1924, S. 214.) Die Anthroposophie knüpft ihrerseits an Schelling an: mit dem in der Schlußbetrachtung von «Wahrheit und Wissenschaft» zum Aufhorchen auffordernden Diktum: der absolute Idealismus (Fichtes, Schellings) müsse sein Ich als Urprinzip *aufgeben*. Die Herleitung von Mensch und Welt aus einem Prinzip ist unstatthaft. Zum Problem steht vielmehr, ob und wo und wann sich

die Welt selbst als «Urphänomen» erfasse; und über diesem Problem steht das Motto: «Der Mensch selbst ist die Lösung des Welträtsels.» Anthroposophie zieht aus dem Scheitern des «deutschen Idealismus» einen ähnlichen Schluß wie Heidegger: sie verzichtet – atheistisch, wenn man will – streng auf ein fingiertes Absolutes und erhebt das *Dasein des Menschen* als «Welt» zum «phänomenologischen» Thema. An dem «Ereignis Anthroposophie» aber will sich das Thema entfalten: der Mensch als Teilnehmer am MENSCHEN.

Innerhalb des ausgebreiteten, vielschichtigen Reichtums der geisteswissenschaftlichen Mitteilungen über *Lucifer* und *Ahriman* gibt es – im Vortrage Nr. 4376<sup>GA203</sup> – eine Art Definition der beiden «Mitarbeiter Gottes»: *Die luxiferischen Wesenheiten sind verspätete kosmische Wesenheiten, verfrühte kosmische Wesenheiten sind die ahrimanischen Wesenheiten.* Diese Definition erfordert einige Aufmerksamkeit. Die Prädikate «verspätet» und «verfrüht» können nur dadurch ihren Sinn, haben, daß das Verspätete und das Verfrühte auf die *GEGENWART* bezogen sind; nur in bezug auf ein Jetzt gibt es Verspätetes und Verfrühtes. (Eine verspätete – verschweitzerte – Parusie ist ein bodenloser theologischer Nonsens, plausibel nur von Franz Overbeck her, der von den «Dümmlingen der modernen Kultur» sprach.) In monumentalem Gegensatz zur Zeit-Philosophie Heideggers, der mit der üblichen Vorstellung eines geradlinigen Zeit-Laufes hantiert, welcher in dreifacher Weise als Vergangenheit, Gegenwart und -Zukunft erlebt wird, ermächtigt und entfaltet sich der anthroposophische Begriff der Zeit aus der *Gegenwart*, die *kein* modus der «Zeit» ist, die vielmehr

der Grund dafür ist, daß es überhaupt Früheres und Späteres gibt. Im Vergleiche mit sonst bekannten «Weltanschauungen» bedeutet eine «anthroposophische Weltanschauung» fürs erste und hauptsächlich die unerhörteste Revolutionierung des Begriffes ZEIT<sup>\*</sup>. Sie ist von philosophisch Anspruchsvollen noch nicht bemerkt worden; es ist im philosophischen Haus- und Schulgebrauch noch nicht üblich, daß man beim Stichwort «Zeit» außer auf Heidegger noch auf einen anderen Namen verfällt.

Ich will den Passus aus dem Vortrage Nr. 4376, der die Definition von Luzifer und Ahriman, der beiden «Mitarbeiter Gottes», enthält, hier ausführlich wiedergeben; die Sätze stellen einen konzentrierten Extrakt der «anthroposophischen Weltanschauung» dar. Der Vortrag Nr. 4376 erschien 1953 gedruckt, zusammen mit vier dazugehörigen andern Vorträgen, unter dem Titel: «Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwicklung durch seinen geistigen Zusammenhang mit dem Erdplaneten und der Sternenwelt», im Verlage von R. G. Zbinden & Co., Basel. – R. ST. sagte am 29. Januar 1921:

---

<sup>\*</sup> Das mit Achtung zu nennende Buch «DIE ZEIT» (1954, Kösel-Verlag, München) der Philosophin Hedwig Conrad-Martius bemüht sich um die Sanierung der durch Heideggers «Sein und Zeit» versimpelten Situation. Unser Urteil über das Werk, das sich um die Ich-Transzendenz einer objektiven Zeit müht und wertvolle Ausblicke auf eine zyklisch-kreisförmige Zeit eröffnet, lautet: Die existierende Welt-Zeit (= Seele) ist die **FORM** des transzendenten Gottes **MENSCHEN-KÖRPER**; die Form ist als Gegenwart die Coinzidenz von Weltanfang und Weltende. Theosophisch ausgedrückt: Die Zeit als eine Person aus der Hierarchie der Archai gehört eigentlich der Hierarchie der Exusiai (Geister der Form) an.

«Sowohl hier auf der Erde zwischen Geburt und Tod können wir zu verwandt werden dieser Erde, können gewissermaßen in uns den Trieb, den Instinkt entfalten, den Erdenmächten zu verwandt zu werden, wie wir auch zwischen dem Tod und einer neuen Geburt den Trieb entfalten können, den kosmischen Mächten außerhalb der Erde zu verwandt zu werden. Denn hier auf der Erde stehen wir zu nahe dem äußeren bildhaften Ausdruck, dem in sinnliche Materialität sich hüllenden Wesen; hier stehen wir gewissermaßen der inneren Geistigkeit entfremdet da. Wenn wir uns entwickeln zwischen dem Tod und einer neuen Geburt, stehen wir voll drinnen in der Geistigkeit, erleben wir die Geistigkeit mit, und da droht uns wiederum die Möglichkeit, in dieser Geistigkeit zu versinken, in dieser Geistigkeit uns aufzulösen. Während wir hier auf der Erde der Möglichkeit ausgesetzt sind, im physischen Dasein zu verhärten, sind wir zwischen dem Tod und einer neuen Geburt der Möglichkeit ausgesetzt, im geistigen Dasein zu ertrinken. – Diese beiden Möglichkeiten rühren davon her, daß neben jenen Mächten, die man anführt, wenn man von der normalen Ordnung der Hierarchien spricht, andere Wesen da sind. Wie sich die elementaren Wesenheiten finden in den drei Reichen der Natur, wie sich dann der Mensch findet, wie sich die näheren Hierarchien finden, von denen man, wenn man von diesen Wesenheiten spricht, im Sinne echter Geisteswissenschaft sagt, daß sie so da sind nach ihren kosmischen Zeiten', sind neben diesen Wesenheiten andere da, die gewissermaßen zur Unzeit ihr Wesen entfalten. Es sind die luziferischen und ahrimanischen Wesenheiten, von denen wir oft gesprochen haben, und von denen Sie sich ja schon die Vorstellung gebildet haben werden, daß die luziferischen

Wesenheiten wesentlich solche sind, die eigentlich so, wie sie sich jetzt darleben, in einem früheren Zeitraum gelebt haben sollten. Dagegen sind die ahrimanischen Wesenheiten solche, die so, wie sie sich jetzt Barleben, in einem späteren kosmischen Zeitraum leben sollten. Verspätete kosmische Wesenheiten sind die luziferischen Wesenheiten, verfrühte kosmische Wesenheiten sind die ahrimanischen Wesenheiten. Die luziferischen Wesenheiten haben es verschmäht, die Zeit gewissermaßen mitzumachen, die ihnen vorgesetzt war; sie sind nicht dazu gekommen, weil sie es verschmäht haben, die Entwicklung voll mitzumachen. So enthüllen sie sich heute, wenn sie sich offenbaren, als auf früherer Stufe des Daseins zurückgeblieben. – Die ahrimanischen Wesenheiten können es, wenn wir uns so ausdrücken wollen, nicht erwarten, zu einem späteren Zeitpunkte der kosmischen, Entwicklung das zu werden, was in ihnen veranlagt ist. Sie wollen es schon jetzt sein. Daher verhärten sie in dem gegenwärtigen Dasein und zeigen sich uns jetzt in der Gestalt, in der sie eigentlich erst in späterer Entwicklung des kosmischen Lebens ankommen sollten.

«Wenn man hinausblickt in die Weiten des Kosmos, und es zeigt sich einem, ich möchte sagen, das Ensemble der Sterne, – was ist dieser Anblick? Warum haben wir diesen Anblick? – Wir haben diesen besonderen Anblick, den Anblick der Milchstraße, den Anblick des sonst bestirnten Himmels aus dem Grunde, weil er die Offenbarung ist des luziferischen Wesens der Welt. Was uns gewissermaßen leuchtend, strahlend umgibt, ist die Offenbarung des luziferischen Wesens der Welt, es ist dasjenige, was jetzt so ist, wie es ist, weil es auf einer früheren Stufe

seines Daseins zurückgeblieben ist. Und wenn wir über den Erdboden gehen, den starren Erdboden, dann hat dieser starre Erdboden seine Starrheit, seine Härte aus dem Grunde, weil in ihm gewissermaßen zusammengeballt sind die ahrimanischen Wesenheiten, welche diejenige Stufe, die sie sich jetzt künstlich zulegen, eigentlich erst in einem späteren Zeitpunkte ihrer Entwicklung haben sollten.»

Die Meier, Huber, Schiller usw., an deren Entstehung das *luziferische Prinzip* entscheidend mitwirkt, sind *Verspätete*, – «weil sie es verschmäht haben, die Entwicklung voll mitzumachen». Nach dieser gravierenden Feststellung habe ich nun keine andere Wahl mehr, als mich zu entschließen, die *GEGENWART* ernsthaft ins Auge zu fassen, zu der relativ die Meier, Müller, Schiller usw. Verspätete sind. Ich entschlöße mich, starke Zumutungen an meine Entschlußkraft und Vorstellungskraft zu stellen. Ich verstehe unter «Gegenwart» eine besondere Eigentümlichkeit des groß geschriebenen MENSCHEN, die darin besteht; daß in ihm der Anfang und das Ende der *vollendeten* «Entwicklung» sich durchdringen. Während die Meier, Huber usw. es gleichsam «verschmäht haben, die Entwicklung voll mitzumachen», bedeutet «der Mensch» die *abgeschlossene* Entwicklung, wobei unter Abgeschlossenheit oder Vollendung des Entwicklungsvorganges zu verstehen ist, daß «der Mensch» in der *Gegenwart* sowohl der Anfang wie das Ende des Vorganges *ist*. Entwicklung ist ein Vorgang, der in der Gegenwart beginnt und in der Gegenwart endet. Die Weltentwicklung zwischen Saturn und Vulkan ist *ausgeweitete Gegenwart*. Die Zeit ist nicht ein Verlauf aus dem Unbestimmten ins

Unbestimmte; sie ist die Beziehung zwischen dem Anfang und dem Ende einer inhaltlich bestimmten *Entwicklung*. Diese anthroposophisch erfaßte Zeit ist auch nicht die zyklisch verstandene, noch bei einigen Griechen (Polybios) durchscheinende Zeit des Orients, nach der der Zeitverlauf als Kreisprozeß ohne Anfang und Ende vorgestellt wird. Der Kreisprozeß der anthroposophischen *«Entwicklung»*, als Zeit verstanden, bedeutet: der Anfang und das Ende der Zeit, entsprechend dem Anfang und dem Ende der Welt-Entwicklung, fallen in die Gegenwart.

Wenn in dem Buche «Die Geheimwissenschaft im Umriss» die Weltentwicklung *scheinbar* nach dem der heutigen Bildung entsprechenden Schema dargestellt ist, das unter Entwicklung einen in ferner Vergangenheit beginnenden und nach fernen Zukünften fortschreitenden Verlauf vorstellt, so muß dieser Schein durchschaut und eingesehen werden, daß sich die Darstellungsart der «Geheimwissenschaft» aus der für den Geisteslehrer bestehenden Notwendigkeit ergibt, an die Vorstellungsfähigkeiten der modernen Bildungsmenschen anknüpfen zu müssen, wenn er sich allgemeinverständlich mitteilen will. R. ST. war sorgend bemüht, die Zeitgenossen *schonend* von ihren Bildungsvorurteilen zu befreien. Das mächtigste dieser Vorurteile ist die heute als selbstverständlich geltende Idee von Geschichte, die ein Muster von Verworrenheit ist, indem sich in ihr theologisch-teleologische (heilsge-schichtliche) Elemente mit dem plattesten Jacob Burckhardtschen Skeptizismus vermischen. In der Anthroposophie handelt es sich nicht darum, zu den vorhandenen Theorien der Geschichte (vgl. Löwith, Weltgeschichte und

Heilsgeschehen, Stuttgart, 1953) eine neue Theorie hinzuzufügen. Eine anthroposophische «Philosophie der Geschichte» hat das absurde Vorurteil zu liquidieren, Geschichte sei durch Nach-Denken zu «verstehen». Nein, nicht durch Nach-Denken (Hegel) wird die Geschichte erkannt, sondern einzig durch *Tun*. Die anthroposophische Philosophie der Geschichte lautet daher: «Es wird immer in der Geschichte die Definition einer Sache eine andere Tatsache sein, nicht ein abstrakter Begriff.» (Vortrag Nr. 3997, 21. 2. 1920<sup>GA196</sup>.) Die anthroposophische Philosophie der Geschichte fällt mithin unter den Titel: Goetheanismus, d. h. es handelt sich – im Sinne Goethes – nicht darum, Tatsachen zu «erklären», sondern durch die entsprechende Gruppierung der Tatsachen beleuchten sich diese gegenseitig, – wobei es sich als höchst fraglich erweist, ob die «Eule der Minerva» zu den Tatsachen zu rechnen ist. Hegel ist ein *Verspäteter*, er repräsentiert – geisteswissenschaftlich ausgedrückt – einen «zurückgebliebenen Mond-Impuls»!

Als Lessing sich die Weltgeschichte als eine Veranstaltung zur «Erziehung des Menschengeschlechts» vorstellte und von dieser Idee her mit dem Gedanken der wiederholten Erdenleben sympathisierte, da war er so weit als nur möglich von dem anthroposophischen Begriffe der *Entwicklung* (Ewige Entwicklung als Gegenwart!) entfernt. Deshalb könnte nur eine oberflächliche anthroposophische Journalistik die Wertschätzung der «Idee» Lessings einer ernsthaften Bemühung um das Verständnis von Reinkarnation und Karma, als «vom Gesichtspunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen», vorziehen. Lessing huldigte einer illusionären Idee von

göttlicher «Vorsehung». Erst durch die NATUR-Erkenntnis des 19. Jahrhunderts wird der Teleologismus, der noch bei Lessing spukt, gründlich ausgemerzt. Der geisteswissenschaftliche Entwicklungsbegriff ist strengstens antiteleologisch, denn er versteht unter Weltgeschehen, Entwicklung und Geschichte nicht einen Marsch auf ein Ziel hin, das von einem unbekannten Gotte vorgedacht wäre, sondern den *Aufbruch aus dem Ziele heraus*.

Indem man sich einen Blick erwirbt für das «luziferische Prinzip» im Sinne Rudolf Steiners, tut man den ersten Schritt zum Verständnis der Wiederverkörperung des Geistes. – Relativ zur Gegenwart des Wesens «der Mensch» sind die Meier, Müller, Schiller usw. Verspätete. Sie haben aber vor sich die Möglichkeit und die Aufgabe, in vielen Wiederverkörperungen die Verspätung doch noch einzuholen – in einer fernen Zukunft, welche Zukunft vom Dasein des Wesens «der Mensch» als *Gegenwart* vorweggenommen ist. – Würde sich ein Meier oder Müller in den Kopf setzen, in *einer* Inkarnation «vollendet» zu sein, so stünde er unter der Inspiration *Ahrimans*. Die ahrimanischen Wesen sind kosmisch verfrühte Wesen; sie wollen jetzt schon etwas sein, was sie erst in einer fernen Zukunft sein sollen. Es ist das große Anliegen des anthroposophischen Pädagogiums, das kosmisch richtige Gleichgewicht zwischen Luziferischem und Ahrimanischem zu ermöglichen. Das gute Verhältnis zwischen Luzifer und Ahriman heißt anthroposophisch: Christus-Impuls.

Eine Nebenbemerkung: Kann und *darf* denn den Menschen gesagt werden, daß das künftige Ziel der

Weltentwicklung in der *Gegenwart* da ist? Es wäre gewiß nicht ratsam, diesen Gedanken an Unvorbereitete zu vermitteln. Für viele Menschen unserer Epoche ist nun einmal die Idee des «Fortschritts» der Bildungsersatz für die Inhalte einstmaliger hoher Religion. Der Wissende wird die Fortschrittsenthusiasten nicht kaltherzig ernüchtern wollen. Er wird vielleicht bei passender Gelegenheit die Ironie als didaktisches Mittel gebrauchen. Ich meine Derartiges mitangesehen zu haben. So um 1920 herum agierte der Sturm und Drang der damaligen «akademischen Gruppenseele» nach der Parole: Rudolf Steiner hat uns einen Weg erschlossen; und nun kommen *wir*, um auf diesem Wege die Impulse und Ziele der Geisteswissenschaft zu «verwirklichen». Damals hörte ich Rudolf Steiner in einem Berliner Vortrage zum jungakademischen Sturm und Drang sagen: Ja, die Herren steigen auf der Leiter immer höher und höher hinauf, – und wenn sie ganz oben sind, nun – dann kommen sie wieder herunter. Er sagte es mit unvergleichlichem Charme. Ich denke übrigens, daß für Männer des Fortschritts genug zu tun bleibt, auch wenn «der Mensch» schon fertig ist.

Ihr

*Zehnter Brief*

16. Juni 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

Um Distanz zu schaffen gegen die unmögliche Zumutung des Dr. P. und anderer, die den natürlichen Einzelmenschen in einem Dasein als die «Metamorphose» eines

natürlichen Einzelmenschen in einem früheren Dasein verstehen möchten, kann man sich entschließen, den Schlußsatz des Buches «Die Geheimwissenschaft im Umriss» zu beachten. Er lautet: «Entwicklung der Menschenformen und Entwicklung der Seelenschicksale muß übersinnliche Erkenntnis *auf* zwei ganz *getrennten Wegen* suchen; und ein Durcheinanderwerfen der beiden in der Weltanschauung wäre ein Rest materialistischer Gesinnung, der, wenn er vorhanden, in bedenklicher Art in die Wissenschaft des Übersinnlichen hineinragen würde.» (Die Geheimwissenschaft im Umriss, 16.-20. Aufl. mit Vorwort Rudolf Steiners vom 10. Januar 1925, S. 374.) Es handelt sich darum, die dem «Biologen» von der Universität her anhaftende materialistische Gesinnung auszumerzen und den «Rest» dieser Gesinnung nicht als vermeintliche Anthroposophie auszugeben. Die zwei Wege, die Entwicklung der Menschenformen und die Entwicklung der Seelenschicksale, werden in dem Buche «Theosophie» klar auseinandergehalten. Es wird in dem Kapitel «Wiederverkörperung des Geistes und Schicksal» ausgeführt: Die physische Gestalt, die Schiller an sich getragen hat, ist eine Wiederverkörperung der menschlichen Gattungswesenheit. Die charakteristische physische Gestalt Schillers, mit seinem «Schillerkopf», ist – man entschlöße sich doch zur Kenntnisnahme des klaren Textes – eine Wiederverkörperung der «menschlichen Gattungswesenheit». In dieser physischen Gestalt nimmt der «Geist» Schillers, d. h. sein «Geistesmensch», *Wohnung*. Das Seelenschicksal des in Entwicklung begriffenen Schiller-Geistes und die Entwicklung der physischen Menschenform, die dem Geiste Schillers Wohnung gibt, sind «zwei ganz getrennte Wege». Es ist absurd, sich den vermeintlichen

«natürlichen Einzelmenschen» Schiller als die Metamorphose eines früheren «natürlichen Einzelmenschen» vorzustellen. Es ist absurd, sich vorzustellen, daß Schiller kurzerhand «sich» wieder verkörpert; Schillers Geistesmensch ist *Teilnehmer* an der «Wiederverkörperung des Geistes». Die sich wiederverkörpernde menschliche Gattungswesenheit ist EINER, d. h. sie ist der Geist eines faktisch wirklichen Menschen, der seine physische Körperlichkeit als SEELE dem Weltvorgange zur Verfügung stellt. Die Körper der Meier, Müller, Schiller usw. sind unmittelbar Bestandteile der Seele (Weltseele).

Da «menschliche Gattungswesenheit» das gleiche bedeutet wie «Wesen des Menschen», kann es sie – *nach Jean-Paul Sartre* – nicht geben. Sartres Philosophie beruht auf dem Kunstgriff: Il n'y a pas de nature humaine. Sartre darf nicht überhört werden, denn er hat der Philosophie des 20. Jahrhunderts einen Ruck der Redlichkeit gegeben. Nun ist aber in der Frage «Wesen des Menschen» die *Philosophie* überhaupt nicht zuständig; die Entscheidung darüber, ob es das Wesen oder die Natur des Menschen gibt, beruht auf dem puren Zufall. Sartre meint: der Mensch (Meier, Müller, Huber usw.) ist nichts anderes als das, wozu er selbst sich macht. Ähnlich wie für einige Anthroposophen sind für Sartre die Meier, Müller, Huber usw. ihre eigenen Weltschöpfer. Sartre schwindelt nicht. Sein Atheismus ist sogar bemerkenswert. Dabei ist es unerheblich, daß Sartre, von dem Exjesuiten Heidegger kommend, eine katholisch-ontologistische Begriffsapparatur benützt. «L'existentialisme athée, que je représente, declare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe

avant de pouvoir être défini par aucun concept, et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir.» (Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, S. 21.) Also es gibt – nach Sartre – deswegen nicht die «nature humaine», weil kein Gott da ist, um den Begriff des leibhaftigen Menschen zu *denken*. Wie sollte es auch der körperlose Christengott anstellen, den Begriff Mensch zu denken, wenn er als Körperloser notwendig ohne Bewußtsein ist. Was Sartre da entdeckt haben will, hat *Max Stirner* schließlich auch schon gewußt, nur hatte Stirner, da er weder Katholik noch Franzose war, nicht den Ehrgeiz, einen spätrömischkatholischen «humanisme» zu begründen. Stirner ergriff das Ich-Rätsel als Deutscher. Die Zahl der Tollkühnen, die auf die Schrecken des Ich-Rätsels stoßen, ist gering. Der tollkühne Sartre, der gegenwärtig Viele fasziniert, ist ernstlich auf das Ich-Paradox gestoßen, aber er erscheint doch nur wie ein Schatten des lichten Max Stirner. Die göttliche Heiterkeit bei Stirner wird bei Jean-Paul Sartre zur makabren Nichtigkeit. Stirner spottet über die Philosophen, die den Begriff des Menschen aufstellen wollen; sein Spott ist berechtigt, denn er wußte noch nicht, daß der Begriff des Menschen einzig dem puren Zufall entspringen könnte. Die «Idee» oder das «Ideal» «Mensch» ist für Stirner ein «Spuk»: «Das Ideal «der Mensch» ist

realisiert, wenn die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: «Ich, dieser Einzige, bin der Mensch!» Die Begriffsfrage: «was ist der Mensch?» – hat sich dann in die persönliche umgesetzt: «wer ist der Mensch?» Bei «was» suchte man den Begriff, um ihn zu realisieren; bei «wer» ist's überhaupt keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragenden gleich persönlich vorhanden: die Frage beantwortet sich von selbst.» (Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, S. 429.) Stirner möchte sich auf keinen Fall von der *Idee* «Mensch» narren lassen; es ist ihm geradezu gleichgültig, ob er ein Mensch oder ein Gott ist. Anders Sartre, der als Philosoph vom lyrischen Schwarzwald herkommt, wo Martin Heidegger den Bankrott seines Jesuiten meditiert. Sartres Lehre vom Menschen hat unter anderem die Aufgabe, die längst evidente bloße Musealität der thomistischen Anthropologie zu bestätigen. Sartre demonstriert auf der katholischen Linie das gleiche wie Stirner auf der Hegel-Linie: daß Gott, um den Begriff des leibhaftigen «Ich» denken zu können, unvermeidlich ein leibhafter Mensch sein müßte. Daher konnte der letzte ernsthafte Versuch, den Gott des Theismus zu konservieren, nur die Maßnahme Eduard von Hartmanns sein, der den Gott zum « Unbewußten» ernannte. Anstatt daß Sartre sich die durch Stirner und Hartmann bestimmte Situation der hohen deutschen Metaphysik zum Problem werden läßt (dies brauchte nicht nach dem Vorbilde zu geschehen, das vom Fürst-Erzbischof von Wien, Kardinal von Rauscher, geliefert wurde, der in wilder Wut gegen den protestantischen Preußen und «Gottesleugner» Eduard von Hartmann anrauschte), bildet er den spätlateinischen «humanisme» der Meier, Müller und Huber aus, denen keine andere Wahl mehr

bleibt, als daß jeder sein eigener Weltschöpfer ist. Sartre meint: Die ganz zufällige Faktizität, die ich bin, ist ihr Zufall nicht im Verhältnis zu irgendeinem Notwendigen oder gar Absoluten. Ich bin gerade als Zufall absolut, und nicht nur dies, ich bin als Zufall das einzige denkbare Absolute. Ich beweise mir meine Absolutheit, indem ich mich als den Zufall, der ich bin, frei erwähle. Ich bin souverän, indem ich mich selbst mache. Meine Zufalls-existenz ist nicht etwa sinnlos, sondern als absolut habe ich meinen Sinn in meiner Absurdität. Ich bin – spät-katholisch – eine «passion inutile».

Es ist erfreulich, wenn durch den kühnen und redlichen Jean-Paul Sartre daran erinnert wird, daß die Gewinnung des *Begriffs* des Menschen (Sartre sagt «Natur» des Menschen) kein Unternehmen und Problem von *Philosophen* sein kann. Denn ob es den Begriff des Menschen gibt, wird, philosophisch gesehen, einzig dem absoluten Zufall verdankt. Der «Begriff des Menschen» ist ein absolut transzendenter leibhafter Mensch, der sich mit Haut und Knochen in GEIST aufgelöst hat und ein gleichsam Toter ist, dessen physische FORM als Geist die FORM DER NATUR ist. Wenn ich von dem Begriffe des Menschen Kenntnis haben soll, so kann mir diese nur durch die Mitteilung des absolut Transzendenten werden, und dies in der Weise, daß mir aus der Transzendenz das Sinnesorgan für die Wahrnehmung der Gedanken (Vorstellungen) eingeschaffen wird, die der Transzendente verschenkt. Mittels des Sinnesorgans, das geisteswissenschaftlich «Sinn für die Wahrnehmung der Gedanken eines Andern» heißt, nehme ich die Wahrheiten des den Begriff des Menschen Verschenkenden

eben *so passiv* auf, wie ich das Phänomen eines vor mir stehenden Kameles nicht aus mir produziere, sondern passiv aufnehme. Der «Sinn für Gedankenwahrnehmung» wird von den ehrenwerten Philosophen beargwöhnt und als Beleidigung empfunden, denn die Ehrenwerten sind mit Nicolas Berdjajeff der Ansicht, es gebe *zwei* Offenbarung: der Offenbarung Gottes müsse die Offenbarung der Meier, Müller, Huber usw. antworten. Das ist ein derbes Mißverständnis, denn die Meier, Müller, Huber und Konsorten haben natürlich nichts zu offenbaren, als bestenfalls, mit dem redlichen Sartre zu sprechen, ihr «rien». Die Berdjajeffs und Leute der philosophischen «Gruppenseele» sind in schlechterer Kondition als die rechtschaffenen Atheisten. Aus einem rechtschaffenen Atheisten kann jederzeit einer werden, der etwas Neues lernt; die Berdjajeffs dagegen werden längere Zeit gebrauchen, um hinter ihr «rien» zu kommen.

Sartre stellt in gewisser Weise die Kontinuität mit der deutschen Philosophie der Mitte des 19. Jahrhunderts her. Seine Abrogation der «Natur des Menschen» scheint die Kritik Stirners an Feuerbach zu wiederholen, entspricht der Fronde des leibhaftigen Einzigen gegen alles Gerede von einem «Menschen im allgemeinen». Feuerbachs anthropologische Theologie hatte die menschliche «Gattung» zum neuen Gotte erhoben. Aber dieses Feuerbachsche «Wesen des Menschen» und «Bewußtsein der Gattung» ist natürlich auch nur eine supranaturalistische Abstraktion und Fiktion wie der museale theologische Gottesbegriff. Feuerbachs Anregungskraft war ungeheuer. Wie zeitgemäß sie war, kann man von Karl Barth erfahren (Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts,

§ 18: Feuerbach). Barth deutet an, Feuerbach habe die Theologie seiner Zeit besser verstanden, als diese sich selbst verstand. Indem Feuerbach die «Apotheose der Humanität» intendierte, machte er nur das geheime tiefere Anliegen der Theologie seiner Zeit offenbar. Der Impetus Feuerbachs, als den bedeutendsten auffindbaren theologischen Gegenstand den *Menschen* zu wissen, oder kurz die «Apotheose der Humanität», hat dann eine gründliche methodische Kursänderung vollzogen. Feuerbach hatte ein wenig voreilig und vorläufig von der «Gattung» des Menschen gesprochen. Noch zu seinen Lebzeiten stellte sich die Möglichkeit ein, das altehrwürdige Universalienproblem – die im Streit zwischen Nominalismus und Realismus offen gebliebene Frage nach der Realität der Gattungsbegriffe – auf einer ganz neuen Grundlage zu wiederholen. Bei *Ernst Haeckel* hieß die «Gattung» jetzt «Stamm» – und schien eine beobachtbare kausierende Realität zu sein. Haeckel war philosophisch zu wenig interessiert, um die methodische Neuorientierung des Universalienproblems zu bemerken. Immerhin, wenn nach Haeckel die Entwicklung des menschlichen Keimes als die Rekapitulation der Entwicklung des «Stammes» zu begreifen ist, wobei der «Stamm» das Kausierende ist, dann gehörte jetzt zum «Allgemeinbegriff» des Menschen die Fähigkeit der Menschen-Form, die Formen des Tierreiches in sich zu enthalten. So hätte jedenfalls in Deutschland die Sache angesehen werden müssen, wenn man nicht durch den unliebsamen Zwischenakt der darwinistischen Engländerei vorübergehend gehandicapt gewesen wäre. Durch die Haeckelsche Kursänderung der «Apotheose der Humanität» gerieten die Theologen in beträchtliche Verlegenheit; sie haben noch heute Mühe, zu bemerken, daß

sie den Anschluß an das Thema «Mensch» erst noch zu gewinnen haben. Denn wenn heutige Kirchenlehrer «theologische Anthropologie» treiben, dann entspricht ihr Wissen um den wirklichen Menschen dem Wissen des redlichen Jean-Paul Sartre, der sich ebenfalls um die moderne Naturerkenntnis focht.

Durch Sartre, der wenigstens der *Philosophie* des 20. Jahrhunderts einen Ruck der Redlichkeit gab, kann etwas an den Tag kommen: die Identität von materialistischer Denkart und christlicher Denkart. Wir brauchen etwas Redlichkeit, um dahinter zu kommen, daß wir uns von bequemen Denkart narren lassen. Das Verhängnisvollste ist die Ansicht, das Materialistische und das Christliche seien Gegensätze. Ich werde mich im nächsten Briefe mit der christlichen Denkart befassen.

Ihr

*Elfter Brief*

24. Juni 1953

Sehr geehrter Herr Dr. L.!

In diesem Briefe will ich die christliche Denkart geißeln. Sie ist die unerkannte Ursache der materialistischen Verwilderung unserer Kultur. Der Materialismus hat seinen Grund und Ursprung in der Religion. Die christliche Denkart meint: «Gott ist im Himmel und du auf Erden» (K. Barth, Vorwort z. «Römerbrief»). Man stellt sich ein *Verhältnis* vor zwischen dem, was man abstrakt «Mensch»

und dem, was man ebenso abstrakt «Gott» nennt. Nun, um dieses Verhältnis zu denken, müßte ein Dritter da sein. Wer ist denn dieser Dritte? Sehr einfach, dieser Dritte ist die gewöhnliche Verstandesarroganz. Nachdem die Verstandesarroganz der Religion den Menschen lange genug ansuggeriert hatte, sie stünden dem Gotte gegenüber, nahm dieser Wahn, seit die Identität von Gott und Welt nicht mehr bezweifelt wird, die Gestalt an: Hier bin ich und dort ist die Welt, ich bin ein der Welt Gegenüberstehender, ich stehe in einem Verhältnisse zur Welt, ich bin ein auf die Aktion der Welt Reagierender. Dieser von der Religion veranlaßte Wahn, der sich unter Meier, Müller, Huber usw. *Ganzheiten* vorstellt, die zur Welt in einem von ihnen festgestellten «Verhältnisse» stehen, ist der Nährgrund alles Naturalismus und Materialismus. Meier, Müller, Huber usw. sind *keine* Ganzheiten; sie sind *Teilnehmer* an dem Ganzen der Welt, das Ein Mensch ist; sie sind, z. B. im sinnlichen Wahrnehmen, Teilnehmer am Selbst-Verhältnis der *Welt*.

Die christliche Denkart, dieser Urquell des modernen Materialismus, demonstriert sich hemmungslos in der Forma corporis-Theorie der offiziellen katholischen Anthropologie. Die «Seele» Meiers oder Müllers soll die Entelechie des Körpers Meiers oder Müllers sein. Dieser Unsinn stammt von Aristoteles; dieser Unsinn stellt einen Insult gegen das Sonnenwesen dar, das geisteswissenschaftlich als der Christus benannt wird. Wenn der einjährige Hansli Meier sich zum ersten Male frei aufrichtet und die ersten Gehschritte ausführt, dann ereignet sich das Zusammenwirken des Geistes der Sonne mit dem Geiste der Erde; der Sonnengeist Christus selbst ist der Wirkende, wenn

Hansli Meier sich in die Vertikale stellt, und es ist lächerlich, eine dürre Abstraktion des alten Aristoteles – die angebliche «Seele» des Hansli Meier – an die Stelle des wirkenden Gottes zu setzen. Es ist, geisteswissenschaftlich gesehen, ein Schwindel, von «Seele» zu sprechen, wenn die Seele nicht der Kraft des Christus verdankt ist. Die katholische Seelentheorie kommt ohne den Christus aus, sie bezieht ihre «Seele» noch immer von Aristoteles. Geisteswissenschaftlich versteht man unter SEELE den Gott selbst: SEELE, das ist ein physischer Mensch als Geist, der seinen physischen Menschen als *forma mundi* dem Weltvorgang zur Verfügung stellt, und der seinen Christus der *Entwicklung* der Welt einfügt, damit die Meier, Müller, Huber usw. als Iche oder «Seelen» das Wesen des Menschen erahnen lernen.

Im theologischen historischen Museum ist man noch nicht geneigt, zu bemerken, daß sich das Wesen des Christus aus der «Natur des Menschen» herleitet. Karl Barth behauptete 1933 emphatisch: «In der Kirche ist man sich darüber einig, daß Jesus Christus für uns in der ganzen Welt nirgends zu finden ist als jeden Tag neu in der Schrift Alten und Neuen Testamentes.» Diese Behauptung denkt anscheinend nicht daran, daß sie dem gegenwärtigen wirklichen Christus höchst gleichgültig sein könnte. Zu der Behauptung des kirchlichen Führers Barth im Hitlerjahr 1933 gibt es im voraus den Kommentar der Geisteswissenschaft vom Jahre 1911, in der Schrift: «Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit». Auf die Frage: Was steht in den Evangelien? antwortete die Geisteswissenschaft 1911: «In der Geschichte des Jesus von Nazareth wird berichtet: <In jedem Menschen ist

erkennbar der Christus!» Und wenn auch keine Evangelien und keine Überlieferungen vorhanden wären, die besagen, irgendeinmal habe ein Christus gelebt, so würde man durch Erkenntnis der Menschennatur erfahren, daß der Christus im Menschen lebt.» Es ist in Ordnung, daß der rechtschaffene Theologe über diese Zumutung vor Wut zu platzen droht, doch ist dafür gesorgt, daß der Theologe sich irgendeinmal mit dem Ernst dieser Zumutung auseinandersetzen wird. Der Theologe wird sich dannzumal mit dem monumentalen Thema befassen, das auf Seite 17 von «Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit» vorgemerkt ist und lautet: *«Der Mensch ist die Offenbarung des Geistes durch seinen Leib; die Evangelien sind solche Offenbarung durch die Schrift.»*

Der Unterschied zwischen der christlichen Denkart (die notwendig den modernen Materialismus hervorbringen mußte) und der Art, wie die Geisteswissenschaft der Natur des Menschen gerecht wird, ist dieser: Die Geisteswissenschaft lehrt: Was der Mensch ist, wird erkannt, indem sein LEIB im gleichen Sinne als die Offenbarung Gottes verstanden wird, wie die Evangelien als eine Offenbarung Gottes durch die Schrift zu verstehen sind. Die christliche Denkart dagegen läßt sich von Aristoteles dahingehend belehren: ein Meier oder Müller sei eine Ganzheit, wenn das Universum den Weltenspießbürger Aristoteles hervorbringt, der zu den körperlichen Meier und Müller deren «Seele» oder Entelechie hinzuspintisiert. Was soll uns solcher alte Zopf? Für uns heißt das unentbehrliche Merkmal an so etwas wie Seele: «Ich»! Aristoteles hat nicht gesagt: «Ich, Aristoteles, bin die Entelechie der Meier und Müller.» Das wäre eine ernsthafte Art

gewesen, das Problem «Seele» anzupacken. Weil Aristoteles nur unernsthaft über «Seele» spintisiert, ist er für uns ein alter Zopf – zur Vermehrung der Schönheit der Mittelmeerreligion.

Die christliche Denkart – von Aristoteles bis Jean-Paul Sartre – ist die Brutstätte des Materialismus, indem sie den «natürlichen Einzelmenschen» fingiert, den es gar nicht gibt. Es ist Tölpelei der christlichen Denkart, wenn Dr. P. und andere als ihr Verständnis der Wiederverkörperung die Meinung anbieten: die Meier und Müller seien «Metamorphosen» ihrer natürlichen Einzelmenschen.

Ich muß die christliche Denkart losgeworden sein, um in dem Buche «Theosophie» das Kapitel «Wiederverkörperung des Geistes und Schicksal» mit Verstand lesen zu können. Ich muß losgekommen sein von dem Irrwahn, die Meier, Müller, Huber usw. seien Ganzheiten. Die Meier usw. als «natürliche Einzelmenschen» sind eben keine Ganzheiten. Wer ist z.B. in den «natürlichen Einzelmenschen» Meier, Müller, Huber usw. das Subjekt ihres *Gedächtnisses*? Die christlich-materialistische Denkart zögert keinen Augenblick, anzunehmen, daß als Subjekt der Gedächtnistätigkeit des Hans Meier eben der Hans Meier bezeichnet werden müsse, denn das ganze persönliche Seelenleben des Hans Meier hängt doch fundamental und ausschließlich an seinem Erinnerungsvermögen. Das Buch «Theosophie» teilt diese christlich-materialistische Ansicht nicht. Aber nun ist es durchaus verständlich, daß Leute mit christlicher Denkart nicht in der Verfassung sind, die Inhalte des Buches «Theosophie» wahrzunehmen. In dem Buche «Theosophie» beginnt das Kapitel

über die «Wiederverkörperung des Geistes» bezeichnenderweise mit Ausführungen über das Erinnerungsvermögen. Die Ausführungen enthalten die Antwort auf die Frage, wer in Meier, Müller, Huber usw. das Subjekt des Gedächtnisses sei. Ich will die anthroposophische Lehre vom menschlichen Gedächtnis durch einen einzigen pointierten Satz ausdrücken; der Satz, der bei jedem patentierten Christen Empörung auslösen muß, lautet: Der Grund, warum nicht Fritzchen Müllers Hund, wohl aber Fritzchen Müller das Einmaleins lernt, ist der, daß nicht in Fritzchens Hund, dagegen in Fritzchen Müller unmittelbar der Gott das Subjekt seines Gedächtnisses ist. – Fritzchen Müller ist keine Ganzheit, was er in Wirklichkeit – d. h. eben als Ganzheit – ist, das ist er als TEILNEHMER am Menschen, oder christlich: als Teilnehmer am Tun Gottes. – Man sieht, man muß die christliche Denkart preisgegeben haben, wenn man gewisses Neues lernen will. Wenn einige die Gedächtnislehre der Bücher «Theosophie» und «Geheimwissenschaft» noch nicht zur Kenntnis genommen haben sollten, so können sie das Versäumte nachholen. Es ist nicht die Schuld der Bücher Rudolf Steiners, wenn ihr Inhalt unbekannt ist.

Ihr