

Karen Swassjan

Schöpfer aus dem Nichts

Von der Philosophie der Freiheit zur Theosophie

Wahrheit ist nichts an und für sich selbst. Sie entwickelt sich im Menschen, wenn dieser die Welt auf seine Sinne und auf seinen Geist einwirken läßt. Je nach seiner Organisation hat jeder Mensch seine eigene Wahrheit, die nur er in ihren intimen Zügen verstehen kann. Wer eine allgemeingültige Wahrheit verlangt, versteht sich selbst nicht.

Rudolf Steiner

Die folgenden Ausführungen verdanke ich meiner Begegnung mit *Karl Ballmer*. Es war wohl einer der verhängnisvollsten Schläge des Karma der anthroposophischen Bewegung, daß der Name dieses 1958 verstorbenen Mannes schon zu seinen Lebzeiten, seit Anfang der vierziger Jahre, in den Dornacher Index übernommen und seither systematisch verschwiegen wurde. Heute ist er so gut wie unbekannt, trotz der Bemühungen des Verlags Fornasella/Besazio, der schon lange seine Schriften herausgibt, und der Edition LGC/Sancey le Grand–Siegen, die damit erst vor kurzem begonnen hat. Für mich ist diese Begegnung (seit dem Sommer 1993) entscheidend. – Ballmers Sache war es, zum ERNST der Anthroposophie zu erziehen. Daß Anthroposophie in Jahrzehnten zum Amateurgeschäft verkam, ist so wenig eine Annahme, wie das Faktum, daß das, was hier dilettantisch getrieben wird, die offenbaren Geheimnisse der WELT sind. Es macht indessen den Eindruck der Unzurechnungsfähigkeit, wenn man anthroposophische Bücher liest oder (noch schlimmer) schreibt und nicht den leisesten Schimmer von Verlegenheit oder Verdutztheit oder Fassungslosigkeit angesichts der hier behandelten Themen an den Tag legt. Die meisten Anthroposophie-Häuptlinge, samt ihrer Leser- und Zuhörerschaft, scheinen ein glatt geöltes und runzelloses Nur-Verständnis für die Offenbarungen zu haben, die die Offenbarungen des gegenwärtig *wirkenden* Christus sind. Man glaubt so einfach zum Schüler und Anhänger Steiners werden zu können, wie man etwa zum Anhänger eines Heidegger wird. Man ist nämlich der Auffassung,

daß das universitäre Wissen durch ein anthroposophisches *ergänzt* und *vermehrt* werden könne. Wenn aber anthroposophische Schrittmacher Brücken von der anthroposophischen Geisteswissenschaft zur universitären schlagen zu müssen meinen, «*damit die Welt uns nicht für Sektierer hält*», dann wäre ihnen (schon allein der Geschmacksdidaktik halber) naheulegen, diesen guten Vorsatz einmal an Dante zu testen – sozusagen zwecks Aufhebung aller Grenzen zwischen *Inferno* und *Paradiso* und Erreichung eines allgemeinen (EG-) Geist-Raumes. Anthroposophie ist selbst die *geistige Welt*, und nicht ein Seminar zum Thema «Die geistige Welt», das als gemeinsame universitäre Veranstaltung durchgeführt wird und die Meinungen anderer «*Kollegen*» toleriert. Als *geistige Welt* schließt sie auch ihr *Kamaloka* ein, in dem alles sonst erworbene Wissen einer totalen Prüfung und Reinigung unterzogen wird. So wahr das antike Diktum (von Aristoteles bis Plotin) ist, daß der Anfang der *Philosophie* im Erstaunen liege, so wahr ist auch Ballmers unermüdlicher Refrain, daß man keinen Zugang zur *Anthroposophie* hat, ohne daß man über sie erschrickt. In diesem Kamaloka-Amt im Vorfeld der Anthroposophie, das er bei allen seinen positiven Durchbrüchen mitten in der Anthroposophie selbst ausüben *mußte*, stand er zeitlebens. Seine erste – wohl prophylaktische – Vorsichtsmaßnahme angesichts der Kinder, die im Sprengstoff Anthroposophie ein schönes Spielzeug zu haben meinten, bestand darin, daß er von der Anthroposophie abschreckte – dort nämlich, wo die letztere als Herumreichen von anthroposophisch klingenden Sätzen auftrat und hehren Verschwommenheiten oder aber intellektualistischem Schwindel in Obhut gegeben wurde. Erst dann lud er die Schwindel-Freien zum *anthroposophischen Positivum* ein. Dieses Positivum, streng nach Ballmer, heißt: Man mag Steiners Gedanken so lange lesen und meditieren, wie man es aushalten kann; man gleicht dennoch dem Ungeist, den man dilettantisch begreift, ehe man für die Aneignung der anthroposophischen Gedanken nicht im Besitz des entsprechenden *Gedankensinns* ist. – So nämlich wollen auch die nachstehenden Darlegungen verstanden werden: als Inkraftsetzung meines Gedankensinns für *Anthroposophie* durch die Begegnung mit Karl Ballmer.

1. ZUFALLSANBETER

Der folgende Passus sei hier an die Spitze der weiteren Ausführungen gestellt – zuerst zur Bekräftigung der Evidenz, daß Rudolf Steiners Geisteswissenschaft und sein philosophisches Frühwerk *prinzipiell* ein und dasselbe sind, dann aber zur Klarstellung dessen, daß der Übergang von der «Philosophie der Freiheit» zur «Theosophie», als Ereignis *einer* einzigartigen Biographie, nichts anderes darstellt als eine *Schöpfung aus dem Nichts*, wobei unter dem Nichts keine metaphysische Begriffsfloskel zu verstehen ist, sondern strenge erkenntnistheoretische *Voraussetzungslosigkeit*, so wie sie im Buche «Wahrheit und Wissenschaft» beschrieben wird.

«*Theosophie*», *Vorrede zur dritten Auflage*: «Wer noch auf einem anderen Wege die hier dargestellten Wahrheiten suchen will, der findet einen solchen in meiner „Philosophie der Freiheit“. In verschiedener Art streben diese beiden Bücher nach dem gleichen Ziele. Zum Verständnis des einen ist das andere durchaus nicht notwendig, wenn auch für manchen gewiß förderlich.»

Man begeht anthroposophisch einen folgenschweren Fehler, wenn man diese Worte des Verfassers der beiden Bücher ohne weiteres für selbstverständlich nimmt und das in ihnen verborgene *Problem*, das für das ganze weitere Schicksal des Anthroposophischen entscheidend ist, übersieht. Man tut dagegen gut daran, wenn man sie in dem Lichte liest, das von einem anderen Satz aus derselben Vorrede auf sie fällt: «In einer gewissen Beziehung wird von dem Leser jede Seite, ja mancher Satz *erarbeitet* werden müssen.» Als das Fazit einer solchen Erarbeitung mag nun auch die folgende Erwägung berücksichtigt werden: Ist die postulierte Einheit des Ziels der beiden Bücher (*Karl Ballmer* spricht von deren Identität) *selbstverständlich*, dann evidentermaßen nur für denjenigen, der sie *ex post facto* ihres Geschaffenseins feststellt, und zwar so wie es von Rechts wegen dem Autor zukommt. Es besteht dagegen für *uns* Verspätete weder die Veranlassung noch irgendein Grund, die Selbstverständlichkeiten Rudolf Steiners kurzerhand auch für *unsere* Selbstverständlichkeiten zu halten.

Vom rein philosophischen Standpunkt aus stellt der Übergang von der «Philosophie der Freiheit» zur «Theosophie» schlechthin eine *Unmöglichkeit* dar.¹ Unmöglich, daß der Philosoph, der noch nicht von der Nabelschnur der Mutterphilosophie abgeschnitten ist und sich fest an die philosophische Etikette hält, mit dem zweiten der genannten Bücher überhaupt ernst machen könnte. Es genügt ihm wohl, ein paar Seiten durchzublättern, um das ganze Buch ins Okkult-Mystische abzubuchen. Mit der «Philosophie der Freiheit» *kann* er sich zwar noch ernstlich auseinandersetzen, wohl aber durch und durch *negativ*, auf den apriorischen Schluß hin, sie philosophisch abzuqualifizieren. Es scheint ein ausgerechnet durch *nichts* bedingtes Faktum zu sein, daß der Verfasser des Buches «Die Philosophie der Freiheit» zehn Jahre später das Buch «Theosophie» veröffentlicht hat. Der oben zitierte Satz aus der Vorrede zur «Theosophie», in dem die beiden Bücher *vom Verfasser selbst* als nach dem gleichen Ziele strebend bezeichnet werden, spitzt die Situation nur auf eine herausfordernde Paradoxie zu, worauf man philosophisch wie auch theosophisch höchstens mit einem Achselzucken zu reagieren hätte. Die Anhänger der Anthroposophie huldigen schlicht ihrer Ahnungslosigkeit, indem sie das hier angeschnittene Problem mit ruhigem Gewissen übergehen und sich so zu benehmen pflegen, als wäre alles in bester Ordnung, wenn der gestrige Kampfgenosse des odiosen Gottesleugners *Ernst Haeckel* heute zur führenden Persönlichkeit der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland wird. Solche Überraschungen passen zwar in die *vita* eines mittelalterlichen Heiligen, der sich, nachdem er in Saus und Braus reichlich gelebt hat, die Schuppen von den Augen fallen läßt und *in Christo* zu leben beginnt. Angesichts der Biographie des Schöpfers der Anthroposophie, die keine *Hagiographie* ist, erweist sich ein solches Szenario schlichtweg als taktlos. Haeckel selbst bekundete jedenfalls mehr Realitätsgefühl, als er seinen Abschied von Steiner mit einem Wort ausgewertet hat, nach dem man nur die Hände sinken lassen kann: «Ist inzwischen Theosoph geworden.» Man scheint über die Tatsache nicht schmerzlich genug gestolpert zu sein, daß für Steiners Zeitgenossen seine theosophische «*Bekehrung*», der eine solch radikale Weltanschauung vorangegangen war, ganz zu schweigen von seinen abschätzigen Urteilen über die Theosophie im «Magazin für Literatur», wie ein Blitz aus heiterem Himmel schlug. Die Gutgesinnten taten nur ihr Bestes, indem sie dieser unmotivierten Schrulle des ehemaligen Kollegen *in philosophicis* eine humanere Erklärung unterschoben. So brachte es nämlich *Eduard von Hartmann* fertig, Steiners theosophisches Engagement mit der Begründung zu erklären, Steiner habe sich zu diesem bedenklichen Schritt entschlossen, um seine elende materielle Lage zu verbessern

¹Vgl. *Karl Ballmer*, Philosophische Plaudereien, in: «Urphänomene» 1/95.

(eine ziemlich überraschende Exegese, berücksichtigt man, daß hier nichts anderes materiell hätte belohnt werden müssen, als die – *Weltschöpfung*). Bei alledem kommt es hier nicht auf diese oder jene willkürliche Interpretation an, sondern allein auf die pure *Zufälligkeit* des Überganges. *Rosa Mayreder* in einer späteren Tagebuchnotiz bestätigt dies durch ein Gespräch mit Steiner: «Bei seinem letzten Besuch vor seinem Übertritt zur Theosophie sagte mir Steiner: „Ja, gnädige Frau, ich bin ein Zufallsanbeter geworden; das Leben hat es mich gelehrt.“» Der Kommentar der überraschten Frau: «Aber wie verträgt sich die Karmalehre mit Zufallsanbetung? Ist da nicht doch ein Sprung in Steiners Weltanschauung, die er so überzeugend als eine organische Entwicklung darstellt?»² (*Rosa Mayreder* bezieht sich auf das Erinnerungsbuch des ehemaligen und jetzt ihr so verhaßten Freundes: «Mein Lebensgang».)

Man verurteilt sich von Anfang an zu einem geistdichten Mißverständnis, wenn man sich keine Mühe gibt, in dem beschriebenen Zu-Fall das Grundproblem der anthroposophischen Erkenntnis *in persona* zu sehen. Es sind sonst nur die beiden Extreme, zwischen denen sich fatalerweise das Karma einer Gesellschaft abzuspielen hat, die ihrer Geburtsurkunde nach nur als *Erkenntnisgesellschaft* gelten kann. Man erliegt nämlich einerseits der luziferischen Versuchung, wenn man die von Rudolf Steiner selbst statuierte *Identität* der beiden Bücher für selbstverständlich hält, obwohl es für selbstverständlich genau das Gegensätzliche zu halten wäre, nämlich die zwischen den beiden Büchern klaffende Kluft. Dagegen gerät man am anderen Pol in Ahrimans Klauen, wenn man diese Kluft nur intellektuell *feststellt*, um dann dienstbeflissen der akademischen Denkschablone zu huldigen und die eigene *Ignoranz* zu objektivieren. Man läßt dann dem *Unverständnis* *Rosa Mayreders* treuherzig Gerechtigkeit widerfahren – auf die weitreichenden Konsequenzen dieses Unverständnisses hin, demzufolge sich der seine Weltanschauung später so überzeugend als eine organische Entwicklung darstellende Rudolf Steiner entweder als Irrender oder aber gar als Fälscher würde erweisen müssen (Herr *Christoph Lindenberg*, Stuttgart, meint seine Berufung darin gefunden zu haben, von diesen beiden Varianten die für Rudolf Steiner günstigere anzunehmen). Da heißt es dann aber eben: Keine organische Entwicklung, wie sie etwa im späteren «Mein Lebensgang» mehrfach hervorgehoben wird! Nur ein Sprung in der Weltanschauung, nach dem dem einstigen Freigeist und Max Stirner-Bewunderer nichts übrigbliebe, als Mrs. *Annie Besant* ergebenst um einen theosophischen Dienstgrad zu bitten. Es wäre dann reine Geschmackssache, dieses kitschige Drehbuch je nach Wunsch durch

²*Rosa Mayreder*, Tagebücher 1873–1937, Frankfurt am Main 1988, S. 292.

materielle Wechselfälle oder aber durch eine unverhoffte mystische Erleuchtung auszulegen.

Der werten Frau Mayreder, der ein Dankgefühl in der Vorrede zu «Wahrheit und Wissenschaft» gilt und deren spätere Tagebuchaufzeichnungen von Haßgefühl gegen den ehemaligen Jugendfreund wimmeln, schien nicht eingefallen zu sein, daß ein Wort wie «*Zufallsanbeter*» im Munde des Schöpfers der Freiheitsphilosophie vielleicht das einzig mögliche und gebührende sein könnte. Sie nahm sich nämlich nicht die Mühe, dahinterzukommen, daß es schlechterdings nach Ungereimtheit und Geschmacklosigkeit röche, hätte sich der Freiheitsphilosoph Steiner etwa als «*Notwendigkeitsanbeter*» empfohlen. Bezeichnend ist jedenfalls, daß die Alarm schlagende Frage einer Dilettantin: «Aber wie verträgt sich die Karmalehre mit Zufallsanbetung?», sich mit gleichem Erfolg aus dem Munde des erstbesten Theosophen hätte vernehmen lassen können. Rosa Mayreder, die Steiner sein theosophisches «*Abenteuer*» nicht verzeihen konnte, scheut hier vor dem Kuriosum nicht zurück, ihren Steinerhaß durch solch ein Argument zu bekräftigen, das sie jedem basteltheosophischen Kitsch hätte entnehmen können. Wie dem auch sei, man hat zu wählen: Entweder kennzeichnete der Eintritt des Freiheitsphilosophen Steiner in die unlängst indisch-englischerseits ins Leben gerufene theosophische Affäre nur einen Bruch mit der eigenen Weltanschauung, so daß er seine Freiheitsschöpfung schlicht und einfach preisgeben mußte, um sich zur Verfügung verschimmelter Karma-Notwendigkeiten zu halten. Oder aber er nahm die sich bietende theosophische Gelegenheit wahr, seine *Philosophie der Freiheit*, die unter den Philosophen so gut wie ungelesen oder total mißverstanden blieb, auf eine ganz unerwartete Weise neu durchzusetzen. Die obige Aussage aus der Vorrede zur «Theosophie» stellt nun eben letzteres fest. Der Übergang von der «Philosophie der Freiheit» zur «Theosophie» ereilt *uns* daher als ein *Urphänomen*, vor dessen selbsterklärendem Vorhandensein *wir* uns dann des bedenklichen Unternehmens zu enthalten haben, eiligst die antediluvianischen Fossilien des philosophisch-theosophischen Wachsfigurenkabinetts wie *Notwendigkeit*, *organische Entwicklung* oder *Karmalehre* aufzufahren. Es sprach sich zwar in Rosa Mayreders Karma-Appell nur ein besonderer Karma-Rückschlag aus, eine im Grunde anthroposophisch lehrreiche und mahnende Symptomatik aus der Zeit der Bilanzziehung der Kali-Yuga-Zeit. Wir sind nun aber nicht so ungeschickt, die voranthroposophische Sorge der Frau Mayreder auch zu *unserer* Sorge zu machen. Man hat als Anthroposoph nicht vergebens das Karma des Schöpfers der Anthroposophie zu erkunden, ein Karma, das es wohlgemerkt gewollt und gekonnt hat, daß die beiden inkommensurablen Bücher *identisch* seien, sondern man hat als Anthroposoph an *sein eigenes*

anthroposophisches Karma zu appellieren, angesichts der klarsten Evidenz, daß dieses Karma seinen Anfang erst dann und da wird nehmen können, wo sich der Theosophie-Übertritt des «Zufallsanbeters» Steiner in *unsere Notwendigkeit* umwandeln wird.

2. HERR ÜBER DIE IDEEN

Es war sicherlich mehr als ein Tribut an die akademische Wohlanständigkeit, daß ein Buch mit dem Titel «Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer „Philosophie der Freiheit“» *Eduard von Hartmann* «in warmer Verehrung» vom Verfasser zugeeignet erschien. Keinen anderen Philosophen von der Zahl derer, die gegen die Jahrhundertwende als Wahrer der philosophischen Tradition des Abendlandes in Betracht kommen konnten, traf die Wahl des jungen Goethe-Herausgebers, der sich nunmehr entschlossen hatte, mit seiner *eigenen* Philosophie aufzutreten – weder *Johannes Volkelt*, dessen meisterhafte Darstellungen der *reinen Erfahrung* die sicherste Verständnis-Gewähr einer *voraussetzungslosen* Erkenntnistheorie von «Wahrheit und Wissenschaft» boten, noch *Hermann Cohen*, der trotz seines kantianistischen Sprungbretts im Hegelreich landete und sein ganzes philosophisches Vertrauen in das reine Denken setzte, noch *Johannes Rehmke*, dessen Werk «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff» sich schon fast im Kreis der Steinerschen Erkenntnistheorie zu bewegen verhiess, noch irgend jemanden sonst. Es war eben gerade der Autor der «Philosophie des *Unbewußten*», dessen kompetentem Urteil sich diese ausgesprochene «Philosophie des *Bewußten*» auf Gedeih und Verderb völlig auslieferte, ohne einen einzigen Augenblick Illusionen gehegt zu haben hinsichtlich der zu erwartenden Negativität des Urteils. Man kann heute – mit einem Abstand von hundert Jahren – erst dann gewisse Mutmaßungen über diese Bevorzugung anstellen, wenn man die damalige philosophische Sachlage *symptomatologisch* ins Auge faßt. Unter unzähligen anderen Philosophien sollte diejenige Hartmanns dem Autor der «Wahrheit und Wissenschaft» ausgerechnet durch ihre heroische *Haltung* imponieren, für das mehr als zweijahrtausendjährige Philosophie-Geschehen des Abendlandes mitten im Triumphzug des hinunterkommenden Denkens Rede und Antwort zu stehen. An Hartmann wendet sich der junge Philosophie-Anfänger Steiner, an einen Philosophen also, den eben das anging, wofür die zeitgenössische Philosophie kein Organ mehr zu haben schien: die *Erlösung Gottes im großen Stil der abgeklungenen Tradition*. In Hartmanns Bewußtsein findet der aus den sonstigen Philosophien verbannte und philosophisch weitaus entrechtete Weltengrund seinen letzten Zufluchtsort, der schon nichts

anderes mehr sein kann als das *Unbewußte*. Der Bericht des Astronomen *Lalande*, er habe den ganzen Kosmos untersucht und weit und breit keine Spur Gottes gefunden, wie auch der des Anatomen *Virchow*, er habe eine Menge von Leichen seziiert, ohne daß ihm so etwas wie «*Seele*» aufgefallen wäre, brachen (in einem *les petits faits* anbetenden positivistischen Zeitalter) den Stab über dem tradierten Welterschöpfer, der unter der Weltdatei auch beim besten Willen wohl schwerlich zu finden war. Da trat nun der Berliner Metaphysiker Hartmann mit der verblüffenden Absicht auf, dem *unfaktischen* Gotte sein Unbewußtes zur Verfügung zu stellen. – Es spräche evidentermaßen für einen guten anthroposophischen Ton, diesem fünften Schlußakt der abendländischen Philosophie mindestens mit angehaltenem Atem beizuwohnen.

Hartmanns Grundthema: Gottes Los im Zeitalter der Gottlosigkeit, schließt die Bilanz der abendländischen Geistigkeit ab. Der ins Unbewußte verdrängte Welterschöpfer faßt im Ex-Eingeweihten Hartmann den unergründlichen Entschluß, zum Todeskandidaten zu werden. So allmächtig und stürmisch, wie er noch in Hegels *Phänomenologie des Geistes* am Werke war, macht er sich in Hartmanns *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* an die Verfassung seines Welttestamentes, in dem er seinen völligen Bankrott ansagt und auf die Selbstvernichtung seines Weltwerkes zusteuert. Hartmanns Zumutung ist es, eine weltgeschichtliche Korrektur zu 1. Mose 1 («*Und Gott sah, daß es gut war*») vorzunehmen, nachdem sich angesichts der im viktorianischen Zeitalter aufs tote Gleis geratenen Weltentwicklung ergeben hatte, daß es schlicht und einfach *schlecht* war. Mitten in der Überhandnahme der kantianistisch gesteuerten Erkenntnislehren, in denen es nur darauf ankam, was die Erkenntnis für das *Ich* des Erkenners selbst bedeutet, ohne daß sich dieses *Ich* darum kümmerte, was sie eigentlich für die *Welt* bedeuten kann, tritt Hartmann als letzter Weltvorkämpfer von Rang auf, indem er die Weltverantwortung übernimmt und für den Unglücksraben Welterschöpfer plädiert, den er in Ansehung des Gedächtnisschwundes der Geschöpfe aufstachelt, nicht unter seiner transzendenten Würde zu handeln und Hand an sich zu legen. Gegenüber dieser *Ragnarök*-Philosophie macht der spätere Ernst eines *Albert Camus*, das Problem des Selbstmordes zum Hauptproblem der Philosophie zu erklären, den Eindruck einer Mittelmeer-Verwöhntheit, berücksichtigt man, daß hier nicht die *vita* eines Pariser *décadent*, sondern diejenige Gottes in Frage stand. Es dürfte also keine persönliche Idiosynkrasie gewesen sein, wenn sich ein Werk wie «*Die Philosophie der Freiheit*» dem Urteil des Philosophen des Unbewußten auf Gnade und Ungnade übergab, umso mehr, als dem Autor die prinzipielle Unverträglichkeit seiner Einstellung mit derjenigen Hartmanns in keiner Weise entging («*Ich stehe in dem denkbar schärfsten Gegensatze zu Ed. von Hartmann*»), so heißt es in einem Brief an

Vincenz Knauer vom 15. November 1893), und wenn er sich trotzdem darauf einließ, seine unerhört neue (Er)Lösung des Schöpferschicksals keinem anderen vorzulegen als Hartmann, dann sollte diesem Entschluß unter anderem auch eine höhere Not zugrundeliegen, die Schlinge nämlich von dem Hals zu schneiden, um den sie gelegt worden war. In den ersten Novembertagen 1893 erhält Hartmann eines der allerersten Exemplare der soeben erschienenen «Philosophie der Freiheit» mit der Bitte des Autors um ausführliche Stellungnahme. Schon am 21. November schickt er sein mit zahlreichen Randbemerkungen versehenes Exemplar dem Autor zurück. Wäre es nun eine Zumutung, wenn wir mit hundertjährigem Zeitabstand zu lernen begännen, in den vernichtenden Glossen des großen Metaphysikers der Totenmesse zuzuhören, die der entschlafenen abendländischen Philosophie auf solch überraschende Weise sich selbst zu lesen zufiel.

Hartmanns Reaktion gemahnt an ein Trommelfeuer. «Die Philosophie der Freiheit», bemerkt Karl Ballmer, «blieb nach der Kritik v. Hartmanns als Leichnam auf dem Schlachtfeld». Der Schwerpunkt des Angriffs liegt in der Behauptung, Steiner versuche, «den Humeschen Phänomenalismus durch die Absolutheit des Denkens objektiv zu machen». Hieraus ergibt sich der erste fatale Schlag: «Auf phänomenalistischem Standpunkt ist das Denken nur insofern universell und absolut zu nennen, als das Bewußtsein, in dem es sich vollzieht, das universelle und absolute Bewußtsein ist.» Das will nun nicht mehr und nicht weniger heißen als: Der Verfasser der «Philosophie der Freiheit» mag seinen *konkreten Monismus* so überzeugend vertreten, wie es ihm beliebt; das kostet ihn allerdings den Preis einer Verabsolutierung *seines eigenen* Bewußtseins. Um diesen bedrohlichen Schluß dreht sich die ganze Abrechnung Hartmanns. Hier noch einige parallele Stellen: Steiner: «Die Frage, wie bekomme ich Kunde von dem Baume, der zehn Schritte von mir entfernt steht, ist völlig schief gestellt. Sie entspringt aus der Anschauung, daß meine Leibesgrenzen absolute Scheidewände seien, durch die die Nachrichten von den Dingen in mich hereinwandern. Die Kräfte, welche innerhalb meiner Leibeshaut wirken, sind die gleichen wie die außerhalb bestehenden.» Dazu Hartmann: «Das ist vom Standpunkt des Phänomenalismus ganz richtig, aber dieser Standpunkt selbst ist unhaltbar, weil er auf die Immanenz des Universums in meinem Bewußtsein und damit auf die Einzigkeit dieser (meiner) Bewußtseinsform hinausläuft.» An einer anderen Stelle: «Die Welt ist uns als Zweiheit (dualistisch) gegeben, und das Erkennen verarbeitet sie zur Einheit (monistisch)», schreibt Hartmann hinzu: «Ein einziges zweites Ich, das unabhängig von meinem Denken existiert, hebt den ganzen erkenntnistheoretischen Monismus auf und stellt den Dualismus (Sphäre der Immanenz und Sphäre der Transzendenz) wieder her.» Denn: «Gibt es kein

Transzendentes, dann gibt es auch keine Bewußtseine außer dem Einen, das ich meines nenne.» Bei dem entscheidenden Satz Steiners: «Das Jenseits beruht auf einem Mißverständnis derer, die glauben, daß das Diesseits den Grund seines Bestandes nicht in sich hat», schreibt Hartmann an den Rand: «Das Urwesen ist mir immanent, soweit es sich in mir auslebt; aber mir transzendent, soweit es sich auch in andern auslebt. Mehr hat noch kein transzendentaler Realist behauptet, und das wird ja auch St. zugeben müssen, sofern er nicht die Konsequenz des Phänomenalismus ziehen will, daß nämlich mein Bewußtsein das einzige ist, in welchem das Urwesen sich auslebt.» Man versäume nicht die Gelegenheit, der heidnisch-christlichen, stark mit arabischer Tinktur angesetzten Geistes-Vergangenheit, die hier ihr Fell sträubt und nach Revanche fiebert, seine Ehre zu bezeugen. Das Urteil Hartmanns, mit dem er seine Glossen resümiert, klingt eindeutig und läßt keinen Einspruch zu: «In diesem Buche ist weder Humes in sich absoluter Phänomenalismus mit dem auf Gott gestützten Phänomenalismus Berkeleys versöhnt, noch überhaupt dieser immanente oder subjektive Phänomenalismus mit dem transzendenten Panlogismus Hegels, noch auch der Hegelsche Panlogismus mit dem Goetheschen Individualismus. Zwischen je zweien dieser Bestandteile gähnt eine unüberbrückte Kluft. Vor allem aber ist übersehen, daß der Phänomenalismus mit unausweichlicher Konsequenz zum Solipsismus, absoluten Illusionismus und Agnostizismus führt, und nichts getan, um diesem Rutsch in den Abgrund der Unphilosophie vorzubeugen, weil die Gefahr gar nicht erkannt ist.» Gott sei gepiffen und getrommelt!

Warum ließ Steiner diesen Hagel von Schlägen unbeantwortet? (Die Antworten des Jahres 1918³ fallen in die zweite Auflage und lösen das Problem *ex post facto* der Geisteswissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf den *anthroposophischen* Leser, wobei der intimste Hintergrund der Auseinandersetzung notwendigerweise nicht berührt werden durfte.) Ein Dilemma zeichnet sich mit dieser Frage ab, ohne dessen Berücksichtigung das urplötzliche *theosophische* Engagement Steiners in seinem authentischen Sinne nicht verstanden werden kann. Steiner (so eben faßt Hartmann seine Kritik zusammen) hätte auf den erkenntnistheoretischen Monismus zu verzichten, *sofern er nicht die Konsequenz des Phänomenalismus ziehen will, daß nämlich SEIN Bewußtsein das einzige ist, in welchem das Urwesen sich auslebt.* Populär geredet hieße es dann: Klopfe auf Holz und ehre deinen Gott! – Zweifelsohne glaubte der ehrwürdige Altmeister den jungen Philosophie-Novizen mit

³Vgl. auch der Zürcher Vortrag vom 9. Oktober 1916 und der Aufsatz «Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie» in der Zeitschrift «Das Reich» (1917).

einem Hieb erledigt zu haben, galt doch die obengennante Konsequenz im Raum der ganzen neuzeitlichen Philosophie als unentschuld bare Erzsünde. Hätte er aber die anderen Schriften Steiners zur Kenntnis genommen, wäre ihm die Folgerichtigkeit kaum entgangen, mit der die besagte «*Sünde*» hier wiederholt wird – von den Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften bis zur Abhandlung «Der Egoismus in der Philosophie» oder dem Schlußkapitel des Buches «Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert». Es war wohl nur ein Schicksalsstreich, daß mit dem berühmten Philosophen hier derselbe Schabernack getrieben werden sollte, den er selber einmal mit seinen Gegnern getrieben hatte. Bekannt ist, daß Hartmann, der nach dem Erscheinen seiner «Philosophie des Unbewußten» von den Naturwissenschaftlern heftig angegriffen wurde, ein anonymes selbstkritisches Büchlein herausgegeben hat, das seine Opponenten zu dem einmütigen Schluß bringen mußte, der Hartmannschen Philosophie sei damit der Garaus gemacht. Er wollte damit nur zeigen, daß ihm alle gängigen Einwände keineswegs überraschend kamen, und daß die Kritiker, wenn er nun einmal darauf beharrte, *seinen* Standpunkt zu vertreten, gut daran täten, nach anderen und tieferen Gründen dafür zu suchen. Jetzt aber traf dieses Kunststück ihn selbst wie ein Bumerang, mit dem Unterschied allerdings, daß er seine Einwände nicht in einer anonymen Schrift zu suchen hatte, sondern in den Schriften seines jungen Kollegen. (*A propos*: Später dann spricht Rudolf Steiner in einem Vortrag davon, daß seine Kritiker Zeit und Kräfte sparen könnten, da er sich alle von ihnen erdachten Einwände selber mache. Man brauche daher, wenn man denn schon darauf aus sei, ihn zu widerlegen, nur ihn selbst abzuschreiben.)

Es darf einmal zugemutet werden, dem Haupttenor der Kritik Hartmanns in Steiners Originaldarstellung zuzuhören, diesmal aber nicht als Vorwegnahme und Entschärfung möglicher Einwände, sondern durch und durch *positiv*. Bezeichnend, daß terminologische Termiten wie *Phänomenalismus* oder *Solipsismus* hier gänzlich mißachtet werden, gemäß dem späteren Diktum des Verfassers, es komme ihm auf Anschauungen und nicht auf Terminologien an (vgl. «Mein Lebensgang» Kap. XVII). Also rein goetheanistisch – im Sinne Goethes, der, einmal als *Pantheist* gewürdigt, sein unverfälschtes Befremden nicht verbergen konnte und seinem Gesprächspartner beteuerte, er sei noch niemandem begegnet, der ihm zusammenhängend zu erklären vermocht hätte, was dieses Wort eigentlich zu bedeuten habe. Hier eine Auslese einschlägiger Stellen, die – über den Kopf aller Philosophen hinweg – als Abschiedsworte eines Freien an das abgelaufene Kali-Yuga gelten wollen.

«Indem unsere Erkenntnistheorie zu dem Schlusse gekommen ist, daß der Inhalt unseres Bewußtseins nicht bloß ein Mittel sei, sich von dem Weltengrund ein *Abbild* zu machen, sondern daß dieser Weltengrund selbst in seiner ureigensten Gestalt in unserem Denken zu Tage tritt, so können wir nicht anders, als im menschlichen Handeln auch unmittelbar das unbedingte Handeln jenes Urgrundes selbst erkennen. Einen Weltenlenker, der außerhalb unserer selbst unseren Handlungen Ziel und Richtung setzte, kennen wir nicht» (Einleitung zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, Bd. II, S. XLVI).

«Der Weltengrund hat sich in die Welt vollständig ausgegossen; er hat sich nicht von der Welt zurückgezogen, um sie von außen zu lenken, er treibt sie von innen; er hat sich ihr nicht vorenthalten. [...] Er lebt nicht als Wille irgendwo außerhalb des Menschen; er hat sich jedes Eigenwillens begeben, um alles von des Menschen Willen abhängig zu machen» («Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung», Kap. 19).

«Die Gedanken, die ich mir über die Dinge mache, produziere ich aus meinem Innern heraus. Sie gehören, wie gezeigt worden ist, trotzdem zu den Dingen. Das Wesen der Dinge kommt mir also nicht aus ihnen, sondern aus mir zu. Mein Inhalt ist ihr Wesen. Ich käme gar nicht dazu, zu fragen, was das Wesen der Dinge ist, wenn ich nicht in mir etwas vorfände, was ich als dieses Wesen der Dinge bezeichne, als dasjenige, was zu ihnen gehört, was sie mir aber nicht aus sich geben, sondern was ich nur aus mir nehmen kann. – Im Erkenntnisprozeß entnehme ich aus mir das Wesen der Dinge. Ich habe also das Wesen der Welt in mir. Folglich habe ich auch mein eigenes Wesen in mir. Bei den anderen Dingen erscheint mir zweierlei: ein Vorgang ohne das Wesen und das Wesen durch mich. Bei mir selbst sind Vorgang und Wesen identisch» («Der Egoismus in der Philosophie»).

«Wenn ich mit meinen Gedanken die Dinge durchdringe, so füge ich ein seinem Wesen nach in mir Erlebtes zu den Dingen hinzu. Das Wesen der Dinge kommt mir nicht aus ihnen, sondern ich füge es zu ihnen hinzu. Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Dinge gilt. Die Dinge erhalten durch mich ihr Wesen. Es ist also unmöglich, nach dem Wesen des Seins zu fragen. Im Erkennen der Ideen enthüllt sich mir gar nichts, was in den Dingen einen Bestand hat. Die Ideenwelt ist mein Erlebnis. Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten» («Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert»).

Hätte Hartmann diese Passagen gelesen, dann wären sie sicherlich nur Wasser auf seine Mühle gewesen. Völlig entgangen wäre ihm dabei die entscheidende Frage : WER ist denn dieser, der sich das Recht herausnimmt, so zu sprechen? Diese Frage kommt ihm deswegen nicht in den Sinn, weil sie ihm als ausgesprochen *unphilosophisch* gelten müßte. Bezeichnend, daß sich in seinen Marginalien kein Platz fand für den letzten Satz des ersten Kapitels: «Man muß sich der Idee als Herr gegenüberstellen, sonst gerät man unter ihre Knechtschaft.» Er ging an diesem Satz vorüber, weil er das Wort *Idee* evidentermaßen inadäquat gelesen hatte, nämlich philosophisch abstrakt, als ginge es um die harmlose *idea* der Locke-Humeschen Wortsemantik. Daß das einzige Synonym von *Idee* in diesem Satz nur sein eigenes Transzendent-Unbewußtes sein konnte, auf diesen Gedanken schien er nicht zu kommen. Denn: Wäre er darauf gekommen, so hätte er es schon nicht mehr nötig gehabt, sich auf Steiners andere Schriften zu verlegen, da ihn schon dieser Satz allein zur Vorsicht hätte mahnen und seine ganze Kritik auf die *Person* zuspitzen müssen, die es gewagt hat, so zu sprechen, wie kein Philosoph noch gesprochen hatte. Es hatte sich nun eben seit einer Zeit so begeben, daß sich die Philosophen im Abendlande daran zu gewöhnen hatten, ihre eigenen Wenigkeiten angesichts des *objektiven* Ernstes ihres Faches bescheidenst zu verheimlichen, damit die von ihnen *gedachten* Weltprobleme durch ihre subjektive Philosophen-Anwesenheit nicht getrübt würden. Diesem krassen Unsinn stellt nun Steiner einen radikalen Individualismus entgegen, in dem er *in die Tat* umsetzt, was ein *Friedrich Nietzsche* nur *sprachlich* unnachahmlich kundgibt – *den Krieg gegen die in Jahrtausenden verlogene geistige Tradition*. Noch eine Stelle, in der der künftige okkulte Lehrer eine Sprache spricht, die er eben als Lehrer nie mehr sprechen wird, deren schweigende Präsenz aber für sein ganzes Werk maßgeblich bleibt: «Man vermenschlicht die Natur, wenn man sie erklärt, man legt die inneren Erlebnisse des Menschen in sie hinein. Aber diese subjektiven Erlebnisse sind das innere Wesen der Dinge. Und man kann daher nicht sagen, daß der Mensch die objektive Wahrheit, das „An sich“ der Dinge nicht erkenne, weil er sich nur subjektive Vorstellungen über sie machen kann. Von einer andern als einer subjektiven menschlichen Wahrheit kann gar nicht die Rede sein. Denn Wahrheit ist Hineinlegen subjektiver Erlebnisse in den objektiven Erkenntniszusammenhang. Diese subjektiven Erlebnisse können sogar einen ganz individuellen Charakter annehmen. Sie sind dennoch der Ausdruck des inneren Wesens der Dinge. Man kann in die Dinge nur hineinlegen, was man selbst in sich erlebt hat. Demnach wird auch jeder Mensch, gemäß seinen individuellen Erlebnissen etwas in gewissem Sinne anderes in die Dinge hineinlegen. Wie ich mir gewisse Vorgänge der Natur deute, ist für einen anderen, der nicht das gleiche innerlich erlebt hat, nicht ganz zu verstehen. Es handelt sich aber gar nicht darum,

daß alle Menschen das gleiche über die Dinge denken, sondern nur darum, daß sie, wenn sie über die Dinge denken, im Elemente der Wahrheit leben. Man kann deshalb die Gedanken eines anderen nicht als solche betrachten, und sie annehmen oder ablehnen, sondern man soll sie als Verkünder seiner Individualität ansehen. [...] Eine Philosophie kann niemals eine allgemeingültige Wahrheit überliefern, sondern sie schildert die inneren Erlebnisse des Philosophen, durch die er die äußeren Erscheinungen deutet» (Einleitung zu Goethes «Sprüche in Prosa», 1897).

Liest man nun diese wie mit dem Hammer schlagenden Sätze dennoch durch das allgemeingültig-philosophisches Okular, so hat man nicht nur des Humeschen Relativismus, sondern auch des Diogenesschen Kynismus zu gedenken. Das heißt: Man verallgemeinert sie ihrem eigenen Sinne zuwider und widmet sich dann unverbindlichen philosophiegeschichtlichen Parallelen. Der Urteilsspruch, Steiners Problem sei es, «*den Humeschen Phänomenalismus durch die Absolutheit des Denkens objektiv zu machen*», faßt das Problem so, als ginge es um einen reparaturbedürftigen Mechanismus, der durch das Einsetzen eines wichtigen Teils wieder in Betrieb genommen werden kann. Man stellt sich auch als ruhmreicher Metaphysiker schlicht und einfach bloß, solange man nur die philosophischen *nomina*, nicht aber ihre individuelle und von Fall zu Fall prinzipiell unterschiedliche Realität ins Auge faßt. Hartmann appelliert an das philosophisch Allgemeine und verschmäht das allein entscheidende Besondere. Er ahnt nicht einmal, daß es in diesem *konkreten* Fall nicht mehr darauf ankommt, ob die Sphäre der Transzendenz *als solche* nicht wegzudenken ist (angesichts der Gefahr, sonst in den Abgrund des Solipsismus zu rutschen), sondern allein auf eine *einzigartige philosophische Immanenz, die keine Transzendenz über sich anerkennen kann*. Hartmanns (wohl unbewußte) Voraussetzung sind metaphysische Vorschriften, die für «*uns alle*» verbindlich sind. Die klarste Evidenz, daß sich der Inhalt des von ihm abgekanzelten Buches mit den inneren Erlebnissen seines Verfassers deckt, ja *er selber* ist, bleibt ihm verschlossen, wie auch der einzige daraus zu ziehende Schluß, daß hier die Transzendenz aus dem schlichten Grunde abdanken muß, daß sie in diesem besonderen Fall als restlos *immanente* erscheint. Steiners philosophische Haltung mit der Humes und Hegels identifizieren und behaupten, hier sei beabsichtigt, den Phänomenalismus durch die Absolutheit des Denkens objektiv zu machen, heißt, die verbundenen Sauerstoff- und Wasserstoffteile nicht als *Wasser* sehen wollen, sondern zwischen beiden eine «*unüberbrückte Kluft*» setzen. Ein Phänomenalismus, dem das absolute Denken zugrundeliegt, hat mit dem Humeschen *denkscheuen* Phänomenalismus ebensowenig zu tun wie etwa der Komponist Wagner mit seinem Goetheschen Namensvetter. Man versteht aber dennoch den Ärger des Philosophen

des Unbewußten, der über den unvorhergesehenen Vorfall stolpern mußte, in dem das Unbewußte ins Bewußte verdrängt wurde. Ein armer *Cesare Cremonini*, Zeitgenosse *Galileis*, geriet seinerzeit in aller Leute Mund, nachdem er das Pech hatte, laut anzukündigen, er werde nie mehr ins Fernrohr schauen, weil es Aristoteles widerlege. Am Ende des 19. Jahrhunderts weigert sich nun Hartmann, Zeitgenosse Steiners, Wissenschaft und Wirklichkeit der Freiheit ins Auge zu fassen, weil sie sein Unbewußtes aufheben.

Man sei jedoch nicht ungerecht gegen die «klügste Persönlichkeit des 19. Jahrhunderts» (als welche Steiner Hartmann einmal bezeichnet hat), in deren Kritik das ganze Problem des theosophischen Übergangs Steiners wie im voraus schon aufgeworfen ist. Was soll die «*unüberbrückte Kluft*» anderes bedeuten, als die Kluft zwischen der schon geschriebenen «Philosophie der Freiheit» und der noch nicht geschriebenen «Theosophie»? Geben wir immerhin zu: Dieses uranthroposophische Problem, von dem die meisten heutigen Anthroposophen noch keine Ahnung zu haben scheinen, wurde vom Verfasser der «Philosophie des Unbewußten» doch *noch vor der Erscheinung des Buches «Theosophie»* vorweggenommen. Hartmanns Bestürzung ist die eines treuergebenen *Philosophen*. Philosophisch wäre doch zu erwarten, daß sich einer, der die Absolutheit des Denkens postuliert, auf den Weg des *Objektiven* macht, da die angestrebte Absolutheit nur von einem höchst *objektivierten, subjektlosen, hegelsüchtigen* Denken gelten könnte. Der Weg Steiners ist indessen herausfordernd *subjektiv*. «Von einer andern als einer subjektiven menschlichen Wahrheit kann gar nicht die Rede sein.» Die «*unüberbrückte Kluft*», die Hartmann schon allein in der «Philosophie der Freiheit» entdeckt zu haben glaubt, ist *in der Tat* die Kluft zwischen der «Philosophie der Freiheit» und der «Theosophie», insofern als das erste Buch nur «die Biographie einer sich zur Freiheit emporringenden Seele» darstellt («Es ist alles in meinem Buche persönlich gemeint. Auch die Form der Gedanken.» Steiner in einem Brief an Rosa Mayreder vom November 1894), während das letztere unter dem Motto *Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* auftritt.

Das Nadelöhr, durch das der Philosoph Hartmann nicht kommen kann: Das *goetheanistische* Subjektive ist gar nicht subjektiv, weder im philosophischen noch auch im landläufigen Sinne des Wortes, ja es kann schon aus dem Grunde allein nicht subjektiv sein, weil es sich als *Denken* auslebt. Nur wenn man das Begriffspaar *objektiv-subjektiv* zum Ausgangspunkt macht, wird der menschlichen Subjektivität ein außermenschliches Objektives entgegengesetzt, dessen Objektivität durch ein *erdachtes* Jenseits gesichert sein soll. Da nun der Goetheanismus unter dem *Subjekt*

der Erkenntnis weder das *transzendente Subjekt* der klassischen Philosophie noch den beliebigen, auf gut Glück philosophierenden Bürger des Abendlandes respektieren will, sondern die WELT, als deren höchste Entwicklungsstufe die *subjektive menschliche Erkenntnis* erscheint, muß das gängige wirklichkeitsfremde Begriffspaar *objektiv-subjektiv* seine metaphysische Priorität preisgeben. In Steiners Erkenntnistheorie gilt das herkömmliche Objektive (das unmittelbar gegebene Bild der Welt) als dezidiert subjektiv, zumal im primitivsten Sinne, während sich das herkömmliche Subjektive (der erkennende Denkkakt) als die höchste *objektive* Instanz erweist, aus der heraus dem Begriffspaar *objektiv-subjektiv* erst seine authentische Bedeutung beigemessen wird. Hartmanns Transzendent-Unbewußtem entspricht in der «Philosophie der Freiheit» das Transzendent-Bewußte (das Denken), das weder subjektiv noch objektiv, sondern eben *absolut* ist. Der Schlußstein der «Philosophie der Freiheit»: Dieses transzendente Denken ist, soweit vom Menschen gedacht, *immanent*. Steiners Erkenntnistheorie bietet sich bei alledem nicht als eine Gebrauchsanweisung für «alle Welt» an (wie dies jede andere Erkenntnislehre beansprucht), sondern sie gilt allein dem Erkennen Steiner. Das heißt: In ihm wird das sonst transzendente Denken *immanent*, weil er es denkt. Die alte averrhoistische Formel des *Siger von Brabant: homo non intelligit, sed intelligitur* (der Mensch denkt nicht, sondern wird gedacht), deren ursprüngliche Rechtmäßigkeit im 4. Kapitel der «Philosophie der Freiheit» bestätigt wird («Ich darf niemals sagen, daß mein individuelles Subjekt denkt; dieses lebt vielmehr selbst von des Denkens Gnaden»), wird hier gleichzeitig behauptet und widerlegt. *Universell* behauptet und *individuell* widerlegt. Es wäre eine nicht einmal diskutabile Täuschung, würde man versuchen, das scholastische *intelligitur* wie auch den Denkkakt der «Philosophie der Freiheit» aus den trüben Wassern des Cartesischen *cogito* herauszuangeln. Das anmaßende *cogito* bei Descartes, das, als *res cogitans*, nur ein Attribut der Welteinheit repräsentiert, deren zweites Attribut ihm als *res extensa* hinzugedacht wird, wäre sowohl von *Thomas* als auch von *Siger* für ein widersinniges Hirngespinnst erklärt worden. Der *Goetheanismus* knüpft – weit über die Cartesisch-Kantsche erkenntnistheoretische Gaukelei hinaus – an den *Thomismus* an. Das Denken gilt hier nämlich nicht als bürgerlich-private *res cogitans* mit der ganzen verschmierten Palette von «*eigenen Meinungen*», sondern als metaphysisches *ens reale*, wodurch allein schon das ganze Problem auf die Frage zugespitzt wird, ob das *reale Wesen Denken* dem Menschen *transzendent* oder ob es ihm *immanent* sei. Die Scholastik sollte an dieser Frage aus dem Grunde scheitern, weil der ihr vorschwebende *Mensch* kein konkreter war und noch allzu stark nach dem syllogistischen Homunkulus Aristotelischer Herstellung roch. Die beispiellose Zumutung des *Thomas: quod hic homo singularis intelligit* (daß dieser einzelne Mensch denkt) – nur

deswegen forciert, weil polemisch in einer antiaverrhoistischen Schrift verschärft –, ist nur auf Kredit der «Philosophie der Freiheit» zu rechtfertigen, wo der angesprochene *homo singularis* schon nicht mehr als nur Gedachter, sondern als *Faktischer* da ist.

Hartmanns Fazit: «*Gibt es kein Transzendentes, dann gibt es auch keine Bewußtseine außer dem Einen, das ich meines nenne*», macht den Eindruck einer *philosophischen Erpressung*, darauf berechnet, daß ein junger Philosophie-Debütant vor dem klaffenden Abgrund des Solipsismus zurückscheuen und demütig in den Schoß des Transzendenten zurückkehren muß. Steiner *müsse* (so Hartmann) diesen Tatbestand zugeben, sofern er sich nicht philosophisch blamieren wolle. Im Klartext: Willst du nicht im Rufe eines Solipsisten (man lese, eines Verrückten) stehen, dann glaube an die philosophische Tradition über dir und ans Unbewußte in dir! Denn es stand nur dem theistischen Theologengott zu, das Solipsismus-Amt zu bekleiden. Nachdem sich dieser Gott nun aber unfähig gezeigt hatte, mit seinen atheistisch widerspenstigen Kreaturen anders als durch den Scheiterhaufen übereinzukommen, blieb ihm keine andere Wahl, als ins Unbewußte unterzutauchen. Berücksichtigt man dabei, daß Hartmanns aktuelles *Unbewußtes* nichts anderes darstellte als das *Bewußte* seines früheren Lebens als *Wissender*, so wäre man fast versucht zu sagen, ein besseres Kyffhäuser-Asyl ließe sich für den alten obdachlosen Gott kaum denken. Die ganze Ungereimtheit der Lösung, über die sich alle heidnischen Götter vor Lachen gekrümmt hätten, bestand darin, daß dieses Unbewußte, das einst eine Mysterienstätte war, schon bald zum Wartezimmer eines Psychoanalytikers ausgestattet werden sollte. Man unterschätze nur Hartmanns *coup de grâce* nicht. Hier bricht das heilige Entsetzen des einstigen Apokalyptikers aus, der die tragische Entscheidung treffen sollte, zu einer Zeit wieder auf die Welt zu kommen, wo das allergrößte Glück der allermeisten Menschen zum Endziel der Entwicklung erklärt wurde. Hartmanns Philosophie setzt nicht auf das *Logische*, sondern auf das *Heroische*. Ihre Haltung ist die eines treuen Ritters vor seinem niedergeworfenen Herrn. Er klammert sich selbst da noch an das Transzendente, wo dieses nicht einmal mehr den Wert eines Strohhalms hat, und faßt den grandios-makabren Entschluß, die ganze abendländische Geistes-Vergangenheit mit des Herrn Selbstmord zu krönen. Hartmanns Gott steht unter denselben luziferischen Inspirationen wie Ibsens *John Gabriel Borkmann*, sein Zeitgenosse. Der eine läßt sich im Dachboden einsperren, nachdem seine Sache bankrott gegangen ist, der andere wird aus denselben Gründen ins Unbewußte getrieben. Der eine greift nach dem Stock und begibt sich in die Berge, um dort an der frischen Luft zu verderben. Der andere findet sich in des Philosophen tröstlichen Einfall hinein und schlägt die Welt-Zeit tot im Vorgenuß seines künftigen Sich-Totschlagens. Der alte Gott, sagt einmal

Nietzsche, ist zur *Spinne* geworden, in deren Netz sich die Weltentwicklung ohnmächtig windet. Dieser alte transzendente Gott schien nicht auf den Gedanken kommen zu wollen, sein Amt niederzulegen, zugunsten eines Mächtigeren, in dem er dann göttlichere Perspektiven hätte als die eines Pechvogels, dessen Los es ist, bald geglaubt, bald nicht geglaubt zu werden.

3. SCHÖPFER AUS DEM NICHTS

Man versuche nun, der Fassungslosigkeit Rosa Mayreders gegenüber dem Wort «*Zufallsanbeter*» ein entsprechenderes Verständnis entgegenzubringen. Man entsinne sich überdies eines anderen Wortes, jener Notiz nämlich, die Steiner unter eine Randbemerkung Hartmanns in der «*Philosophie der Freiheit*» hinzuschrieb: «*Es muß der Zufall in seine Rechte treten.*» Die ausgesprochene Paradoxie dieser Notiz sei hier nicht außer acht gelassen, in der ein *Zufall* angesprochen wird, der in seine Rechte treten *muß*. Der Philosophenverstand versagt nämlich da, wo der Zufall – *muß*. Soll das etwa heißen, dem Zufall wären seine Rechte bisher vorenthalten worden? Und wie läßt sich ein *Zufall* mit seiner Zufälligkeit reimen, sofern er ein *müssender Zufall* zu sein hat? WER (mit Verlaub) beauftragt denn den *Zufall* überhaupt – *zu müssen*?

Eines scheint klar zu sein: Lasse ich die für meinen Wirkungsbereich geltende Wortbedeutung des «*Zufalls*» auch *diesem Zufall* gelten, dann begehe ich denselben Fehltritt, den manche Kinder begehen, wenn sie gewisse Worte, die sie von den Erwachsenen hören, gewichtig von sich zu geben pflegen. Was heißt *Zufall* für mich? Der Inbegriff von allerlei Sammelsurien, deren Ursprung mir so gut wie verschleiert bleibt. Meine Zufallsphilosophie läßt sich doch ohne Ach und Krach in einem Bilderbuch unterbringen, wo ein imaginärer Weltgott Würfel spielt, während ich selber halt so meine Lebenspatience lege. Ich tue dies «*aufs Geratewohl*» und «*auf gut Glück*», gleichsam die Augen zusammenkneifend. Dagegen habe ich keine Veranlassung zu der Annahme, ER setze auch auf gutes Glück, der Weltwürfler, den ich unter dem Namen *Zufall* anspreche und anbete. Denn er tut das eben nicht. Sein Unterschied zu mir besteht ganz einfach darin, daß er sein Wesen und seine Vorgänge als *eins* in sich hat, während mir mein Wesen erst an den Vorgängen, die ich von außen erleide, verliehen wird. *Seine* «*Existenz*» ist *essentifiziert* und *vergegenwärtigt*, das heißt: Er ist in jedem Augenblick des Weltgeschehens ER selber, was ich in keiner Weise von mir behaupten darf, da sich mein Selbst, das durch meine Gelegenheits-Iche momentan repräsentiert wird, nie mit sich selber

deckt. Ich werde eigentlich nur im Tod, *als Toter*, was er immerwährend *ist*. Die Zufälligkeit meiner Vorgänge spielt sich eben da ab, wo letztere nicht durch sich selbst bestehen, sondern sich auf das andere (*den Anderen*) verlassen, wo mir also, um mit den Sterbeworten *Hebbels* zu reden, bald der Wein, bald der Becher fehlt. Zufall wird mir alles, wonach ich im Strom meines Lebens greife, dem nicht das Wort: «*Ich lebe*», sondern eher: «*Es lebt sich*», gilt – ein böser Zufall allerdings, wo mir ein Strohalm, ein guter aber, wo mir ein Rettungsring in die Hände kommt. *Sein* Zufall erweist sich dagegen als identisch mit *seinem* Willen. Auf alles, was ihm *zufällt*, antwortet er mit dem Wort: «*Mein Wille geschehe!*» Dem Schockmeister Ballmer beliebt es, diesen sonst allgemeinen Satz an einem radikal realistischen Beispiel zu erörtern: «Wenn also z. B. ein moderner Theologe», präzisiert Ballmer, «vor den Urmenschen träte und diesen einen Schweinehund nannte, so würde der Urmensch finden, in Gelassenheit: In diesem Urteil des modernen Theologen trete ich mir selbst entgegen und es obliegt mir, die Schuld gelassen zu tragen, die der moderne Theologe produziert»⁴.

Der moderne Theologe scheint indessen noch nicht so weit gegangen zu sein, seinen Gott einen Schweinehund zu nennen. Er nennt ihn bis auf weiteres – die Transzendenz. Gut, ich rette mich vor dieser Transzendenz dadurch, daß ich sie erstens als *körperlos* denke, zweitens im zuverlässigen Jenseits hinterlege und drittens als rein heidnische *Fügung* gelten lasse, die meine Lebensvorgänge zusammenfügt. Meine Panik setzt nun erst da ein, wo ich einem MENSCHEN begegne, von dem ich den folgenden Satz hören muß: «Bei den anderen Dingen [ich lese auch: bei den anderen Menschen] erscheint mir zweierlei: ein Vorgang ohne das Wesen und das Wesen durch mich. BEI MIR SELBST SIND VORGANG UND WESEN IDENTISCH.»

«*Nie hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet.*» Ich hätte mich bei den klugen mittelalterlichen Scholastikern über den eigentlichen Sinn der gehörten Sätze erkundigen müssen, auf die einmütige Auskunft hin, daß hier eine Sprache gesprochen wird, die bisher nur die Theologen – selbstverständlich nicht im eigenen Namen – sprechen durften. Auf zwei Arten steht mir frei, darauf zu reagieren: Ich kann mich schlicht darüber hinwegsetzen, ich kann mich aber auch über das Novum freuen, daß endlich *ein Mensch* zu vernehmen ist, der *sein* Denken nicht mehr einem Moloch hinopfert, sondern *seinem eigenen leibhaftigen Menschen-Ich* entstammen läßt, der also dem *Menschen* gibt, was noch immer *Gottes* war: «*Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Dinge gilt. Die Dinge erhalten durch mich ihr*

⁴Karl Ballmer, *Deutsche Physik* – von einem Schweizer, Siegen 1995, S. 148.

Wesen.» Und weiter: «*Die Ideenwelt ist mein Erlebnis. Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten.*» Denn gäbe es eine Ideenwelt über ihm, die dann seine Lebensvorgänge zu bestimmen hätte, so hätte er nie von der *Identität* sprechen dürfen, in der sich *sein* Wesen mit dem der Welt deckt. Er stellt sich deswegen der Ideenwelt (die *meine* Notwendigkeit ist) als Herr gegenüber und nimmt alle Notwendigkeiten in Besitz, um dann auf den Zufall zu setzen, der weiterhin zu *meiner* Notwendigkeit zu werden hat: «Ja, gnädige Frau, ich bin ein Zufallsanbeter geworden; das Leben hat es mich gelehrt.» *Zufall* heißt: Da es keine Notwendigkeit über *einem* geben kann, läßt der *eine* den Zufall in seine Rechte treten. Handelt ein solcher, dessen Handeln mit seinem Wesen *eins* ist, so handelt er aus dem Zufall heraus, um dann an seiner zufälligen Handlung eine *Notwendigkeit* abzulesen und zu etablieren. Zufall heißt: *Werkstatt der Notwendigkeiten*. Wenn Geisteswissenschaft *Weltnotwendigkeit* werden sollte, dann nur dadurch, daß die Entscheidung des Freiheitsphilosophen, Theosoph zu werden, durch *nichts* bestimmt wurde denn durch seine freie Tat.

Die folgende Stelle aus einem Vortrag Rudolf Steiners mag ein gewisses Licht in das Geheimnis des *anthroposophisch* zu verstehenden Zufalls bringen, wonach auch ein Wort wie *Zufallsanbeter* nicht mehr überraschend wirken sollte. Der Hörer (Leser) wird im voraus darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff, der hier behandelt wird, «*zu einem allerwichtigsten und auch allerschwierigsten*», ja zu «*dem tiefsten Gedanken, den wir haben in aller Entwicklung*», gehört, über den man dann Monate und Jahre nachzudenken hat. Am 17. Juni 1909 also sprach Rudolf Steiner in Berlin über *Evolution, Involution und Schöpfung aus dem Nichts*:

«Nehmen Sie an, Sie hätten einen Menschen vor sich, der zwei anderen gegenübersteht. Nehmen wir alles das, was zur Entwicklung gehört, zusammen. Nehmen wir den einen Menschen, der die zwei anderen betrachtet, vor uns und sagen wir: er ist durch frühere Inkarnationen hindurchgegangen, er hat das herausentwickelt, was frühere Inkarnationen in ihn hineingelegt haben. Das ist auch bei den beiden anderen Menschen der Fall, die vor ihm stehen. Nehmen wir nun aber an, dieser Mensch sagt sich jetzt folgendes: „Der eine Mensch neben dem anderen nimmt sich hier doch sehr schön aus.“ Es gefällt ihm, daß gerade diese zwei Menschen nebeneinander stehen. Ein anderer Mensch brauchte gar nicht dieses Wohlgefallen zu haben. Das Wohlgefallen, das der eine an dem Zusammenstehen hat, das hat gar nichts zu tun mit den Entwicklungs-Möglichkeiten der beiden anderen, denn das haben sie sich nicht erworben, daß sie nebeneinander stehend dem dritten gefallen. Das ist etwas ganz anderes, das hängt allein davon ab, daß er

gerade den beiden Menschen gegenübersteht. Sie sehen also, der Mensch bildet sich im Innern das Gefühl der Freude, über das Zusammenwirken der beiden, die vor ihm stehen. Dieses Gefühl ist durch gar nichts bedingt, was mit der Entwicklung zusammenhängt. Solche Dinge gibt es in der Welt, die nur dadurch entstehen, daß die Tatsachen zusammengeführt werden. Es handelt sich nicht darum, daß die beiden Menschen durch ihr Karma verbunden sind. Diese Freude, die er daran hat, daß die beiden Nebeneinanderstehenden ihm gefallen, wollen wir in Betracht ziehen. [...] Der Mensch hat eine ganze Menge Angelegenheiten, die nichts zu tun haben mit einer früheren Entwicklung, sondern dadurch da sind, daß der Mensch in Berührung kommt mit der Außenwelt, durch gewisse Verhältnisse. Aber dadurch, daß der Mensch diese Freude hat, ist sie in ihm etwas geworden, ist sie für ihn ein Erlebnis geworden. Es ist etwas entstanden in der Menschenseele, was durch nichts Früheres bestimmt ist, was aus dem Nichts heraus entstanden ist. Solche Schöpfungen aus dem Nichts entstehen fortwährend in der menschlichen Seele. Es sind die Erlebnisse der Seele, die man nicht durch Tatsachen erlebt, sondern durch Relationen, durch Beziehungen zwischen den Tatsachen, die man sich selber herausbildet. Ich bitte, wohl zu unterscheiden zwischen Erlebnissen, die man aus den Tatsachen, und denjenigen, die man aus den Beziehungen zwischen den Tatsachen hat. Das Leben zerfällt wirklich in zwei Teile, die ohne Grenze ineinanderlaufen. In solche Erlebnisse, die streng durch frühere Ursachen, durch Karma bedingt sind, und in solche, die nicht durch Karma bedingt sind, sondern neu in unseren Gesichtskreis hereintreten. Es gibt z. B. ganze Gebiete im menschlichen Leben, die in dieses Kapitel fallen. [...] Das Schaffen aus Verhältnissen heraus nennt man in der christlichen Esoterik das Schaffen im Geiste. Und das Schaffen aus richtigen, schönen und tugendhaften Verhältnissen heraus nennt man in der christlichen Esoterik den Heiligen Geist. Der Heilige Geist beseligt den Menschen, wenn er imstande ist, aus dem Nichts heraus das Richtige oder Wahre, das Schöne und Gute zu schaffen. Damit aber der Mensch imstande geworden ist, im Sinne dieses Heiligen Geistes zu schaffen, mußte ihm ja erst die Grundlage gegeben werden, wie zu allem Schaffen aus dem Nichts. Diese Grundlage ist ihm gegeben worden durch das Hereintreten des Christus in unsere Evolution. Indem der Mensch auf der Erde das Christus-Erlebnis erleben konnte, wurde er fähig aufzusteigen zum Schaffen im Heiligen Geist. So ist es Christus selbst, welcher die eminenteste, tiefste Grundlage schafft. Wird der Mensch so, daß er fest steht auf dem Boden des Christus-Erlebnisses, daß das Christus-Erlebnis der Wagen ist, in den er sich begibt, um sich weiterzuentwickeln, so sendet ihm der Christus den Heiligen Geist, und der Mensch wird fähig im Sinne der Weiterentwicklung das Richtige, Schöne und Gute zu entwickeln. [...] Es hängt die

christliche Esoterik zusammen mit dem tiefsten Gedanken, den wir haben in aller Entwicklung, mit dem Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts.»

Im Beisein dieser tiefsten und menschlichsten aller Offenbarungen lernen wir vielleicht, nicht gegen den Heiligen Geist zu handeln und seiner dort gewahr zu werden, wo er weht: Im *Nihilisten* Stirner etwa oder dem *Antichristen* Nietzsche, die den atemberaubenden Mut an den Tag legen, ihre Sache nicht auf das fallierte *Etwas* der Jahrtausende zu stellen, sondern auf das *Nichts*, damit nicht ein stickiger christlicher Spuk mehr angebetet wird, sondern der GEIST schafft. Wir verstehen es allmählich, das gerufmordete Wort *Nichts* nicht aus einem treuherzigen bürgerlichen Schlottern heraus zu exorzieren, hinter dem sich logische oder karmische oder sonstige Kausalität verbirgt, sondern wir anerkennen es als *Gnade des Geistes*. «Aber ihr werdet Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist über euch kommt, und werdet meine Zeugen sein» (Apostelgeschichte 1,8). Es ist dies der tiefste Gedanke, den wir haben in aller Entwicklung: Wir sind im *Geiste*, wenn wir im *Nichts* sind und dieses *Nichts* dann nicht mehr als Fluch empfinden, sondern als die *Gnade*, das Schöpfungsgeheimnis des *ersten Tages* zu empfangen. Nietzsches *Heraufkunft des Nihilismus im auferweckten Christus-Bewußtsein der Welt*, das *Anthroposophie* heißt, ist uns kein Jammerschrei mehr, sondern ein erleuchtetes Geist-Zeugnis. Wir gewahren das Christus-Nichts durch kleine Geschenke des Augenblicks, die wir aus dem Stegreif frei und schöpferisch in die Tat umsetzen, um *dann* zu sehen, «*daß es gut war*». Rudolf Steiners *Theosophie* rührt von demselben Zustand her wie unsere spontane Freude, die wir bei einem Gespräch zweier uns unbekannter Menschen frei aus uns erzeugen, damit eine zufällige Gelegenheit mehr wahrgenommen und der Welt ein warmes Gefühl mehr geschenkt werden kann. Dieser Zustand ist das *Urphänomen des puren Nichts*, wo nicht aus einem lunaren Karma, sondern nur aus der persönlichen Vollmacht des *Herrn des Karma* heraus gehandelt wird.

4. VORAUSSETZUNGSLOSIGKEIT

Grüne Dämonen: «Mit meinen eigenen Ideen bin ich keinen Augenblick dieser Welt verfallen. Auch nicht im Unbewußten. Denn ich wachte sorgfältig darüber, daß sich all mein Erkennen im *besonnenen* Bewußtsein vollzog» («Mein Lebensgang», Kap. XXVI). Legt man diese Aussage dem Vorhaben zugrunde, die Geschichte der anthroposophischen Bewegung zusammenschauen, dann stößt man sogleich auf ihre Kehrseite, nämlich: Mit seinen eigenen Ideen ist der Schöpfer der

Anthroposophie keinen Augenblick den Widersacherkräften verfallen. Auch nicht im Unbewußten. Seine Schüler haben es dafür reichlich nachgeholt.

Die von *Karl Ballmer* formulierte *Karmaorientierung der Erkenntnistheorie*, in der Rudolf Steiners *faktische* Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnis als unsere *karmische* Voraussetzung angesprochen wird, ist seither (1941) selber zum Karma geworden, nachdem sie *ex officio* zu Anti-Anthroposophie erklärt wurde. Die Frage läßt sich in aller Klarheit aufwerfen: Ist *uns* die Voraussetzungslosigkeit des Goetheanismus ein Schicksal oder nur eine Idee *mehr*? Im zweiten Fall heißt es: Dies das erstaunliche Erbe des Lehrers. Er hat es uns vermacht, damit wir *selber* weiter schaffen und klug werden können. Rudolf Steiners Anthroposophie ist uns universitären Zöglingen kein Schicksal, nur eine *Methode*. Methode heißt: Summe von Kunstgriffen, sich einer *Sache* zu bemächtigen. Gestern stand uns *Kants* Methode, vorgestern jene *Descartes'* zur Verfügung. Rudolf Steiners Methode erschließt *uns* reichere Perspektiven auf dem Weg zur Entfaltung *unserer* schöpferischen Kräfte. Steht denn nicht an der Schwelle dieser Methode der bahnbrechende Satz: *Unsere* Erkenntnistheorie ist *voraussetzungslos*? *Wir* haben das dem Buche «Wahrheit und Wissenschaft» entnommen.

Man entnimmt dem Buche «Wahrheit und Wissenschaft» ein diametral Entgegengesetztes, wenn man es im Zeichen eines *Schicksals* liest. Rudolf Steiners Anthroposophie ist *uns* Schicksal, an dem wir erst unsere Bewußtheit ermesen und als *Menschen* entstehen können. Unsere einzige *Methode* sei dementsprechend die folgende: Wir werden, indem wir Anthroposophie lernen, unseres menschlichen Entstehens an dem Lehrer gewahr. Die unter dem Zeichen des Schicksals stehende und als Schicksal wirkende *Voraussetzungslosigkeit* kommt uns dann nicht mehr wie eine Gebrauchsanweisung (etwa in der Art der *regulae ad directionem ingenii* von Descartes) vor, die es uns ermöglicht, *Sehende* zu spielen, sondern als eine einmalige Errungenschaft des Autors von «Wahrheit und Wissenschaft». Jedem Halbwüchsigen, nur nicht den verwirrten und eitlen Philosophen kann es einleuchten, daß die von Rudolf Steiner geforderte *Voraussetzungslosigkeit* in Rudolf Steiners innere Erlebnisse gehört und kein Naschwerk ist, an dem jeder erstbeste philosophische oder sonstige Amateur herumnagen kann.

Was bedeutet die *Voraussetzungslosigkeit* des Buches «Wahrheit und Wissenschaft»? Man lernt ihre volle Bedeutung erst dann einzusehen, wenn man ihrer nicht abstrakt philosophisch, sondern in ihrer *geisteswissenschaftlichen* Nachwirkung gewahr wird. *Voraussetzungslosigkeit* – streng nach dem Buche

«Wahrheit und Wissenschaft», das etwa unter Assistenz des Vortragszyklus «Das Fünfte Evangelium» nachgelesen werden mag – heißt: *Befreiung vom (zunächst philosophischen) Karma*. Man erdreiste sich einmal dazu, die Philosophiegeschichte des Abendlandes als *Karma* zu befragen, nämlich als Karma von *Plato-Aristoteles*, durch die alle späteren Philosophien geworden sind und um die sie sich jahrtausendlang drehten. Oder glaubt man etwa die philosophische Leistung des Thomas überhaupt verstehen zu können, ohne auf Thomas' philosophisches Karma Rücksicht zu nehmen, sich *christlich denkerisch* mit Prämissen abzuplagen, die nicht im Garten von Gethsemane erlitten, sondern im Garten von Akademos und Lyceion ergangen wurden. Man kann sich nicht genug über die Züge von schönsten Gedanken wundern, die diesem heidnischen Minotauros jahrtausendlang in seine Höhle geführt wurden. «Aus Plato kommen alle Dinge, die noch heute geschrieben und unter denkenden Menschen besprochen werden» (*Ralph Waldo Emerson*). Philosophische Voraussetzungen sind nur eine schonende Umschreibung des Karmas der Philosophie. Eignet man sich als Philosoph das philosophiegeschichtliche Erbe an, so bürdet man sich dadurch sein eigenes philosophisches Karma auf. *Hegels Weltgeist*, der so autonom durch das Weltwerden hindurchzuschreiten meint, lebt in der Tat nur das Karma der alten Heiden *Plotin* und *Proklos* aus, und die stolzen Träger des wissenschaftlichen Materialismus konnten nicht einmal im Traum daran denken, daß sie ihren wissenschaftlichen Stolz nur den christlichen Konzilienbeschlüssen zu verdanken hatten. Kein Wunder, daß der *erste* philosophische Entschluß, *karmafrei*, nämlich *aus dem Heiligen Geiste heraus* zu denken – derjenige *Max Stirners* – philosophisch einmütig für verrückt erklärt wurde und noch immer erklärt wird.

Was haben wir dagegen in der Erkenntniswelt von «Wahrheit und Wissenschaft»? Wir haben in der Erkenntniswelt von «Wahrheit und Wissenschaft» genau das, was philosophisch mit dem Wort *Voraussetzungslosigkeit*, theosophisch aber mit dem Wort *Befreiung vom Karma* bezeichnet wird, das heißt, wir haben hier ein *pures Nichts*. Philosophisch: Das Fehlen aller erkenntnistheoretischen Prämissen und die einmalige Tat, nicht aus fremden Büchern, sondern aus einer zur *Welterkenntnis* gewordenen *Selbsterkenntnis* zu denken. Anthroposophisch: Wir haben hier den *nach* und *trotz* dem plato-aristotelischen Sündenfall wiederhergestellten Atmaleib des *reinen ursprünglichen Denkens*. Das weltgeschichtliche *physisch-leibliche* Analogon dieser *erkenntnistheoretischen* Voraussetzungslosigkeit ereignet sich zwei Jahrtausende vorher in Palästina und heißt *Christus Jesus*, ein karmafreier Mensch, der die freie Entscheidung trifft, seinen Geist gewordenen Leib an die Erde zu verschenken. Zwei Jahrtausende später kommt *Christus im Ätherleib* wieder. Sein

erster Name in diesem neuen Kommen, das dann als *ätherisches Erscheinen im Kosmos* angekündigt wird, heißt nun eben: *Voraussetzungslosigkeit*. Hier wird das *Erkenntnis*-Karma zum ersten Mal völlig ausgelebt und ins Element einer *erschaffenen* Freiheit getaucht, aus der heraus dann die Welt *als Erkennen* neu erschaffen wird. «Siehe, ich mache alles neu» (Off. 21,5). Diesem *Neuen*, das in seinem Zustandekommen keine Spur der christlichen Tradition in sich trug, wurde dann (nachträglich!) – der *christliche* Name verliehen. Zur Kenntnisnahme anthroposophischer Doctores, die an dem Thema *Rudolf Steiner und das Christentum* leerzulaufen pflegen: Hochgeschätzte Herrschaften! Selbstverständlich war Rudolf Steiner kein Christ, weder *vor* noch *nach* der Jahrhundertwende, so wie etwa *Ihr* selbst es zu sein glaubt. Sein Verhältnis zum Christentum hat er durch seine Begeisterung für Nietzsches «Antichrist» bezeugt. Man bedarf nun aber für ein solches Thema nicht nur eines mit gelehrten Daten vollgespeicherten Kopfes, sondern auch einer feinen Nase davor, um zu wittern, daß es für einen freien Geist doch schlechterdings blamabel gewesen wäre, sich – in holder Eintracht mit seinem Taufschein – als guter Christ zu empfehlen. Der Grund, warum Rudolf Steiner kein Christ sein konnte, war der gleiche, aus dem ein Max Stirner oder ein Friedrich Nietzsche oder ein Henrik Ibsen keine Christen sein konnten, der Grund nämlich, daß kein Christentum mehr da war. Mit Goethes Worten, ein Christentum, «so wie es *Christus haben wollte*». Es könnte aber andererseits sein, daß es der Wille des *gegenwärtigen* Christus war und *ist*, keinen der Seinigen unter den Christen zu haben. Man läßt sich zu guter Letzt doch nicht so irreparabel aus der Fassung bringen, daß man die eigene Menschenwürde seinen Herdeninstinkten unterordnet. Rudolf Steiner schafft seine *geistige Welt*, ohne auf irgendeine tradierte, ob nun christliche, oder unchristliche, «*geistige Welt*» Rücksicht zu nehmen. Ihm kommt es zuallererst auf *Anschauungen*, nicht auf *Terminologien* an. Es war nur eine Gnade für das Christentum, daß er dann seiner Schöpfung aus dem Nichts den Namen *christlich* verleihen *wollte*.

Die Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie im Buche «Wahrheit und Wissenschaft» erscheint uns als das *Urphänomen der anthroposophischen Geisteswissenschaft*. Es wäre mehr als grotesk, sie nur von der Erkenntnistheorie Steiners, nicht aber auch von allen seinen *Erkenntnissen* gelten zu lassen. Der Geistesforscher Steiner wirkt aus der erweiterten und alle Gebiete des Lebens umfassenden Voraussetzungslosigkeit, indem er das Karma der Tradition einklammert, seine Sache auf Nichts stellt und die Welt unter permanentem Pflingstereignis zittern läßt. Steiners ganzes Werk erweist sich daher als Metamorphose des Buches «Wahrheit und Wissenschaft» (eben als

erkenntnistheoretischen Vorspiels zur «Philosophie der Freiheit»), welches Buch sich also zum Ganzen verhält wie Goethes *Blatt* zur Pflanze. Wir gewahren «Wahrheit und Wissenschaft» sowohl in christologischen wie auch zeitgeschichtlichen Zyklen, unter den verschiedensten Titeln und Praktiken, in der Menschen- und Weltkunde, der Regelung des sozialen Chaos, der Genesung der Medizin, der Grundlegung der Pädagogik, der Wiederherstellung des Kultus, der Umorientierung des Wirtschaftslebens, der Erschaffung der Künste, der Sanierung des Kompostverfahrens, kurz in der Gestaltung des Weltkarmas. Die Voraussetzungslosigkeit des Welterkenners Steiner, die sich der Rettung des Christentums halber als *christlich* wissen will, gewahren wir als die einzige Voraussetzung *unseres* Christwerdens.

Man müht sich ab wie der Fisch auf dem Trocknen, wenn man sich weigert, den Übergang von der «Philosophie der Freiheit» zur «Theosophie» als ein weiteres *Urphänomen* auf Grund der frei erschaffenen *Voraussetzungslosigkeiten* einzusehen. Steiners Problem ist es, sich – weit über alle nominalistischen Vogelscheuchen hinaus – seines absoluten Bewußtseins zeitgemäß, also eben *wissenschaftlich* zu bemächtigen. Das absolute Bewußtsein kommt in der *Theosophia deutsch* dem *Weltgeschehen* oder der *Intuition* oder dem *Tod* gleich. Hartmanns Optimismus: «*Ein einziges zweites Ich, das unabhängig von meinem Denken existiert, hebt den ganzen erkenntnistheoretischen Monismus auf und stellt den Dualismus (Sphäre der Immanenz und Sphäre der Transzendenz) wieder her*», fußt auf dem naiv-realistischen Glauben, daß das unabhängige Vorhandensein eines anderen Kopfes auch ein anderes Ich voraussetze. Daß das Denken singular und universell sei und sich in den pluralen Köpfen zersplittere, scheint ihm nicht aufgegangen zu sein. Denken, Bewußtsein, Ich sind nur *einmal* und lassen die Mehrzahl weder grammatikalisch noch logisch zu. Das Verhältnis *Transzendenz-Immanenz*, wenn es keine metaphysische Spekulation sein will, sondern ein Beobachtungsergebnis nach naturwissenschaftlicher Methode, wird somit metaphysisch entseucht und ins Licht einer wirklichkeitsgemäßen Erkenntnis gerückt, wo es sich dann nur am konkreten individuellen Stand des in diesem oder jenem Kopf erscheinenden universellen Denkens geltend macht. Es darf nicht behauptet werden, der Philosoph Hartmann denke ein (substantiell) anderes Denken, als der erstbeste Universitätsprofessor der Philosophie. Das substantielle Denken ist eben in beiden Fällen *eines*, verschieden sind dagegen seine Erscheinungsmodi, weltumfassend in Hartmanns Kopf und weltverloren in demjenigen seines Kollegen. Man mag richtig oder falsch, oberflächlich, tief, tiefer, so tief wie möglich und noch tiefer denken, man denkt dennoch das *eine* Denken. Dieses eine Denken erreicht nun im Denker Steiner,

mathematisch gesagt, seinen Grenzwert. In Steiner besinnt sich das universelle Denken auf seine Absolutheit und wird zum ersten Mal *absolut vermenschlicht*. Hartmanns Mahnungen, ein einziges zweites Ich stelle die Transzendenz wieder her, krachen wie Platzpatronen. Denn: Stellt dieses «zweite» Ich die Transzendenz wieder her, so gilt letztere nicht dem jenseitigen Urwesen Denken, sondern nur dem Bewußtseinszustand eines anderen, höheren Ich, das vom «zweiten» Ich ausgerechnet als transzendent erlebt wird. Populär gesagt: Blättere ich, der ich kein Philosoph bin, ein philosophisches Buch, etwa Hartmanns «Philosophie des Unbewußten» durch, so wiege ich mich in keinen Illusionen hinsichtlich des für mich transzendenten Bewußtseinszustandes des Urhebers dieser Philosophie. Hartmanns Bewußtsein ist mir dann ebenso *induktiv transzendent*, wie Steiners Bewußtsein Hartmann *induktiv transzendent* ist. Die Frage ist nun: Wessen Bewußtsein erweist sich als solches Steiner gegenüber? Gesetzt nämlich, daß weder das Kantsche *transzendente Subjekt* noch das Fichtesche *absolute Ich* wegen ihres jüngsten Bankrotts im Stirnerschen *Ich-Streich* hier miteinbezogen werden können. Daß Steiner diese Frage (von Hartmann zwar nicht gestellt, wohl aber sicherlich vermutet) unbeantwortet ließ, heißt nur, daß es nicht zum philosophischen guten Ton gehörte, sie auf ähnliche Weise zu beantworten, wie dies von *Victor Hugo* erzählt wird, der, einmal befragt, wer der erste Dichter der Welt sei, blitzartig mit einem gesunden «*Ich*»-Nieser darauf reagierte. Die Antwort Steiners auf Hartmanns Jenseits-Reaktion erfolgt im Buche «Theosophie» und dann schon im Weltereignis *Anthroposophie*.

5. TRICHOTOMISCHER MENSCH

Der große Metaphysiker verließ 1906 den physischen Plan. Es wäre mehr als eine Mutmaßung, anzunehmen, daß er seither mit seinem philosophischen Opponenten, für dessen Übertritt zur Theosophie er das skurrile Bild eines um sein tägliches Brot ringenden *Solipsisten* bemühte, zu einer guten Verständigung gekommen sei. Dagegen wirkt es fast frappant, wenn man den Nachwirkungen der spiritistischen Hartmann-Larve unter den späteren Anthroposophen begegnet. Es soll nicht als schadenfrohe Schikane angesehen werden, sondern nur als traurige Notwendigkeit, wenn hier der Name des einstmaligen Dornacher Hofphilosophen Dr. *Heinrich Leiste* abermals erwähnt werden muß. Die Zählebigkeit der diesbezüglichen Leistungen des Dr. Leiste, die *heute* viel aktueller sind als zu seinen Lebzeiten, stellt wohl eine größere Gefahr dar als alle nichtanthroposophischen Insinuationen zusammen. «Es kann sich da», sagt uns Dr. Heinrich Leiste zum Thema *Rudolf Steiner und wir*, «nur

um einen graduellen, aber keineswegs um einen qualitativen Unterschied handeln»⁵. Denn wer Rudolf Steiners absolute Sonderstellung hervorhebt, der degradiert entsprechend «*uns andere alle*», die wir doch auch Dres. phil. sind und dichtersich zu schaffen vermögen.

Der optimistische volksanthroposophische Glaube des verstorbenen Dr. Leiste, es bestehe zwischen Rudolf Steiner und «*uns anderen allen*» nur ein *gradueller*, keineswegs aber ein *qualitativer* Unterschied, scheint sich inzwischen in «*uns anderen allen*» tief verwurzelt zu haben. Wir wissen dem verstorbenen Dr. Leiste keinen besseren Dienst zu erweisen, als daß wir mit ihm *jetzt* folgenden Gedanken denken: Der *qualitative* Unterschied Rudolf Steiners zu uns besteht zunächst eben darin, daß wir uns – wenn überhaupt – vervollkommen, indem wir in unserer Entwicklung damit rechnen, mit der Zeit immer geisterfüllter, geistdurchdrungener, geistiger zu werden, während Rudolf Steiner mit *Vollkommenheit* anfängt (das Frühwerk), um dann diese seine Vollkommenheit und einmalige Souveränität des *Herrn über die Ideen* um unseretwillen preiszugeben und in *uns* (als *wir*) der zu werden, der er von Anfang an schon ist (*Philosophie der Freiheit*). Man entsinne sich nur des Grundsatzes der goetheanistischen Erkenntnis, die Gedanken eines anderen nicht als solche zu betrachten, sondern als Verkünder seiner Individualität, damit die traurige Perspektive vermieden werde, mit Rudolf Steiners GEDANKEN hantieren zu müssen.

Das bedeutet nun aber *in concreto*: Die unerhörte Freiheit des Autors der «*Philosophie der Freiheit*» als die Verkündigung *seiner* Individualität kennzeichnet *meine* Unfreiheit und versetzt mich ins (Hartmannsche) Unbewußte. Ich kann nämlich aus dem Grunde nicht frei sein, weil ich den Bedingungen nicht gewachsen bin, die diese Freiheit ermöglichen und die nun nicht mehr und nicht weniger sind, als das *intuitive Denken* im Kern der Welt und die *moralische Phantasie* im Handeln. Unfrei, wie ich bin, kann ich aber auch nicht geistig existieren, solange der EINZIGE so frei und vollkommen ist, daß er das Geistige als sein EIGENTUM ansieht. Ich bin Nichts, sofern ER Alles ist. Bis jetzt gab ich mich mit meiner theistischen Gottesvorstellung zufrieden, wo Vollkommenheit eben nicht einem *einzelnen Menschen*, sondern einer harmlosen (theo)logischen Abstraktheit zukam, die nicht einmal eine Fliege klatschen konnte, ohne sich einer menschlich gefertigten Fliegenklatsche zu bedienen. Meine konkrete Unvollkommenheit hing mir nur deswegen nicht zum Halse heraus, weil ich sie mit den anderen Menschenbrüdern teilte, und die Möglichkeit allein, jeden, wenn

⁵H. Leiste «*Anthroposophie und Anthroposophische Gesellschaft*», Basel 1941, S. 214.

auch hervorragenden, Dritten durch das Zauberwort: «*Er ist doch letztlich auch nur ein Mensch wie du und ich*», wegköpfen zu dürfen, maß meiner Existenz eine humane Verträglichkeit bei und ließ mich ruhig weiterleben. Mit der erdachten Vollkommenheit eines außerweltlichen Weltenlenkers hatte ich also keine Sorgen, in Anbetracht seiner theologisch gewährleisteten Abstraktheit. Nachdem ich aber der Vollkommenheit in einem konkreten MENSCHEN begegnet bin, schlage ich in Nichts um, ohne zu ahnen, *wessen* Segen dann dank dieser Selbstvernichtung über mich zu kommen hat. Denn ein anderes *war* mir die Vollkommenheit einer Idee, ein anderes aber *ist* die eines leibhaftigen Menschen. Es hilft alles nichts. Ich habe keine andere Wahl, als den EINZIGEN entweder anzuerkennen, dann aber nur auf Unkosten meiner eigenen bisherigen Relevanz, oder mein Bestes und Schlimmstes dranzusetzen, ihn zu verschweigen, zu vertuschen, zu leugnen, zu verleugnen, herabzusetzen, zu besudeln, auszupfeifen, zu mir herabzuziehen, in seinen Schwächen zu entlarven, beim Irren zu erwischen, dem Spott preiszugeben, kurz zu töten. Denn es gibt nichts Unerträglicheres, als daß mir und dir, «*uns anderen allen*», eines Tages unser-EINER entgegenträte, dem das magische Wort: «*Er ist wie du und ich*», nicht gälte.

Als nicht weniger gefährlich erweist sich aber auch die Vollkommenheit des EINZIGEN. Der EINZIGE läuft nämlich Gefahr, in seiner Einzigartigkeit allein zu bleiben und von Wolf spielenden Lämmern für Gott gehalten zu werden. In «Mein Lebensgang» (Kap. XVI) erinnert sich der EINZIGE seiner solipsistischen Einsamkeiten: «So war es mit Menschen, so war es mit Weltanschauungen. Ich ging gerne zu Suphan, ich ging gerne zu Hartleben. Suphan ging nie zu Hartleben, Hartleben nie zu Suphan. Keiner konnte in des andern Denk- und Gefühlsrichtung eintreten. Ich war sogleich bei Suphan, sogleich bei Hartleben *wie* zu Hause. Aber weder Suphan noch Hartleben kamen eigentlich zu mir. Sie blieben auch, wenn sie zu mir kamen, bei sich.» Um nun die Unumkehrbarkeit dieses einseitigen Verhältnisses zu durchbrechen, trifft der EINZIGE den Entschluß, nicht mehr aus seinem Ich zu «*Suphan*» und «*Hartleben*» zu gehen, zu welchem Ich dann weder der eine noch der andere auf Gegenbesuch kommen können, sondern sein Ich in «*Suphan*» und «*Hartleben*» hinzuopfern, um es von da aus zu sich kommen zu lassen. Er schreibt dann das Buch «Theosophie». Theosophie heißt: Eine einzigartige besondere Denksubstanz läßt sich in die Denkpotenzen der anderen zerplatzen, damit anstelle des weltfremden *cogito* ein weltgemäßes Denken auftreten kann. In anderer Fassung heißt dies: Der EINZIGE stellt seine Sache nicht mehr individualistisch, sondern *weltpädagogisch* auf Nichts. So will es eben seine momentane *moralische Phantasie*. Berücksichtige ich, daß dieses Nichts zur genannten Zeit nicht mehr unter der Gönnerschaft der Hegelschen Logik stand, sondern allein im Ich Max Stirners seine (heilig) geistige Wirklichkeit

erfragte, dann muß ich darunter mich selbst verstehen, als einen nämlich, der, nachdem er seine Sache auf Nichts gestellt hat, in der *moralischen Phantasie* des EINZIGEN als Geistwesen ins Leben gerufen wird. Im Weltereignis *Theosophie* werde ich, der ich römisch-katholisch entgeistet und materialistisch-wissenschaftlich entseelt worden bin, *trichotomisch*, nämlich aus *Leib, Seele und Geist* bestehend. Nur daß ich dabei das Los aller Geschöpfe teile, die an fatalem Gedächtnisschwund leiden und nicht mehr wissen, WEM namentlich sie ihr Geschaffensein zu verdanken haben.

Da entrüstet sich aber das alte Gespenst des *naiven Realismus* und ruft mich rücksichtslos zur Ordnung. Wie! Was soll das eigentlich heißen, wir werden erst kraft des Weltereignisses *Theosophie* trichotomisch! Soll das etwa bedeuten, wir hätten vor Rudolf Steiner weder Leib noch Seele noch Geist gehabt? – Schon gut. Eine *res extensa* hatten wir ja doch von Descartes' Gnaden. Im Ernst: Man entrüstet sich über das Gehörte genau aus dem Grund, daß man Seele und Geist so objektiv und dinghaft zu verstehen pflegt, als ginge es dabei, mit Verlaub, um Eingeweide. Es läßt sich doch keiner auf das Risiko ein, zu behaupten, Herr X oder Frau X hätten weder Magen noch Leber, auf die Gefahr hin, für irreparabel irr gehalten zu werden, aber niemand, oder fast niemand sieht ein Risiko darin, diese physiologisch-anatomische Evidenz kurzerhand auf das Seelisch-Geistige auszuweiten. Es besteht indessen weder logische noch faktische Veranlassung, der Seele oder meinetwegen dem Geist des Herrn oder der Frau X zu geben, was ihres Magens und ihrer Leber ist. Herr oder Frau X mögen sich zwar keine Mühe geben, die Frage zu beachten, wem sie Magen und Leber zu verdanken haben. Für ihre organischen Verrichtungen wird *noch* – trotz der Ahnungslosigkeit der Eigentümer – unablässig gesorgt. Dagegen käme es höchst gelegen, wenn man sich *schon heute* auf die Frage einzulassen begänne, wem man das eigene Seelisch-Geistige verdankt.

Um nun dieser überraschenden Frage beizukommen, berücksichtige man die Besonderheit der Sprache, mit der die Geisteswissenschaft ihren *historischen* Zusammenhang erläutert. Man stößt nämlich in verschiedenen Vorträgen Rudolf Steiners auf das weltgeschichtliche Ereignis 868–869, wo der Geist durch den Beschluß des Konzils von Konstantinopel abgeschafft wurde. Von vielen anderen Stellen führe ich die folgende als Beispiel an (aus einem Dornacher Vortrag vom 3. Juli 1921): «Ich möchte auch bei dieser Gelegenheit nicht unerwähnt lassen, daß man ja bis zum Jahre 869, bis zum achten allgemeinen ökumenischen Konzil in Konstantinopel die Gliederung des Menschen hatte in Leib, Seele und Geist. Nun ist ja, wie ich öfter erwähnt habe, auf diesem achten allgemeinen ökumenischen Konzil für das Abendland die Formel aufgestellt worden: Es darf nicht geglaubt werden, daß

der Mensch aus Leib und Seele und Geist besteht, sondern nur aus Leib und Seele, und die Seele hat einige geistige Eigenschaften. Das ist dann allgemein übergegangen.» Soll nun die Zumutung Rudolf Steiners, jede Seite von ihm, ja mancher Satz müsse *erarbeitet* werden, nicht nur dem Buche «Theosophie» gelten, sondern auch seinem ganzen Werk, so bietet sich eine gute Möglichkeit, diese Zumutung auch bei der erwähnten Mitteilung nicht außer acht zu lassen. Man verweile bei solchen Sätzen wie den obigen einmal so lange, bis man ihre völlige Ungereimtheit vom Standpunkt des *naiven Realismus* aus einsieht. Was soll das eigentlich bedeuten: Man hatte bis zum Jahre 869 die Gliederung des Menschen in Leib, Seele und Geist, die dann durch den Beschluß abgeschafft wurde? Da traten ein paar hundert Priester im Jahre 868 in Konstantinopel zu einer Tagung, pardon, einem Konzil zusammen und faßten den Beschluß, der Mensch bestehe nicht aus Leib, Seele und Geist, sondern nur aus Leib und Seele, damit das arme Menschenkind nicht mehr das exklusive Privilegium der Trinität teile.⁶ Ja und! Man mag meinetwegen jede Woche zu Konzilien in allen Ecken der Erde zusammentreten und Beschlüsse fassen, der Mensch habe keinen Magen. Was geht mich das an, der ich im sicheren Besitz meines Magens bin und sogar vorhabe, ihn von Zeit zu Zeit besichtigen zu lassen? Es gälte nun als das Vorbild einer aussichtsreichen anthroposophischen Erschütterung, wenn ich plötzlich auf den Gedanken käme, daß der Unterschied zwischen Magen und Geist zunächst und unter anderem auch darin besteht, daß sich der letztere im Gegensatz zu ersterem durch einen Beschluß abschaffen läßt. *So steht es geschrieben, folglich ist es so.* Wer einzelne Details dieser nominalistisch-magischen Technik eingehender kennenlernen will, der schlage dies bitte in *Orwells 1984* nach.

Daß sich der Magen – selbst wenn er über sich nachzudenken verstünde – nicht aufheben kann, hängt mit der heterogenen Substanz seines stofflichen Vorhandenseins und seines imaginären Nachdenkens zusammen. Im Geiste ist diese Substanz *homogen*. Denkt der Geist über sich nach, so deckt sich hier das Denkende mit dem Gedachten. Und fällt dem Geist nun ein, zu erklären, der Geist sei nicht vorhanden, so *ist* er wirklich nicht vorhanden, gesetzt, daß das Nichtsein des Geistes nicht unbedingt nach dem Muster des folgenden Befremdens: «*Ach, ich hatte eben noch meine Brille auf der Nase! Wo ist sie denn hin?*» verstanden werden muß. Im

⁶Die diesbezüglich skeptisch gesinnten *anthroposophischen* Amateure beliebten den ganzen Text des Beschlusses (auf Griechisch und Latein) beim *katholischen* Bischof Hefele nachzulesen. *Karl J. von Hefele*, Konziliengeschichte, Freiburg i. Br. 1855ff., Bd. 4, S. 404ff.

Streit gegen den Nominalismus braucht der Realismus kein *naiver Realismus* zu sein. Die geistige Realität ist die einer *erlebbarer Denkwelt*, und wenn diese Denkwelt als unreal *gedacht* wird, zumal wenn ihre Irrealität dann – durch Erziehung, Bildung, Medien etc. – zum Obligatorium wird, so ist es nur noch eine Frage der Zeit, wann die Menschen völlig vergessen haben werden, daß sie *geistige Wesen* sind. Man kann eben nicht ein physisches Organ durch einen Denkschluß für unreal erklären. Der Geist dagegen hebt sich *selber* auf. Seit dem Beschluß des Jahres 869 stellt die Geschichte des ganzen folgenden «*christlichen*» Jahrtausends die fortwährende und systematische Ausrottung des Geistigen dar, bis zu dem Punkt, wo es nur noch als leeres und unverbindliches *nomen* geduldet wird. Parallel dazu läuft der abendländische Gedanke ins Garn des absurden und nur *geistig* verbrämten *Leib-Seele*-Problems. Es war die *Seele* – dies «*wunderliche Kreatürchen*», wie sie Luther einmal nannte –, die nun an die Reihe kam: die geistverlassene Seele, mit allen möglichen drangehängten Fransen des *esprit* und mit guten Aussichten auf eine Kosmetik des Leibes. Man versage sich nur nicht ein philosophisches Schauspiel, wo ein Descartes, auf der Suche nach dem leiblichen Wohnsitz der Seele, einen solchen in der Zirbeldrüse gefunden zu haben glaubt und das ganze Stück dann unter dem Titel *Die Leiden der Seele* aufführt, was sich vielleicht für das *recitativo secco* einer Barockoper, kaum aber für ein wissenschaftliches *opus* ziemt. Versteht sich, daß der Abschaffung des Geistes durch die Religionsväter die der Seele durch die Wissenschaftsväter folgen mußte. Rund ein Jahrtausend später schließt die Physiologie das Problem definitiv ab. Die Seele wird zur Funktion des Leibes erklärt, so wie der Geist seinerzeit zur Funktion der Seele erklärt wurde. Sollte es aber damals lange Jahrhunderte dauern, bis man sich nach der Reanimationszeit als geistlos wiedererkennen konnte, so scheint man heute, in unserer Zeit der Informatik und Massenmedien, nicht lange darauf warten zu müssen, sich auch als seelenlos wiederzuerkennen. Mancher gebildete Mensch der Gegenwart schämt sich schon heute, *ernsthaft* von der Seele zu reden. Sie bewahrt ihre Restrechte höchstens noch in den Sprachklischees, bei den Klatschbrüdern, Tanten, Wahrsagerinnen, ehemaligen höheren Töchtern und – Dichtern.

Wenn nun ein Buch wie «Theosophie» statuiert, der *Mensch* sei trichotomisch, das heißt *geistig-seelisch-leiblich*, so darf nicht vergessen werden, daß die Gültigkeit dieser Feststellung keine *naturwissenschaftliche*, sondern eben eine *geisteswissenschaftliche* ist. Geisteswissenschaftliche Forschung ist nun aber keine Röntgenuntersuchung, bei der ein Eingeweihter *uns andere alle* besichtigt, um uns dann zu unserem Erstaunen davon in Kenntnis zu setzen, wir seien im Besitz des Geistes und unsere nächste Aufgabe bestünde darin, diesen Geist ins Geistselbst zu

verwandeln. Wenn sie *zunächst* überhaupt etwas bestätigt, dann nur die Resultate der *naturwissenschaftlichen* Forschung. Jedes erhabene oder gemeine Geschwätz über die «*Seele*» und den «*Geist*» gilt ihr eben als Geschwätz, und sie ist sogar der Herausforderung nicht abhold, sich im Streit des Naturwissenschaftlers mit dem vorsintflutlichen Theologen auf die Seite des ersteren zu schlagen. Will man die Stimmung wahrnehmen, die dem Übergang des Freiheitsphilosophen Steiner zur Theosophie eigen ist, so höre man dem folgenden Satz seines Buches über die Mystik zu, das 1901 erschien und eine Mittelstellung zwischen der «*Philosophie der Freiheit*» und der «*Theosophie*» einnimmt: «Ich kann Ernst Haeckel nur zustimmen», steht hier geschrieben, «wenn er einer Unsterblichkeit, wie sie manche Religion lehrt, [...] „die ewige Ruhe des Grabes“ vorzieht».

Nicht zu vergessen, daß Steiners Hauptwerk, dessen ursprüngliches Motto: *Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*, keine Seele kennt und kennen will, erst aus der *geänderten Zeitlage* des Jahres 1918 das Beiwort «*Seelische*» zum Wort «*Beobachtungsergebnisse*» erhält. Aus den Beobachtungsergebnissen nach *naturwissenschaftlicher Methode* des Jahres 1893 ergab sich noch keine Seele. Was sich aber hieraus ergab, war das reine Denken als *Geist*. Das Buch «*Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*» schlägt die Brücke zwischen den Beobachtungsergebnissen nach *naturwissenschaftlicher Methode* und denjenigen nach *geisteswissenschaftlicher Methode*, also zwischen der «*Philosophie der Freiheit*» und der «*Theosophie*», indem es die historische Mystik zu einer Prüfung durch die moderne Naturwissenschaft verpflichtet und sie *nur* durch das folgende Urteil als gerechtfertigt gelten läßt: «Der Meister Eckhart sowohl wie Tauler, und auch Jakob Böhme wie Angelus Silesius müßten [!] bei Betrachtung dieser Naturwissenschaft die tiefste Befriedigung empfinden.» Versteht sich, daß jeder reaktionäre Kurs, die materialistische Beschränktheit der Naturwissenschaft durch einen Rückschlag ins Mystische zu überwinden, vom Standpunkte Steiners aus als schlichtweg absurd einzuschätzen ist. Das Mystische (allerdings in seinen richtigen, nicht etwa visionären Gestaltungen) steht zum Naturwissenschaftlichen in *subalternen* Position, nämlich als dessen historisch notwendige *Vorstufe*. Man erlangt nun aber nicht die volle Blüte, indem man die Blütenknospe zum Keimzustand zurückzumeditieren hofft. Das Buch «*Die Mystik...*» ist ein zweiseitiges Schwert, deren beiden Schneiden «*Die Philosophie der Freiheit*» und «*Theosophie*» heißen. Es schlägt nun mit der einen Schneide die historische Mystik, damit sich diese in ihren naturwissenschaftlichen *Tendenzen* zurechtfinden kann; mit der anderen Schneide schlägt es aber die Naturwissenschaft, um ihr aus ihrem materialistischen Starrkrampf und in ihrem

weiteren Hinüberwachsen ins *Geisteswissenschaftliche* zu helfen: «Man braucht nicht den Geist zu verlieren, wenn man in der Natur nur Natürliches findet. Viele glauben heute allerdings, man müsse in einen flachen und nüchternen Materialismus verfallen, wenn man die von der Naturwissenschaft gefundenen „Tatsachen“ einfach hinnimmt. Ich selbst stehe völlig auf dem Boden dieser Naturwissenschaft. Ich habe durchaus die Empfindung, daß bei einer Naturbetrachtung, wie diejenige Ernst Haeckels ist, nur derjenige verflachen kann, der schon mit einer flachen Gedankenwelt an sie herangeht. Ich empfinde ein Höheres, Herrlicheres, wenn ich die *Offenbarungen* der „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ auf mich wirken lasse, als wenn die übernatürlichen Wundergeschichten der Glaubensbekenntnisse auf mich eindringen. Ich kenne in keinem „heiligen“ Buche etwas, das so Erhabenes mir enthüllt, wie die „nüchterne“ Tatsache, daß jeder Menschenkeim im Mutterleibe aufeinanderfolgend in Kürze diejenigen Tierformen wiederholt, die seine tierischen Vorfahren durchgemacht haben. Erfüllen wir unser Gemüt mit der Herrlichkeit der Tatsachen, die unsere Sinne schauen, dann werden wir wenig übrig haben für die „Wunder“, die nicht im Kreislaufe der Natur liegen. Erleben wir den Geist in uns, dann brauchen wir keinen solchen draußen in der Natur. Ich habe in meiner „Philosophie der Freiheit“ meine Weltanschauung beschrieben, die den Geist nicht zu vertreiben glaubt, weil sie die Natur so ansieht, wie sie Darwin und Haeckel ansehen» («Die Mystik...», 2. Aufl., Stuttgart 1924, S. 119f.).

Am angeführten Passus lernt man, den *Ursprung* der Geisteswissenschaft klar und deutlich zu sehen. Sie stammt (historisch) aus der Naturwissenschaft und wird deren Forschungsergebnissen vollkommen gerecht. Berücksichtigt man nun, um *welche* Forschungsergebnisse es in der Naturwissenschaft geht, so fühlt man sich erst in der Lage, das *Schöpferische* der Geisteswissenschaft nicht nominalistisch, sondern realistisch ernst zu nehmen. Denn die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts tut nichts anderes, als daß sie *experimentell* bestätigt, was von der christlichen Ideologie *dogmatisch* gesetzt worden war: Die *Geistlosigkeit* des Menschen. (Die daraus folgende *Seelenlosigkeit* kann nur als Scherflein betrachtet werden, das die Nachkommen zu den Leistungen der Väter beigetragen haben.) Der naturwissenschaftliche Mensch der Neuzeit, *animal rationale*, findet sich in seine Identität als Ebenbild einer Welt hinein, die der *Maschine* gleicht. Seit Descartes gilt das Maschinelle dem Tierreich. Wenig später nur beginnt es auch dem Menschlichen zu gelten. Bemerkenswert ist nun aber nicht so sehr diese naturwissenschaftlich vollzogene Veranimalisierung des Menschen, als vielmehr der Enthusiasmus, den der gestrige *homo dei* dem Umstand entgegenbrachte, daß ihm die Ehre zuteil wurde, Abkömmling eines affenähnlichen Anthropoiden zu sein (*La Mettrie*: «*Malgré toutes*

les prérogatives de l'homme sur les animaux, c'est lui faire honneur [!], de le ranger dans la même classe»).

Das Buch «Theosophie» steht völlig auf dem Boden dieser nihilistischen Naturwissenschaft, die unter den Naturtatsachen weder Geist noch Seele vorzufinden vermag. Noch 1901, also gleichzeitig mit dem Erscheinen des Buches «Die Mystik ...», wird die *Anthroposophie* der «sieghaften Gewalt» der modernen Experimentalpsychologie gerecht, die den letzten Resten des Seelenglaubens den Garaus macht (siehe Steiners Aufsatz «Moderne Seelenforschung»). Denn eine Seele, der kein *Geist* zugrundeliegt, wie auch ein Geist, der nicht in seiner *Seelenform* auftritt, können nur Gespenster sein, die sich vielleicht dichterisch heraufbeschwören, nicht aber wissenschaftlich untersuchen lassen. Die redlichen Naturwissenschaftler würden ihre abergläubischen Ängste vor Steiner preisgeben müssen, wenn sie sich einmal die Mühe geben würden, folgendes Diktum der Geisteswissenschaft zur Kenntnis zu nehmen: (Zürich, am 5. November 1917): «Vor allen Dingen muß man den Glauben ganz verlieren, daß man den Geist irgendwie finden kann, wenn man die materielle Welt deutet, wenn man die materielle Welt irgendwie kritisiert, wenn man an der materiellen Welt Gesetze findet. Die Gesetze, die man an der materiellen Welt findet, die gelten auch nur für die materielle Welt. Den *Geist* findet man *nicht durch Deutung der Sinneswelt*, den Geist findet man im physischen Leib *an der Sinneswelt*, aber man findet ihn *im freien Erleben des geistigen Gebietes*.» Das heißt: Findet die Naturwissenschaft keinen Geist in der Sinneswelt, so findet sie ihn dort nur darum nicht, weil es ihn dort nicht gibt. Die sich als *Philosophie der Freiheit* wissen wollende Naturwissenschaft sucht den *Geist* nicht in der Sinneswelt, sondern im *Menschen*, in dessen *physischem Leib* er als *freies Erleben an der Sinneswelt* entsteht. Dieses *freie Erleben* wird dann als *seelische Beobachtungsergebnisse* dargestellt, da der Geist als reine menschliche Schöpfung nur in seiner menschlichen Form bestehen kann. Diese menschliche Form des Geistes heißt *Seele*, die der Geist sich schafft, um sich selbst im *Leib* wiederfinden zu können. Wo die Geisteswissenschaft über die *Seele* spricht, meint sie kein fertiges Etwas, das sich irgendwo im Leiblichen, so ungefähr zwischen Zirbeldrüse und Blinddarm, versteckt, sondern allein *das Werden des Seelischen*. Im oben zitierten Zürcher Vortrag vom 5. November 1917 wird dieses Werden als *innerlicher Schicksalsschlag* diagnostiziert, «der für den, der ihn voll erlebt im Erkenntnisdrama, mehr bedeutet, als die höchsten und tiefsten, freudvollsten und leidvollsten Schicksalserlebnisse des äußeren Daseins». Der *trichotomische Mensch* der «Theosophie» ist *Seele*, wenn sich sein *Geist* in seinem *Leib* bewußt wird. Die sonstige – dichterisch besungene und spießertisch zerklatschte «*unsere*» – Seele

stellt andernfalls nur die metaphysische Kehrseite des Leibes dar, welche beiden siamesischen Seiten sich dann nicht miteinander zurechtfinden können und dazu verurteilt sind, zur absurden Dualität zu entarten.

6. ANSCHAUUNG VON SCHÖPFUNG

Was geschieht im Buche «Theosophie»? In der «Theosophie» wird *angeschaut*, was in der «Philosophie der Freiheit» *erschaffen* wird. Karl Ballmers Diktum, Anthroposophie sei *Anschauung von Schöpfung*, gilt selbstverständlich der Schöpfung des *Schöpfers*. Auch hierdurch fällt ein Licht auf den sonst so rätselhaften Übergang von dem einen Buch zu dem anderen. Rudolf Steiners *Philosophie des Goetheanismus* ist reine Schöpfung aus dem Nichts. *Aus dem Nichts* will hier heißen: *zeitgemäß*, da es eben zu einem geschichtlichen *Zeitpunkt* geschieht, der sich mit dem Prädikat *Nichts* vollauf decken läßt. Die *Gedankenwelt* des Abendlandes zu der Zeit, wo sich der 21jährige Student Steiner an seinen ersten Goethe-Kommentar macht, steht unter dem Zeichen des umfassenden Nichts. Man vergleiche, um dem Wort *Schöpfung aus dem Nichts* eine ganz konkrete Bedeutung beizumessen, einmal zwei synchron erscheinende Schriften miteinander: Nietzsches «*Genealogie der Moral*», diese Schutzurkunde des europäischen Nihilismus, und Steiners «*Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*». Man wird dann sehen, daß sich die zweite zu der ersten verhält, wie etwa das Sprungbrett zum Sprung selbst. Nicht aus der geisterfüllten Atmosphäre der Goethezeit heraus kommt der Goetheanismus zur Welt, sondern aus der Ohnmacht und Verzweiflung *seiner eigenen* Zeit (allerdings nicht ohne die Assistenz des künftigen Zürcher Vortrags vom 16. Oktober 1918 «Wie finde ich Christus?»): «*Hier ist Schnee, hier ist das Leben verstummt; die letzten Krähen, die hier laut werden, heißen „Wozu?“, „Umsonst!“, „Nada!“*» (Nietzsche, «Zur Genealogie der Moral»). Nach dem deutschidealistischen Scheitern krächzen diese Krähen im ganzen Gedanken- und Gesinnungsraum des Abendlandes. Die Alternative schlägt wie vor den Kopf: Entweder *rückwärts* aus dem Nichts, ins gute alte Etwas – und dann, schon in der ganzen Rückblende von allerlei Reaktionen: egal wohin zurück – ob zu Plotin, oder zu Kant oder zu den Mysterien von Samothrake. Oder eben *im* Nichts, *ins* Nichts – und dann, schon rein schopenhauerisch, *nicht* wollen ... Der Gottesmörder aus Sils-Maria will nicht resignieren: «Lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen» (Nietzsche, «Zur Genealogie der Moral»). Mitten in Nietzsches *Requiem aeternam deo* faßt Rudolf Steiner Fuß im Nichts und stößt sich von *Goethe* aus ab, der eben an dieser Schwelle stehenblieb.

Die allererste Maßnahme: Der furchtgebietende *Nihilismus* wird aller üppigen Theatralik entrissen und erkenntnistheoretisch umbenannt. Sein christlicher Name lautet nunmehr: *Voraussetzungslosigkeit*. «Wahrheit und Wissenschaft» setzt diese Voraussetzungslosigkeit konsequent durch. Der Haupttenor des Buches wird in folgenden Stichpunkten zusammengefaßt: 1) Das Erkennen ist das vollendetste Glied der Weltentwicklung; 2) als vollendetstes Glied der Weltentwicklung kann das Erkennen folglich kein Abbild von irgendetwas Realem sein (was bedeuteten würde, es gebe über ihm etwas noch Vollendetes, das erkenntnismäßig abzubilden sei), sondern nur ein *freies* Erzeugnis des menschlichen Geistes; 3) im Erkennen findet die bis dahin vollendete und in dieser ihrer Vollendung stehengebliebene Welt die Möglichkeit, *sich* weiter zu schaffen. Erkennen = Schaffen = Welt. Das absolut Letzte der naturwissenschaftlichen Welt – das Denken – gilt in der *Philosophie des Goetheanismus* als das absolut Erste der geisteswissenschaftlichen Welt. Es wird ferner der Erkenntnisakt in seiner Genese aus der *reinen Erfahrung* (= Nichts) beschrieben. Sechzehn Jahre später wird das, was in «Wahrheit und Wissenschaft» als Erkenntnistheorie *erschaffen* wird, in der «Theosophie» als geistige Welt *angeschaut*.

Daß das Welterkennen nicht in die Zuständigkeit des Cartesisch-Kantschen Subjektes fällt, sondern Angelegenheit der WELT ist, folgt aufs klarste aus dem theosophischen Weltgesetz: «*In demjenigen, was ein Organ wahrnimmt, liegt auch die Kraft verborgen, durch welche dieses Organ selbst gebildet wird*» («Die Geheimwissenschaft im Umriß», Kap. «Schlaf und Tod»). Das heißt: Nimmt der Philosoph eine Rose wahr, so nimmt er sie nicht durch seine fingierte Kraft, sondern durch *ihre* eigene Kraft wahr. Die Weltkontinuität sorgt nun dafür, daß sich zwischen der Wahrnehmung einer Rose und der der Weltentwicklung keine *prinzipielle* Kluft auftut. Nimmt der Geistesforscher die Weltentwicklung vom Saturn bis zum Vulkan wahr, so nimmt er sie aus der Kraft heraus wahr, die sie selbst ermöglicht, ja *ist*. Diese Kraft heißt theosophisch: *Geistesmensch*.

In der *Theosophie des Goetheanismus* (Karl Ballmer) gleicht der Geistesmensch dem eigentlichen *Begriff des Geistes*. Das Unerhörte an diesem Begriff ist nun, daß er *als Begriff* gleichzeitig MENSCHENKÖRPER ist. Angesichts dieses neuen *Geistbegriffs* hat man alle historisch-musealen Abarten des Geistes preiszugeben, die, so hehr und erhaben sie einstmals auch gewesen sein mögen, in diesem Zusammenhang nur als Bremskräfte auftreten. Kein größeres Hindernis für das Studium der Anthroposophie, als sich des anthroposophischen Geistes durch die Vermittlung der geschichtlich-

vergangenen Geisteslehren zu bemächtigen zu versuchen. Der geisteswissenschaftliche Geist steht zum historisch tradierten Geist wie *Ursache* zu *Wirkung*. Das heißt, nicht der gegenwärtige Geist entspringt dem vergangenen, sondern der vergangene wird durch den gegenwärtigen von seiner bücherkundlichen Lähmung geheilt und wieder auf die Beine gestellt. Der tradierte Geist kennt sich als die Opposition zur Natur, während der geisteswissenschaftliche Geist weder Geist noch Natur ist, sondern die den beiden Opposita zugrundeliegende *Einheit*, die *Geistesmensch* heißt, das einzige Wesen also, in dem Stoff *als* Geist und Geist *als* Stoff vorhanden ist. Wir werden der Sache nur gerecht, wenn wir dieser Auffassung des *Geistes* als CHRISTLICHER gewahr werden, indem wir uns nämlich der *Tatsache* entsinnen *wollen*, daß sich ein weltrepräsentativer Geist des Jahres 33 nicht als körperscheue platonistische Idee wissen wollte, sondern als ein mit Haut und Haar durchgeistigter Menschenkörper am Kreuz. Man kann sich über die Behendigkeit nicht genug wundern, mit der die zwei sich *christlich* nennenden Jahrtausende gegen den *Heiligen Geist* handelten, indem sie diese Auffassung des Geistes systematisch ins Unmögliche trieben. «Denn niemand hätte mich verstanden, wenn ich gesagt hätte: dem, was am Menschen als Geist erscheint, und der Natur liegt etwas zugrunde, das weder Geist noch Natur ist, sondern die vollkommene Einheit beider. Diese Einheit: schaffender Geist, der den Stoff in seinem Schaffen zum Dasein bringt und dadurch zugleich Stoff ist, der ganz als Geist sich darstellt: diese Einheit wird durch eine Idee begriffen, die den damaligen Denkgewohnheiten so fern wie möglich lag» («Mein Lebensgang», Kap. XXV).

Im Geistesmenschen ist der Tod dadurch überwunden, daß er selbst ein permanenter *Toter* ist, also einer, der aus seiner Todeskraft fortwährend das Leben erzeugt, welches Leben dann kein *biologischer* Schabernack mehr ist, sondern als nachtodlich gilt. Er steht also in demselben Sinne jenseits von Tod und Leben, wie er jenseits von Geist und Natur steht, und ist, mit Ballmer zu reden, ein *existierendes Nicht*, was heißt: Durch seinen ständigen Tod bringt er ständig das Leben hervor. Er ist – noch einmal – weder bloßer Geist, noch bloße Natur, sondern die unzertrennliche Einheit beider, ein *Mensch*, dessen Wesen und Vorgänge identisch sind, und folglich einer, in dem sich der *Makrokosmos* als *menschliches Inneres* wiedererkennt. Stein, Pflanze, Tier sind verschieden strukturierte Stoffe, die ich denkend vergeistige. Ich bin aber auch Stoff, den ich eben nicht vergeistigen kann. Mein stofflicher Mensch lebt sein unergründliches geistiges Leben, während der Philosoph in mir über das Geist-Stoff-Verhältnis grübelt und mit der Frage nicht fertig werden kann, welches der beiden primär und welches sekundär sei. Der Geistesmensch ist Stoff *als* Geist und Geist *als* Stoff. Es gibt nichts Unbewußtes in ihm (Hartmanns Stolperstein). Sein Geist fristet

nicht seine Existenz nur in seinem Kopf oder meinetwegen seinem kleinen Finger, während er alle übrigen Leibesprozesse einfach den Weltgesetzen ausliefert. Sein wollendes Denken qua denkender Wille als *Geist* deckt sich in ihm mit dem, was sonst in die Zuständigkeit der Physiologie fällt, «so daß keine Nervenströmung seine Nerven durchzieht, ohne daß er es weiß» (München, am 25. Mai 1907). Er ist Geist mit Haut und Haar, bis in die Knochen hinein. Also nicht: einmal Geist, einmal Leib, sondern ein synchron geschehender Geistleib. «Die Philosophie der Freiheit» macht uns zu Zeugen des Auf die Welt-Kommens eines solchen Geistesmenschen. Als Denkender des ersten Teils des Buches besteht er durch sich selbst, ist also der Grund seiner selbst. Als Handelnder des zweiten Teils lebt er sich im ständigen Strom seiner *moralischen Phantasien* aus. Das heißt: Er handelt nicht, weil er *vorher* denkt, nicht einmal weil er *vorher* will. Sein Denkwille und sein Handeln sind *gleichzeitig*, und nur wegen unserer Unmöglichkeit, dies auch gleichzeitig auszusprechen, sagen wir: Zuerst handelt er und *dann* erkennt er an seinem Handeln seinen Denkwille wieder. «Die Philosophie der Freiheit» stellt den Prozeß der SELBSTSCHÖPFUNG dieses Einzigsten dar, Steiners intimste und persönlichste *Biographie* (man lese darüber in einem Brief an Rosa Mayreder vom November 1894 nach). Diese SELBSTSCHÖPFUNG wird dann in der «Theosophie» SELBSTANSCHAUUNG. Ein Geistesmensch (theosophisch *Atma*, auch *Allgeist* genannt) faßt die Entscheidung, sich auf sein Eigentum zu besinnen und es *objektiv als seelische Beobachtungsergebnisse nach geisteswissenschaftlicher Methode* zu schildern. Sein Eigenname wird dann im Buche «*Der Mensch*». Das Wort «*Der Mensch*» wollen wir mit einem anderen Wort in Zusammenhang bringen, nämlich mit dem Wort «*Der Perser*», das in den Mysterien von Mythra die Einweihungsstufe kennzeichnete, auf der man als Repräsentant seiner Nation auftrat. «*Der Mensch*» tritt hier als Repräsentant der MENSCHHEIT auf. Damit die Versuchung vermieden wird, unter den genannten Menschen «*uns andere alle*» zu substituieren, was in unserem Zeitalter der Humanität keine auffällige Unbescheidenheit wäre, wurde in der Vorrede zur «Geheimwissenschaft» vom 10. Januar 1925 dafür gesorgt, daß der hier angesprochene *Mensch* nicht in seinem auf Urkunden beruhenden Status quo, sondern in seiner geistigen Einmaligkeit verstanden wird: «Deshalb entschloß ich mich, die „Theosophie“ mit dem Inhalte erscheinen zu lassen, den ich als DAS WESEN IM LEBEN EINES EINZELNEN MENSCHEN erschaut hatte.» (Höflichste Bitte an Sprachwissenschaftler und sonstige Nörgler, die in Majuskeln gesetzten Worte nicht auf die grammatikalische Folterbank zu spannen, sondern als Verkündigung eines Einzelnen zu nehmen.)

(Man lernt allmählich, das Grundstein-Wort Goethes *goetheanistisch* lesen zu wollen. «Das Höchste», sagt uns Goethe, «wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre». Frage: Was (in näherer Betrachtung: *wer*) hindert uns daran, diese kristallklaren Sätze auch der *Theosophie des Goetheanismus*, deren Eigenname Anthroposophie ist, gelten zu lassen, die dann etwa folgendermaßen zu lesen sind: *Das Höchste, wäre zu begreifen, daß der faktische Mensch mit Namen Rudolf Steiner schon das Weltgeschehen Anthroposophie ist. Das Faktum seines Lebens offenbart uns das Grundgesetz der Welt. Man suche nur keine geistige Welt hinter dem Phänomen Rudolf Steiner; er selbst ist sie.* Daß diese Sätze in unserer Zeit für gründlich verrückt gehalten werden müssen, kann nur als eine Bestätigung mehr ihrer Wahrheit dienen. Es scheint das Los aller Evidenzen zu sein, durch den pervertierten Verstand in die Zwangsjacke gesteckt zu werden.)

Das Buch «Theosophie» ereignet sich im strengen Sinne des *dritten* Kapitels des Buches «Die Philosophie der Freiheit». Die hier offenbarte *Anschauung der Schöpfung* heißt dort nämlich: *Beobachtung des Denkens*. Das Denken, sagt uns «Die Philosophie der Freiheit», ist das einzige, was unter den Gegebenheiten der Welt nicht vorzufinden und zu beobachten ist, ehe es im voraus nicht *gedacht* wird. Wird es nämlich *gedacht*, dann ist es als menschlich frei erschaffenes Weltobjekt da, das dann auch *beobachtet* werden kann. Das Denken läßt sich an einem beobachteten Objekt entzünden und macht sich selbst zum eigenen Beobachtungsobjekt. Die *Idee* als das Objekt des Denkens wird dann in ihrem Zusammenhang mit dem ursprünglich wahrgenommenen sinnlichen Ding als dessen Wesen beobachtet. Für das Denken besteht aber auch die Möglichkeit, *seinen eigenen reinen Denkinhalt* als Ausgangspunkt zu nehmen. Dann sind sein eigenes Wahrnehmungsmaterial und seine Begriffsformen *eins*. Die *Anschauung* des eigenen Inhaltes des Denkens erschließt uns – die *geistige Welt*. Den Inhalt dieses Denkens bilden die sogenannten Hierarchien und elementarischen Naturwesenheiten. Heißt es in der Sprache der *Philosophie des Goetheanismus* noch allgemein: «Die menschliche Innenwelt ist das Innere der Natur» (Einleitung zu Goethes «Sprüche in Prosa»), so nimmt die *Theosophie des Goetheanismus* hier eine wesentliche Präzisierung vor, nämlich: Unter dem Inneren der Natur sei nicht die Innenwelt eines beliebigen Menschen zu verstehen, sondern die Innenwelt des *Geistesmenschen*, dessen «*subjektiver*» Inhalt mit dem «*objektiven*» Inhalt der Außenwelt identisch ist. «Theosophie» stellt die Strukturen dieses mit dem Weltinhalt identischen Menscheninhaltes streng und konsequent dar. Zunächst offenbart sich das *Wesen*

des Menschen als (je nach dem Gesichtspunkt und der Differenziertheit der Betrachtungsweise) drei-, vier-, sieben- und neungliedriger Organismus, dessen höchstes und alle übrigen Glieder umschließendes Glied *Geistesmensch* heißt. Dann wird das Grundgesetz *der Wiederverkörperung des Geistes und des Schicksals* beschrieben. Als Drittes wird der Umriß einer geisteswissenschaftlichen «*Ontologie*» dargestellt, die die Schilderung der geistigen Weltstruktur einschließt. Das letzte Kapitel *Der Pfad der Erkenntnis* beginnt mit dem Satz: «Die Erkenntnis der in diesem Buche gemeinten Geisteswissenschaft kann *jeder* Mensch sich selbst erwerben.»

Man verurteilt sich dazu, im gebannten und von allen positiv denkenden Wissenschaftsmännern *mit Recht* verspotteten Kreis des Gespensterhaften umherzuirren, wenn man sich die Erkenntnis der Geisteswissenschaft zu erwerben vorhat, ohne sich von Anfang an über deren *Topik* klar zu werden. *Topik* meint *Ort und Stelle*. Man hockt sonst jahrzehntelang über den theosophischen Wahrheiten, man zerliest und zermeditiert sie, und man huldigt dabei nur der tradierten volkstümlich-religiösen Vorstellungsart, derzufolge alles Geistige außermenschlich-objektiver Herkunft ist. Man blamiert dann treuherzig, mit den allerbesten Vorsätzen sozusagen, nicht nur sich selbst (was ein unbestrittenes Recht eines jeden von uns ist), sondern Rudolf Steiner vor der Welt, insofern als man sich seiner Schöpfung in einer Art zu bemächtigen glaubt, gegen die Rudolf Steiner sein ganzes Leben lang kämpfte, nämlich *dualistisch* oder – *faute de mieux* – nebulös und verschwommen mystisch. Was ist – die *geistige Welt*? Ist sie nur ein erdachtes, nominalistisches Anhängsel dieser sinnlichen Welt, in dem bei der Mehrheit seit eh und je beliebten Sinne, oder ist umgekehrt diese sinnliche Welt nur ihr Anhängsel, wie *unsereiner* meint? Beidemale dreht man sich im Rad des Absurden: einmal materialistisch, das andere Mal spiritualistisch. Man unterschätze nur nicht die Mobilmachung der Tradition, der die Haare in uns jedesmal zu Berge stehen, wenn wir etwa ein Wort wie *Engel* oder *Seraph* erwähnen. Die Ammenmärchen aller Zeiten kriechen dann in uns aus allen Höhlen heraus, so daß wir nicht einmal bemerken, welche Beleidigungen wir der Weltgottheit durch unsere zuckersüßen Träume zufügen. Erst angesichts dieser Gefahr kann man dem schockierenden Wort Ballmers gerecht werden, daß es eine gute Voraussetzung für ein richtiges Herantreten an die Anthroposophie sei, daß einer Atheist ist.

Ein ewig gestriger, in *Plotin, Böhme, den Gnostikern, Mystikern* etc. etc. beschlagener Spiritualist reagiert auf den Grundsatz der Geisteswissenschaft: «*Alles in der Welt ist bewußt*» («Die Geheimwissenschaft im Umriß», Kap. «Die Welt-Entwicklung und der Mensch»), mit einem automatischen «*Ja selbstverständlich*»

und macht sich eilends an die höheren Dinge. Ein rechtschaffener Atheist dagegen steht vor diesem Satz wie angewurzelt und fest entschlossen, ihm nicht aus irgendeiner verschwommenen spiritualistischen Gesinnung heraus gerecht zu werden, sondern ihn *nüchtern* zu begreifen. Ist *alles* in der Welt bewußt, dann evidentermaßen nicht in dem Sinne, daß auch ein jeder Stein oder eine jede Raupe Bewußtsein hätten. Der Stein und die Raupe haben selbstverständlich kein Bewußtsein, aber sie *geschehen* in einem Bewußtsein, das die WELT ist. In der Bewußtseinsordnung der Welt nehmen sie etwa denselben Platz ein wie die Stoffwechsel- oder Verdauungsprozesse in *unserem* Bewußtsein. Im Menschen beginnt die sonst unbewußt geschehende Welt sich zum Selbstbewußtsein zu bringen. Im Ganzen des Weltbewußtseins verhält sich der Weltmensch Goethe zum Welt Ding Stein oder Pflanze, wie etwa ich (als Schreibender) mich zu mir selbst als Schlafendem oder Träumendem verhalte. Der Satz: *Alles in der Welt ist bewußt*, wird dementsprechend eingehender gelesen, nämlich: *Im Menschen- Bewußtsein wird alles in der Welt seinem unbewußten Zustand entrissen und sich seiner selbst bewußt.*⁷ Sonst (ohne nämlich auf *das* Menschen-Bewußtsein Rücksicht zu nehmen) würde man einen Satz wie: «*Alles in der Welt ist bewußt*», eben *spiritistisch* interpretieren müssen, etwa in der Art des folgenden Seufzers einer okkult veranlagten Dame: *Da blüht diese schöne Rose, in der ihr Geist verborgen liegt.* Damit nun solche Seufzer und ähnliches vermieden werden, wird das Problem aus den mystischen Innereien ins menschliche Bewußtsein übertragen, in dem die «*schöne Rose*» erst *ihr* Geistiges zu offenbaren vermag. Frage: Gibt es einen solchen Weltmenschen, dessen Bewußtsein sich zu demjenigen des Weltmenschen Goethe so verhielte wie das letztere zum Welt Ding Rose oder Farbe? Durch diese Frage erst finden wir uns ins *Ereignis Rudolf Steiner* versetzt.

Gibt es ein solches Bewußtsein, dann gilt es als Gravitationszentrum des Weltgeschehens. Karl Ballmer: «Weil in einem Punkte das Vollinhaltliche des Weltvorganges *bewußt* sich abgespiegelt hat, richtet sich alles, was vorher und

⁷Würde man belieben, das Gesagte etwa durch folgende dilettantisch «*theosophische*» Frage zu entlichten, wie sich denn «*die geistige Welt*» VOR DER ERSCHAFFUNG DES MENSCHEN denken ließe?, so wäre diesem theistischen Rückschlag die anthroposophische Intuition des Menschen als makrokosmischen Wesens entgegenzustellen, «das alle übrige irdische Welt in sich trug, und das zum Mikrokosmos [also etwa zum hiernach Fragenden – K.S.] durch Absonderung des übrigen gekommen ist» («Mein Lebensgang», Kap. XXX). Die «*geistige Welt*» ist kein Theater in Platons Höhle, sondern die Innenwelt des *Geistesmenschen*.

nachher geschieht, danach.» Man versteht diesen erstaunlichen Satz, wenn man ihn in Zusammenhang mit dem Römerbrief 8,19f. liest: «Alle Kreatur leidet und seufzt unter dem Schmerz der allmählichen Verfestigung, alle Kreatur seufzt, der Vergeistigung harrend.» Geisteswissenschaftlich heißt es: Das ganze unter dem Schmerz seines Nichterkanntseins nach Erkanntwerden (lies: nach Selbsterkenntnis) seufzende Weltgeschehen, ja die ganze Summe von Vergangenenem und Künftigem fliegt, wie Insekten, auf einen absolut lichten Bewußtseinspunkt herbei, im Vorgenuß darauf, *restlos verstanden* zu werden.

Es wäre keine maßlose Übertreibung, zu sagen, daß dieses Verstanden-sein-Wollen des Weltgeschehens als absolut gälte, wenn es nicht ausgerechnet unter den Menschengeschöpfen auf Widerstand stöße. Ja, es wäre sogar eine gute moralische Übung, sich einmal auf die Frage einzulassen, ob Tiere und Wiesenblumen keine größere Freude an der Seelenverfassung des heiligen Franz hatten als etliche seiner Menschenbrüder? Es hilft alles nichts, wo sich keine Ohren finden lassen, die das Jauchzen vernehmen können, mit dem die VERSTANDENE Welt ihre Erlösung feierte zwischen 1861–1925. Es scheint, als wären die Menschenleute die einzigen unter den Geschöpfen, die keine Begeisterung an den Tag legen, wenn sie *verstanden* werden. – Selbst manche Anthroposophen sträuben sich gegen diese Perspektive. «Wo denken Sie hin?», schreit man von überall her. «Es ist doch eine Unverschämtheit, aus Rudolf Steiner einen Herrgott zu machen!» – Unvergeßliche Bestürzung: Ein Anthroposoph starrt mich an und fragt qualvoll: «Wenn das richtig ist, was Sie da sagen, *wo sterben wir dann hin?*» Eine korrekte Frage ist schon eine halbe Antwort. Die korrekte Antwort auf die korrekte Frage lautet: IN CHRISTO MORIMUR. – Es wäre aber schief, würden wir uns mit dieser Antwort, die das Problem erst erschließt, zufriedengeben und die Sache damit für erledigt halten. Es schickt sich für unsere Erkenntniswürde, ein klein wenig weiter zu fragen und sich jener Mitteilung der Geisteswissenschaft zu entsinnen, laut der sich der Ort unseres Hinsterbens, das *absolute Christus-Bewußtsein der Welt*, seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so etwa um das Jahr 1861, als *ausgelöscht* erwies. Das hätte dann nicht mehr und nicht weniger bedeutet, als die materialistische Abschaffung der *Unsterblichkeit*, da doch kaum mit einem *post mortem*-Leben zu rechnen wäre, wo man in die Bewußtlosigkeit hinein stürbe! Durch dieses Auslöschen des Christus-Bewußtseins, sagt uns die Geisteswissenschaft ferner (London, am 2. Mai 1913), ist aber sein *irdisches* Auferstehen im menschlichen Bewußtsein möglich geworden, und dieses *irdische* Auferstehen des Christus-Bewußtseins heißt mit Verlaub: ANTHROPOSOPHIE. Nur ein kleiner Schritt fehlt noch, zu einem *Heureka* zu kommen und einzusehen, in wessen Bewußtsein dieses Auferstehen stattfindet.

7. MUT ZUM ANTHROPOMORPHISMUS

Der Eintritt in die Anthroposophie steht unter dem Zeichen eines gewagten *Anthropomorphismus*. Rudolf Steiner 1897: «Der Mensch muß die Dinge aus seinem Geiste sprechen lassen, wenn er ihr Wesen erkennen will. Alles, was er über dieses Wesen zu sagen hat, ist den geistigen Erlebnissen seines Innern entlehnt. Nur von sich aus kann der Mensch die Welt beurteilen. Er muß anthropomorphisch denken. In die einfachste Erscheinung, z. B. in den Stoß zweier Körper bringt man einen Anthropomorphismus hinein, wenn man sich darüber ausspricht. Das Urteil: der eine Körper stößt den andern, ist bereits anthropomorphisch. Denn man muß, wenn man über die bloße Beobachtung des Vorganges hinauskommen will, das Erlebnis auf ihn übertragen, das unser eigener Körper hat, wenn er einen Körper der Außenwelt in Bewegung versetzt. Alle physikalischen Erklärungen sind versteckte Anthropomorphismen. Man vermenschlicht die Natur, wenn man sie erklärt, man legt die inneren Erlebnisse des Menschen in sie hinein. Aber diese subjektiven Erlebnisse sind das innere Wesen der Dinge.» 1923 heißt es dann in einer Notiz: «MAN MUSS DEN MUT ZUM ANTHROPOMORPHISMUS BEKOMMEN – ES MUSS AUS DEM MENSCHEN HERAUS DIE WELT GEFUNDEN WERDEN.» In «Mein Lebensgang» (Kap. XXII) werden die beiden Passus ins Licht folgenden des Satzes gerückt: «Die ganze Welt, außer dem Menschen, ist ein Rätsel, das eigentliche Welträtsel; und *der Mensch ist selbst die Lösung.*»

Man erdreiste sich einmal dazu, auch den *theologischen* Zusammenhang unter diese Grundformel der *Theosophie des Goetheanismus* zu bringen. Die ganze Welt, außer dem Menschen – nicht Gott wohlgeremt –, ist ein Rätsel, und der Mensch ist selbst die Lösung. Soll das nicht heißen, daß auch Gott ein Rätsel sei, dessen Lösung der Mensch *ist*? Oder gilt der Mut zum Anthropomorphismus der ganzen Welt – mit Ausnahme ihres Schöpfers? Die befreiende Einsicht, auch Gott sei ein versteckter Anthropomorphismus, die seit *Feuerbach*, *Stirner* und *Nietzsche* zum Reifezeugnis des Abendlandes geworden ist, liefe erst dann Gefahr, in den Relativismus oder Atheismus zu plumpsen, wenn sie nicht in der *Theosophie des Goetheanismus* weiteren Mut gefunden hätte, wo der sich seiner ursprünglichen Menschlichkeit endlich bewußt gewordene Gott seinen *theologischen* Bankrott meditiert und vermenschlicht wird. Die *Theosophie des Goetheanismus* wird dem ontologischen Gottesbeweis des Mittelalters gerecht, radiziert ihn aber bis auf sein Letztes: Muß Gott, so hieß es einst bei *Anselm*, als vollkommenes Wesen gedacht werden, dann

muß auch sein Sein in seine Vollkommenheit gehören, die sonst eben unvollkommen wäre. In *theosophischer* Fassung würde dieser *theologische* Beweis so lauten: Muß Gott als vollkommenes Wesen gedacht werden, dann muß auch sein Physisch-Körperliches in seine Vollkommenheit gehören, die sonst dem Karma verfielen, mit *Kants* hundert imaginären Talern verglichen zu werden und keine (Los-) Kaufkraft mehr zu haben.

Die Widersinnigkeit der Annahme, Rudolf Steiner hätte seinen Goetheanismus preisgeben müssen, um Theosophie zu treiben, wird nicht durch die bloße Feststellung der gegensätzlichen Annahme klargestellt, sondern durch deren Erklärung. Indes: «Die Welt erklärt man nicht durch Deutung ihrer Phänomene, sondern nur durch Nachschaffen ihrer Wirkungsweisen in denkender Beobachtung des Geschehens, oder Wiederholung desselben im Experiment» (Fußnote R. Steiners in Band IV/I von Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, S. 299). Daß der Goetheanismus notwendigerweise zur Theosophie führt und zu ihr wird, kann jeder von uns von Rudolf Steiner selbst mehrmalig bestätigt finden. Umso dringlicher schulden wir ihm aber ein *Nachschaffen* in denkender Beobachtung.

Nehmen wir als Ausgangspunkt den folgenden Satz: «Goethe beginnt eben da, wo die Physik aufhört» (Einleitung zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, Bd. III, S. XXX), und versuchen wir das hier angedeutete Problem durch die weitere Frage zu potenzieren, nämlich: *Wo hört Goethe auf?* Der Naturforscher Goethe umfaßt das Unorganische und geht dann zum Organischen über. Seine Lehre vom *Typus* setzt den Anfang der organischen Wissenschaft. Er untersucht die Welt der Pflanzen und erklärt sie restlos durch seine Idee der *Urpflanze*. Schon beim Übergang zum Tierischen erweist sich aber sein Erkennen als nicht mehr so adäquat, wie es noch beim Pflanzlichen der Fall ist. Wovon Goethe anhält, ist das Problem des Menschlichen. Man kann sagen: Er scheitert an der Menschenkunde, er setzt sich nicht einmal zum Ziel, seine Forscherkräfte an einer Anthropologie zu erproben, wie er sie so entscheidend an der Botanik und Zoologie erprobt hat. Denn: Mit einer durchschnittlich akademischen Anthropologie mehr, im Sinne Kants oder des 19. Jahrhunderts, hätte er sich zweifelsohne nicht zufriedengeben können. *Seine* Anthropologie hätte entweder vom gleichen Rang wie seine Pflanzenkunde zu sein gehabt – oder gar nicht. Hier hätte die Weimarer Exzellenz eine harte Prüfung vor dem Berliner Gymnasiallehrer *Max Stirner* bestehen müssen, was bedeutete: Er hätte seine bisherige Sache in all ihrer Grandiosität auf Nichts zu stellen und aus Nichts eine neue zu schaffen gehabt. Hier aber bleibt Goethe stehen – weil die

Anthropologie in seinem Sinne keine erweiterte und vertiefte Phyto- oder Zoologie ist, sondern ausgerechnet – ANTHROPOSOPHIE.

Was ist Urpflanze? Urpflanze ist das in pflanzlicher Mannigfaltigkeit zerfallene und im Pflanzengott Goethe auferstandene *Phantom* der Pflanzenwelt, also eine *physisch-geistige, sichtbar-unsichtbare, transzendente* Atma-Pflanze, die in Goethe ihre ursprünglichste *Immanenz* wiedergewinnt. Philosophisch geredet, sie ist die *bewegliche* und sich ständig *metamorphosierende* Einheit der pflanzlichen Formen, ihr *erscheinendes Wesen*, in dem und durch das sie alle, die schon längst Verwelkten und die noch Knospenden, ihre unverweslichen Leiber gewinnen. Kurz, sie ist ein *Gedanke*, aber weder ein bloß logischer noch ein bloß metaphysischer, sondern ein *intuitiver* Gedanke. Nichts Absurderes, als sie durch *Entelechie* oder *élan vital* oder durch welche Abstraktion auch immer zu interpretieren. Sie ist nicht ein terminologisch geharnischter Gedanke, sondern ein absolut neugeborener, der sich in keinen herkömmlichen philosophischen Denkschablonen wiedererkennen will. Frage: Warum kann man nicht dieses Erkenntnisverfahren auch auf das Menschliche übertragen, wo die Urpflanze als *Urmensch* umzuinterpretieren wäre? Rein logisch bietet diese Frage keine besonderen Schwierigkeiten, soweit man unter Urpflanze nur den Allgemeinbegriff des Pflanzlichen versteht. Nach dieser Schablone kommt man leicht auch auf den Allgemeinbegriff *Mensch*. Die daraus zu folgernde wissenschaftliche oder philosophische Anthropologie hätte dann aber mit dem konkret dastehenden Menschlichen so viel Ähnlichkeit, wie, nach einem glücklichen Vergleich *Spencers*, die geographische Karte der Schweiz mit der Schweiz selbst. Man kann den Allgemeinbegriff *Mensch* aus dem Grunde nicht so denken, wie man den Allgemeinbegriff *Pflanze* denkt, weil man im letzteren Fall ein *Heterogenes*, im ersteren aber *sich selbst* denkt. Den Aphorismus Goethes («Sprüche in Prosa» 127): «Das Besondere unterliegt ewig dem Allgemeinen; das Allgemeine hat ewig sich dem Besonderen zu fügen», kommentiert Rudolf Steiner in einer Fußnote auf folgende Weise: «Das Besondere unterliegt in der Natur dem Allgemeinen, weil es von ihm beherrscht wird; im menschlichen Geiste muß sich das Allgemeine dem Besonderen fügen, weil jenes nur an diesem erkannt werden kann.»

Diesen *philosophischen* Grundsatz gibt die «Theosophie» *theosophisch* wieder: «Als geistiger Mensch ist eben jeder eine eigene Gattung.» Den Allgemeinbegriff *Mensch* könnte es im landläufig logischen Sinne nur dann geben, wenn Menschen keine *geistigen* Wesen wären, sondern – eine *Herde*. Kein Wunder, daß dieses logische Gespenst erst zu der Zeit entsteht, wo sich der Mensch dem Tier wissenschaftlich gleichsetzt. Der Satz: «*Als geistiger Mensch ist eben jeder eine eigene Gattung*»,

macht dieser Logik den Garaus und versetzt das Problem in eine völlig neue Dimension. Man kommt nämlich als Mensch dahinter, daß es zu guter Letzt nur nach einem schlechten logischen Witz riecht, setzt man sich in den Kopf, angesichts des eigenen *menschlichen* Problems das *Pflanzliche* oder – wenn alle Stricke reißen – das *Tierische* um Rat zu befragen. Unterliegt das pflanzlich Besondere als das Naturhafte dem Allgemeinen, das der Mensch *begrifflich* denkt, so muß sich das Allgemeine (der Begriff *Mensch*) im Bereich des menschlich Besonderen eben dem Besonderen (*einem* konkreten, es denkenden Menschen) fügen, weil der Begriff *Mensch* nur an *einem* Menschen erkannt werden kann. In anderen Worten: Man erschafft im Geiste die *Urpflanze*, der sich dann alle Pflanzen in der Natur fügen. Als reines Denkerzeugnis ist die *Urpflanze* das Allgemeine, das im menschlichen Geiste über das heterogen Besondere des Pflanzenreiches herrscht. Damit nun der Allgemeinbegriff *Mensch* erschaffen werden kann, genügt es nicht mehr, das Allgemeine bloß zu denken. Ein so gedachtes Allgemeines gälte nur dem *Gruppenseelenhaften*, in dem alles *Individuelle* ausgelöscht ist. Der *Mensch* muß daher nicht nur als *Begriff* gedacht, sondern auch als *Körper* erschaffen werden. Denkt der *besondere* Mensch den *allgemeinen*, so denkt er SICH SELBST als den *allgemeinen*, der sich dann ihm als einem *Besonderen* fügt.

Die herkömmliche Anthropologie muß notwendigerweise an dem Fundamentalsatz des Buches «Der Einzige und sein Eigentum» scheitern: «Die Begriffsfrage: „was ist der Mensch?“, stellt Stirner fest, «hat sich [...] 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». Das heißt: Das sonstige WAS der Welt kann im Fall des Menschen nur als WER erfragt werden. Wird für das Wesen der Pflanze, des Tieres, jedes beliebigen Dinges *logisch* gesorgt, so nur vom *Menschen*, der dieses Wesen in seinem Geiste erzeugt und es dann in die Naturdinge hineinlegt. WER sorgt nun aber für das *menschliche Wesen*? Drei Möglichkeiten der Antwort bieten sich sowohl logisch wie auch historisch an. Der *Theist* glaubt *sein* Wesen von Gott erhalten zu haben. Der *Atheist*, der an keinen Gott glaubt, leugnet konsequent auch jedes Wesen und frönt den Wandelbarkeiten seiner augenblicklichen Existenz. Ein *Goetheanist* lehnt beide Extreme ab. Er treibt zwar einen radikalen *A-Theismus*, ist aber nicht im geringsten der Gefahr ausgesetzt, in den *Atheismus* zu geraten, weil er das theistisch ausgeklügelte Göttliche in *sich* zu finden vermag. Er ist geistesgegenwärtig genug, seine *eigenen Gedanken* nicht zu hypostasieren und einer von ihm *erdachten* Transzendenz nicht das Recht zuzuschreiben, ihm sein eigenes Wesen, das nur in die Zuständigkeit *seines* Denkens fällt, in Verleih zu

geben. Andererseits kann er diese Gedanken auch nicht dermaßen positivistisch herabsetzen, daß sie nur den bloßen Lebensstatsächlichkeiten gelten und nicht den Rahmen seiner nackten Existenz sprengen. Er weiß, daß das menschliche Wesen, der Allgemeinbegriff *Mensch* nur menschlich gedacht werden kann. Er weiß aber auch, daß das einzige Objekt dieses Denkens konkret nur er selber zu sein hat. Es wäre einfach kurios, würde man sich als Mensch einbilden, das menschliche Wesen an den Mitmenschen (als Objekten) erkennen zu müssen, ohne sein eigenes Menschsein mit einzubeziehen. Erkennt man das Pflanzenwesen, so erkennt man es selbstverständlich an den Pflanzen. Fiele nun einer *besonderen* Pflanze zu, so einen *Linné* oder *Goethe* zu spielen und auf eine *Metamorphose der Pflanzen* zuzusteuern, so würde sie vermutlich mehr Taktgefühl an den Tag legen, wenn sie ihre Untersuchungen mit *sich selbst* und nicht mit dem benachbarten Unkraut begänne. Um das menschliche Wesen zu erkennen, muß man es in sich haben, um es aber in sich zu haben, muß man es *als sich* erschaffen. Die *Schöpfung des menschlichen Wesens* heißt dann – *Philosophie der Freiheit*.

Niemand hat den Nagel so genau auf den Kopf getroffen wie Hartmann, indem er dem Monismus Steiners zur Last legt, das Eigentum des *einen* Bewußtseins zu sein, und niemand so gründlich am Kern der Sache vorbeigezielt wie Hartmann, indem er den Monismus der «Philosophie der Freiheit» über den Kamm des Humeschen Phänomenalismus schert. Hätte der große Philosoph das Buch «Theosophie» nicht mißachtet, sondern gelesen, mit der «Philosophie der Freiheit» verglichen und *verstanden*, dann wäre er wohl vor die Entscheidung gestellt gewesen, die unfaßbare Identität der beiden Bücher nicht bloß logisch wegzudenken, sondern ihrer in der *Person* des Autors selbst gewahr zu werden. Dann wäre ihm wahrscheinlich schon zu Lebzeiten eingefallen, was er so erst *posthum* nachzuholen hatte: das, was im ersten Buch erschaffen, im zweiten verschenkt wird, nämlich: Das *eine* Bewußtsein, das er als solipsistisch abgekanzelt zu haben glaubte, löscht sich aus und setzt an seine Stelle das Bewußtsein der anderen, damit sich die entgeisteten, entseelten und als *Kanonenfutter* bedrohten Mitmenschen ihrer Trinität entsännen.

Das klare Denken fragt: Wie wird der Allgemeinbegriff *Mensch* logisch verfertigt?
Antwort: Es wird eine Anzahl von besonderen konkreten Menschen genommen, aus denen dann alles, was in ihnen allgemein ist, beibehalten, während alles Besondere peinlich aussortiert wird. Der nach diesem Rezept verfertigte Begriff stellt dann den riesengroßen und inhaltlosen *Umfang* dar, dem gegenüber ein konkreter leibhafter Mensch einen winzigsten Umfang besitzen muß – von einem zwar unübersehbaren, aber logisch untauglichen Inhalt erfüllt. Von diesem Standpunkt aus zeigt sich das

Besondere (das *Individuelle*) schlechthin als logische Unsauberkeit, die den gelehrten Mann daran hindert, seine Nächsten korrekt demokratisch zu denken. Das Besondere erscheint wie ein verdrießliches Mißverständnis der Phänomenwelt, eine Maske, die logisch herunterzureißen ist, damit ich mich nunmehr weder von meinem Nachbarn von links noch von meinem Nachbarn von rechts unterscheiden kann. Logisch durchdacht bin ich nämlich kein Ich, bist Du kein Du mehr. Dagegen ist Er zwar Er, aber nicht um ein Haar mehr als Du und Ich. Wir kümmern uns alle zusammen um unsere Menschenrechte.

Huldigt man nun dieser logischen Scheuche auch in der Theosophie, so glaubt man seinen minderwertigen Intellektualismus dadurch überwunden zu haben, daß man sie unter dem Namen *Urmensch* oder *Makrokosmischer Mensch* oder *Adam Kadmon* oder *Puruscha* oder wie auch immer sonst anbetet und meditiert.

Die *Theosophie des Goetheanismus* unterscheidet streng zwischen der menschlichen Gattungswesenheit und dem Menschen als Geistwesen. «Es gibt nur eine menschliche Gattung» – jedoch: «Als geistiger Mensch ist eben jeder eine eigene Gattung.» («Theosophie», Kap. «Wiederverkörperung des Geistes und Schicksal»). Der letzte Satz statuiert das logisch Unmögliche, nämlich: Als GEISTESMENSCH ist jeder Mensch ein eigener Begriff. Das will nun zum Entsetzen der Logik nicht mehr und nicht weniger heißen als: Es gibt so viele Begriffe *Mensch*, wie es Menschen gibt. Gleichzeitig aber: Es gibt nur *eine* menschliche Gattung. Das heißt: Zwar ist jeder Mensch als *Geistwesen* ein eigener Begriff, der Allgemeinbegriff *Mensch* ist aber EINER.

Dieser logisch unmögliche Schluß gilt geisteswissenschaftlich als allein wirklich. Denn der geisteswissenschaftlich reale Mensch unterscheidet sich vom logisch gedachten dadurch, daß er nicht nur zwischen Geburt und Tod am Leben ist, sondern auch zwischen Tod und Geburt. Er lebt ja auch als Toter, und zwar nicht nur nach dem Tod, sondern auch vor der neuen Geburt. Der Satz: «Als geistiger Mensch ist eben jeder eine eigene Gattung», gilt dem nachtodlichen Leben, weil erst im Tod jeder Mensch als vollauf Vergeistigter sein eigener Begriff wird. Anders: Im Tod wird jeder Mensch DER Mensch, welcher aber EINER ist (als menschliche Gattungswesenheit). Die Logik plagt sich mit ihrem abstrakten Begriff *Mensch* ab, weil sie nicht die Wirklichkeit des Todes kennt. Damit der Begriff *Mensch* keine Abstraktion ist, sondern ein wirklichkeitsgemäßer Begriff, muß er nicht nur vom ALLGEMEINEN MENSCHENGEIST gelten, sondern auch vom ALLGEMEINEN PHYSISCHEN MENSCHENKÖRPER. Nun, der Averrhoismus unserer Logik, die der ersten der beiden Bedingungen leicht gerecht

werden zu können glaubt, indem sie den allgemeinen Menschegeist einfach *denkt*, geht in seinem Mut doch nicht so weit, vor dem Ernst der letzteren Bedingung nicht wie von der Tarantel gestochen zurückzuprallen.

Die Menschenkörper in der Zeit zwischen Geburt und Tod sind eben plural und lassen kein Allgemeines zu. Die nach dem Allgemeinen suchende Logik gibt sich dementsprechend mit dem Geistigen allein zufrieden, das nunmehr als *nominalistisch* gilt. Der Nominalismus steht und fällt mit dem Punkt *Körper*. Er anerkennt das Allgemeine nur geistig, das Besondere nur körperlich. Die «Menschheit» im Menschen ist ihm pure Logizität des Gedankens. Der Nominalist heißt ungläubiger Thomas. Er steht vor dem Faktum des Allgemein-Besonderen und stellt ihm seine Bedingung: Bevor ich meinen Finger nicht in das Mal der Nägel lege, werde ich es nicht glauben. Die Geisteswissenschaft hält dies seiner empirischen Gewissenhaftigkeit zugute, rät ihm aber, auch seine geistigen Fähigkeiten nicht zu sehr zu unterschätzen. Im 20. Jahrhundert ist es nicht mehr der Glaube, sondern das Wissen, das selig macht.

Dieses Allgemeine, das dem Begriff *Mensch* logisch zugrundeliegt, gilt theosophisch vom allgemeinen Menschenkörper «menschliche Gattungswesenheit». Die *eine* menschliche Gattung metamorphosiert sich in physischen Menschenformen und *erscheint* als Vielzahl. Die Vielzahl von besonderen menschlichen Körpern setzt nun aber (wie jede Vielzahl) den Begriff *Körper* oder *Urkörper* voraus, der aus dem Grunde nicht nach dem Muster der *Urpflanze* gedacht werden kann, weil er sonst von einem noch *höheren leibhaftigen* Wesen gedacht werden müßte, das sich zu ihm dann so verhalten würde, wie Goethe zu den Pflanzen. Muß er immerhin gedacht werden, dann nur VON SICH SELBST und ALS ER SELBST, das heißt als zugleich *physischer* UND *geistiger Mensch*. Als *physischer Körper* ist die menschliche Gattung die *eine*. Als die *eine* ist sie *allgemein*. Allgemein heißt logisch *Begriff*. In der Logik der Theosophie (*hommage à Karl Ballmer!*) sind *Körper* und *Begriff* identisch. Ihre Identität heißt dann: URMENSCH oder WELT. Nämlich: Der sonst logisch klappernde Begriff *Welt* heißt theosophisch der *eine* Leib, dessen Wirklichkeit die des TODES ist.

Rudolf Steiner (Berlin, am 11. Februar 1913): «Wenn man hier in diesem Erdendasein steht, blickt man aus seinem Leibe heraus in die andere Welt, die nicht unser Leib gerade ist; von diesem Zeitpunkte an zwischen Tod und neuer Geburt, auf den ich mich eben bezogen habe, blickt man eigentlich in sehr geringem Maße auf die Umwelt, auf das Universum. Man blickt aber um so mehr auf das, was man jetzt den Menschenleib nennen könnte, man kennt alle seine Geheimnisse. [...] Es ist ja

ungeheuer schwierig, wenn man diese Verhältnisse charakterisieren will, und man kann es eigentlich nur mit stammelnden Worten. Es kommt ein Zeitpunkt zwischen Tod und neuer Geburt, wo man sich gegenüber dem ganzen Kosmos so fühlt, wie wenn man dieses Universum in sich hätte und außer sich nur den Menschenleib. [...] In der Zeit zwischen Tod und neuer Geburt blickt man von dem angedeuteten Zeitpunkte ab auf den entstehenden, auf den werdenden, auf den ins Dasein sich hineinschaffenden Menschenleib hin. [...] Es könnte vielleicht jetzt jemandem der Gedanke einfallen: „Aber dann beschäftigt sich ja der Mensch nur mit dem Anschauen seines eigenen Leibes.“ Das tut er nicht. DENN DIESER EIGENE LEIB IST IN DEM STADIUM DES WERDENS WIRKLICH AUSSENWELT, IST NICHT DER EIGENE LEIB, ER IST DIE AUSPRÄGUNG DER GÖTTLICHEN WELTGEHEIMNISSE.»

Die größte Illusion der Körper-Vielzahl gilt der Maja-Welt zwischen Geburt und Tod. In der Wirklichkeit des Todes, die die wahre Wirklichkeit des Lebens ist (*Carl Unger*), ist der Körper *einer* und heißt *Außenwelt*. Der Tote hat das, was ihm im Leben zwischen Geburt und Tod als Außenwelt vorlag, als sein Inneres. Die Außenwelt des Toten ist – MENSCHENLEIB. Im Körperlichen sind wir paradoxerweise *allgemeiner* als im Geistigen, da wir als Tote im allgemeinen physischen Körper sind, der die *eine* menschliche Gattung heißt und die AUSSENWELT ist. Unsere geistigen Menschen dagegen, die im Leben zwischen Geburt und Tod, also in unseren äußerst differenzierten Leibern unentwickelt und wie verallgemeinert sind, bewahren ihr Besonderes in der Wirklichkeit des Todes, nachdem sie ihr Leibliches (physisch, ätherisch, astralisch) stufenweise abgelegt und dem Weltleib übergeben haben. Was da übrigbleibt (das reine Geistige), gilt dann im makrokosmischen Begriff *Mensch* als *differenzierter Inhalt* des *einen Leib-Umfangs*, in welchem Inhalt jeder geistige Mensch einen eigenen Begriff bildet. «Theosophie» (Kap. «Der Pfad der Erkenntnis»): «Will man ein Gleichnis für das Zusammenfallen des Einzelgeistes mit dem Allgeist, dann kann man das nicht wählen von verschiedenen Kreisen, die in einen zusammenfallen, um in diesem unterzugehen, sondern man muß das Bild vieler Kreise wählen, deren jeder eine ganz bestimmte Farbennuance hat. Diese verschiedenfarbigen Kreise fallen übereinander, aber *jede* einzelne Nuance bleibt in dem Ganzen ihrer Wesenheit bestehen. Keiner verliert die Fülle ihrer Eigenkräfte». Man sieht, das averrhoistische Aufgehen des menschlichen Geistes im Allgeist gilt allein dem menschlichen Körper. Nach dem Jahre 33, als *ein* Menschenkörper am Kreuze restlos Geist geworden ist, erweist sich auch dieses Aufgehen als zeitweilig und vergänglich.

Der *eine* Körper als *Begriff* ist *Geist*. Der Geist erkennt sich als Körper durch seine *Seelenform* wieder. Indes: «Entwicklung der Menschenformen und Entwicklung der Seelenschicksale», lautet der letzte Satz des Buches «Die Geheimwissenschaft im Umriss», «muß übersinnliche Erkenntnis auf zwei ganz getrennten Wegen suchen». Diese zwei getrennten Wege schließen die *Evolution* ein. Evolution heißt: Der *Urmensch* läßt seinen *Körper-Geist*, der EINER ist, in die Menschenformen UND Seelenschicksale zerspringen und erwirkt aus seinem Ende, das in seiner ewigen *Gegenwart* mit seinem Anfang zusammenfällt, die *zeitbedingte* Entwicklung SEINER SELBST als WELTSCHÖPFUNG. Ursprünglich (im Urzustand des Urmenschen) sind *die* Menschen nämlich nicht nur als Körper, sondern auch als Geist ER und als ER eins. Um der Entwicklung aus dieser Indifferenz zu helfen, bedarf er einer starken Dissonanz (theosophisch als *Luzifer* bezeichnet), die später unter dem Namen *Sündenfall* gang und gäbe wird. Der Sündenfall kommt dem Aus-Fall aus der ursprünglichen allgemeinen Undifferenziertheit und dem Anfang des Besonderen gleich. Er gilt aber nicht der Entwicklung der Menschenformen, sondern der der Seelenschicksale. Der Einzelgeist erringt sich nämlich seine besondere Farbnuance, um nicht als Entkörperter im Allgeist unterzugehen. Zwar rechnet er diese rein geistige Farbnuance seinem Leiblichen zu, zu dem er dann arrogant und unzurechnungsfähig *Ich* sagt, doch gehört der Einzelleib (bis hin zum Jüngsten Gericht und seiner Wiederherstellung im *Phantom*) immerhin restlos in den All-Leib. Es sind nun ausgerechnet die Seelenschicksale, die in unserer logischen Begriffsbildung als das *Besondere* aussortiert werden.

Unsere Begriffslogik, deren Anfang und Ende in *Aristoteles* fallen, ist somit die Logik des Sündenfalls, wodurch auch die Frage geklärt wird, warum die Dinge in ihr auf den Kopf gestellt sind. Der *besondere* Geist (eben als je eine eigene Gattung) gilt hier nämlich als allgemein, dagegen wird der *allgemeine* Körper (eben als menschliche Gattungswesenheit) zum Besonderen gerechnet. Da *unser* differenziertes Ich-Bewußtsein (nicht zu verwechseln mit unserem geistigen Menschen, dessen entfernter und schwacher Schatten es nur ist) unser Leibliches nur für ein vorübergehendes Sinnlich-Materielles hält, in dem unser *körperlos Geistiges* platonistisch eingesperrt sein soll, bilden wir uns anmaßend ein, auch dem *Allgeist des Universums* nach Ebenbild *unseres* fingierten Geistigen, also körperlos und abstrakt, gerecht werden zu können. Als Ergebnis haben wir dann eine Menschenkunde, die nicht einmal einer Kaninchenkunde für würdig erachtet werden dürfte. Im Mittelpunkt dieser Menschenkunde steckt der *körperlose* Allgemeinbegriff *Mensch*, um den sich die an ihn angeschlossenen *begriffs- qua sinnlosen* besonderen Menschenkörper drehen. Der Fall *Mensch* ist hier gerade ein *Un-Fall*

oder logischer Bluff, ein ungewisser Mensch im Futteral – mit einem Maximum an Umfang und minimalem Inhalt. Er ist nun willens, dieser logisch-spiritistische Spuk, sich in allem, selbst in einem weißen Stück Papier wiederzuerkennen, nur nicht in einem Menschen von Fleisch und Blut, damit sein makellooses Nichtsein nicht anthropomorphisch befleckt werde. Dieser makabren Karikatur stellt die *Theosophie des Goetheanismus* ihre Menschenkunde entgegen: «[...] dem, was am Menschen als Geist erscheint, und der Natur liegt etwas zugrunde, das WEDER GEIST NOCH NATUR IST, SONDERN DIE VOLLKOMMENE EINHEIT BEIDER.» Diese Einheit – schaffender Geist, der den Stoff in seinem Schaffen zum Dasein bringt und DADURCH ZUGLEICH STOFF IST, DER GANZ ALS GEIST SICH DARSTELLT –, heißt EX DEO NASCIMUR, ist also jene Weltmacht, deren *Entkörperung* allein wir unsere Verkörperung verdanken, weil sie sich jeden Augenblick tötet, damit wir aus diesem Tod ins Leben kommen können. «So wie der Mensch lernen muß, von einem jeglichen Ding zu sagen: „Es ist der Vater in Wahrheit“, so muß er lernen, sich zu sagen: „Der Tod ist der Vater“» (Rudolf Steiner). Dagegen fällt unsere Entkörperung mit *ihrer* Verkörperung zusammen, wenn wir nämlich im Tod die Außenwelt werden, die ihr Körper ist. IN CHRISTO MORIMUR, so heißt es dann, oder: Wir sterben in die wahre Wirklichkeit des Lebens hinein. Dieser beiden Pole – unserer Geburt im Vater und unseres Todes im Sohne – werden wir aber so wenig gewahr, wie wir unseres Aufwachens und Einschlafens gewahr werden. Sind wir nun aber imstande, uns auf unsere je eigene geistige Gattung nicht nur als Entkörperte, in unserem allgemeinen Weltleib also, zu besinnen, sondern schon als Verkörperte, so erleben wir den Tod im Leben («Ich und der Vater sind eins» Joh. 10,30) und werden durch den Heiligen Geist auferweckt: PER SPIRITUM SANCTUM REVIVISCIMUS.

8. WELTPÄDAGOGIK

Der Anthroposoph findet sich mit der Frage zurecht: Was tut einer *nach* der *Philosophie der Freiheit*? Man geht einfach fehl, wenn man mit dieser Frage durch die übliche Antwort fertig zu werden glaubt, nämlich: Nach der *Philosophie der Freiheit* folgt das Vorrücken in die *Theosophie*. Es wäre immerhin möglich, auch über die folgende Antwort nachzudenken, nämlich: Man zieht sich nach der *Philosophie der Freiheit* zurück, um durch die *Theosophie* auch die anderen vor die Möglichkeit zu stellen, an der Anschauung *seiner geopfert* Freiheit als freie Menschen zu entstehen. Oder anders: Der Bewußtseinszustand der *Philosophie der Freiheit* stellt rein intuitiv die ZEHNTE HIERARCHIE dar, der dann der Rücktritt (als Übertritt gesehen) zur *Theosophie* folgt, deren Aufgabe es ist, den ursprünglichen Intuitionszustand zu

objektivieren und ins Wörtliche zu verdichten. Der Zustand des *Menschen* zwischen der schon geschriebenen «Philosophie der Freiheit» und noch nicht geschriebenen «Theosophie» ist also der Herabstieg (Rudolf Steiner charakterisiert einmal diese Zeit als «Höllenfahrt») aus der Zeitlosigkeit des Bewußtseins in dessen Tagesordnung. Anders angesehen, er ist die *sich als Entwicklung ausdehnende ständige Gegenwart*. Später, im letzten der Pneumatosophie-Vorträge (Berlin, am 16. Dezember 1911), wird er dargestellt als die *vor sich gebrachte Erinnerung an sich selbst*, als eine ihm von außen her entgegenkommende Erinnerung dessen, was er *gewesen ist*, die Erinnerung an eine *moralische Phantasie*, die später unter dem Namen ZEHNTE HIERARCHIE beschrieben werden wird. Anthroposophisch stellt die ZEHNTE HIERARCHIE das höchste Niveau des Christus-Bewußtseins des *Menschen* dar, wo sich Anfang und Ende kreuzen. Die Substanz dieser Hierarchie ist die geistige Konfiguration aus *Freiheit und Liebe*. Das Schlußwort der «Philosophie der Freiheit» – «Man muß sich der Idee als Herr gegenüberstellen, *sonst* gerät man unter ihre Knechtschaft» – hätte aus keiner anderen Vollmacht ausgesprochen werden können, denn aus diesem *höchsten* Zustand des *Menschen*, von dem aus er sich den übrigen Hierarchien *als Herr* gegenüberstellt. Dieses Wort klingt an den 1. Korintherbrief 6,3 an: «Wißt ihr nicht, daß wir über Engel richten werden?» Spricht nun der *Theosoph* Steiner eine andere Sprache, dann entspricht diese andere Sprache dem Zustand, auf den er freiwillig *herabsteigt*, um nicht mehr das Eschatologische, sondern das Zeitgemäße zu erfüllen. Nichts charakterisiert diesen geänderten Zustand besser als eine andere Paulus-Stelle – 1. Korintherbrief 9,19-22: «Denn wiewohl ich allen gegenüber frei bin, habe ich mich allen zum Knecht gemacht, damit ich die Mehrzahl (von ihnen) gewinne. Und ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich Juden gewinne; denen, die unter dem Gesetze stehen, als ob ich unter dem Gesetze stände – obgleich ich selbst nicht unter dem Gesetze stehe –, damit ich die unter dem Gesetze Stehenden gewinne; denen, die ohne Gesetz sind, als ob ich ohne Gesetz wäre – obgleich ich nicht ohne Gesetz Gottes, sondern dem Gesetz Christi [*nach dem Galaterbrief 2,20 also: meinem höheren Ich*] unterworfen bin –, damit ich die, welche ohne Gesetz sind, gewinne; ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne; allen bin ich alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.»

Steiners Theosophie-Übergang spielt sich ausgerechnet zwischen den beiden angeführten Apostelzeugnissen – 1. Korintherbrief 6,3 und 9,19-22 – ab. Genau hier tritt der Zufall in sein Recht, wonach der Freiheitsphilosoph Steiner ein *Zufallsanbeter* wird, um sich nach London zu begeben, die Bekanntschaft einer *Annie Besant* zu machen und von ihr zum Generalsekretär der Deutschen Sektion der

Theosophischen Gesellschaft ernannt zu werden. Damit das *esoterische* Gegenbild dieser *exoterischen* Lebenschronik nicht verpaßt wird, lernt man, sie von allem Nebensächlichen zu reinigen und sie nur auf ihr *urphänomenal* Notwendiges zu bringen. Dann heißt es nämlich: Einer, der über Engel Herr ist und über Engel richtet, steigt herunter, stellt sich den Engeln zur Verfügung und wird *wie* ein Schwacher, damit die *wirklich* Schwachen, die mit ihren sich drehenden Lotusblumen und ihrem tief sinnigen Meditieren großtun, die überdies auch die Sphärenharmonie gehört und Auren gesehen zu haben meinen, gerettet werden können.

Die «*Widersprüche*» Rudolf Steiners, hinter denen nicht nur manche Pastoren und Professoren, sondern auch manche Anthroposophen her sind, fallen in dieses Kapitel mit dem Namen: *Pädagogik*. Man vergleicht zum Beispiel die Aufhebung der Kantschen *moralischen Pflicht* durch die *moralische Phantasie* in der «Philosophie der Freiheit» mit der späteren dreimaligen Antwort Steiners auf die Frage: «Was ist Anthroposophie?»: «*Pflichterfüllung, Pflichterfüllung, Pflichterfüllung*», und man schwimmt dann in der Wonne eines Dorfschullogikers. Man erwartete evidentermaßen, daß der Antwortende mehr Bedachtsamkeit an den Tag legen und zwecks Vermeidung des Widerspruchs sagen würde: «Lesen Sie darüber in meiner „Philosophie der Freiheit“, Kapitel XII. nach.» Das wäre dann zwar widerspruchlos, dafür aber auch ziemlich traurig. Aus dem genannten Kapitel zöge dann der Fragende etwa folgendes Fazit: «Anthroposophie ist keine Pflichterfüllung, sondern moralische Phantasie. Ein jeder, der sich der Anthroposophie anschließt, werfe deswegen sein Pflichtgefühl über Bord und überlasse sich seinen Phantasien!» Kein logischer Nörgler könnte ja eine solche Antwort bekräfteln. Die einfachste Erwägung, daß dem Fragenden, nachdem er sein Pflichtgefühl erfolgreich über Bord geworfen hat, auch keine Phantasien zur Verfügung stehen könnten, denen zu frönen wäre, wird aus dem Grunde abgetan, weil sie den Rahmen des logischen Amtes sprengt. Indes: Nicht um eine widerspruchlos *logische* Antwort auf eine *logische* Frage kümmert sich der Lehrer, sondern um eine *pädagogische*. Pädagogik korrigiert aber die Logik durch die *Topik*, was heißt: Es gibt so viele Antworten auf *eine* Frage, wie es menschliche Topoi gibt. Anthroposophie in den Antworten des Pädagogen Steiner ist kein Prokrustesbett, nach dessen Standardgröße («Philosophie der Freiheit», Kap. XII) die Anhänger eindeutig zurechtgestreckt zu sein haben, sondern sie gestaltet sich in jedem Fall nach dem Fassungsvermögen und der Aufnahmefähigkeit des jeweiligen Anhängers, allerdings immer etwas größer, wie es sich für im Wachstum begriffene Kinder ziemt. Wenn einer die Entscheidung trifft, den Schwachen ein Schwacher zu werden (gesetzt nämlich, daß die Schwachen das Schicksal haben, zu Schülern der Anthroposophie zu werden), dann bürdet er sich auch all die

unerfindlichen Widersprüche dieser Topik auf. Dann stellt sich nämlich heraus, daß Anthroposophie, die in einem Fall Menschwerdung des Geistes ist, in einem anderen Fall auch als die Kunst auftreten kann, sich seine Schuhe selber zu putzen.

Der *theoretischen* Aufhebung der Hartmannschen Solipsismus-Anklage im Ersten Anhang zur Neuausgabe der «Philosophie der Freiheit» hat somit deren *Praxis* vorangehen sollen. Im Jahre 1918 also denkt der Verfasser der «Philosophie der Freiheit» die «*solipsistische Absurdität*» weg, nachdem er sie etwa zwei Jahrzehnte zuvor *tatsächlich* weggeräumt hat. «*Die Philosophie der Freiheit*», *Erster Anhang*: «Indem ich denkend vor der andern Persönlichkeit stehe, kennzeichnet sich mir die Wahrnehmung gewissermaßen als seelisch durchsichtig. Ich bin genötigt, im denkenden Ergreifen der Wahrnehmung mir zu sagen, daß sie dasjenige gar nicht ist, als was sie den äußeren Sinnen erscheint. Die Sinneserscheinung offenbart in dem, was sie unmittelbar ist, ein anderes, was sie mittelbar ist. Ihr Sich-vor-mich-Hinstellen ist zugleich ihr Auslöschen als bloße Sinneserscheinung. Aber was sie in diesem Auslöschen zur Erscheinung bringt, das zwingt mich als denkendes Wesen, mein Denken für die Zeit ihres Wirkens auszulöschen und an dessen Stelle *ihr* Denken zu setzen. Dieses *ihr* Denken aber ergreife ich in meinem Denken als Erlebnis wie mein eigenes.» In «Mein Lebensgang» wird dies dann *praktisch* bestätigt: «Ich konnte ganz Otto Harnack sein, wenn ich mit ihm sprach. Ich nahm seine Gedanken hin, lebte mich – im gekennzeichneten Sinne – zu Besuch, aber „wie zu Hause“ in sie ein» (vgl. oben, Seite 30). In theosophischer Übertragung: *Anschauung von Schöpfung gleicht der Selbstaufopferung des Schöpfers*. Der Schöpfer faßt nämlich den Entschluß, sein vollbewußtes *solus ipse* preiszugeben, um seither in den anderen als *deren* Ich-Möglichkeit permanent zu leben.

Was also geschieht im Jahre 1902, als sich der Urheber der «Philosophie der Freiheit» nach London begibt, um dort am theosophischen Kongreß teilzunehmen? Im späteren Erinnerungsbuch sind diesem Geschehen wenige karge Worte gewidmet, wie etwa: «Der Besuch in London war von großem Interesse für mich», oder: «Ich reiste mit den allermannigfaltigsten, meine Seele tief bewegenden Eindrücken ab.» Die entblößte Sachlichkeit dieser «*Information*» gemahnt fast an das Haeckelsche: «*Ist inzwischen Theosoph geworden*», lies: «*ist als Philosoph erledigt*», mit dem Unterschied allerdings, daß der von Haeckel gemeinte *wissenschaftliche Tod* des ehemaligen Gleichgesinnten ein *WIRKLICHER* war. Der Weg nach London war der *Weg in den Tod*. Der philosophisch unmögliche Übergang von der Freiheitsphilosophie zur Theosophie vollzog sich durch den Verzicht auf das eigene *innere* Ich und den Entschluß, dieses Ich nunmehr *außerhalb* seiner selbst bei den

Menschenleuten als deren Bedürfnisse und Bedürftigkeiten zu haben und darzuleben. Das heißt aber: Von nun an bringt der inzwischen Theosoph Gewordene sein Ich des Freiheitsphilosophen und Herrn über die Ideen *vor* sich, läßt es sich von außen her als *Karma der anderen* entgegenkommen und entsinnt sich an den anderen dessen, was dieses Ich *gewesen ist*. Als ein völlig – bis in die Kleider hinein – veränderter Mann kam der aus London Zurückgekehrte etlichen Bekannten vor, die dies, wie der junge *Alwin Alfred Rudolph*, als Erschütterung erleben sollten. Das in der «Philosophie der Freiheit» erfüllte Mysterium des *einen* Bewußtseins schlug in die Frage nach den *anderen* Bewußtseinen um: «Und *die* Frage wurde Erlebnis: *muß man verstummen?*» («Mein Lebensgang», Kap. XXIV). Anders gefragt: Muß man, als der *Freie* nämlich, sein Privilegium des *Freien*, also die Identität des eigenen Wesens und der eigenen Vorgänge, nur *in sich* haben, oder sie an die *anderen* verschenken? Der erlöste und sich als VERUS CHRISTUS wiederfindende stolze Ich-Inhaber LUZIFER fing seine *Einübung im Christlichen* mit FUSSWASCHUNG an. – Im Vortrag vom 27. Oktober 1918 erinnert sich der ehemalige Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft gewisser Einzelheiten seines Londoner Besuchs: «Mrs. Besant fand ja, wie sie sich ausdrückte – sie fügte immer zu all den Dingen, die gesprochen wurden, solche obrigkeitlichen Schwänze hinzu –, sie fand ja, daß der „german speaker“ elegant gesprochen hätte. Aber die Sympathien waren durchaus nicht auf meiner Seite, sondern das, was ich sagte, war eben so, daß es ertrank in der Flut von Redensarten und Worten, während das, was die Leute wollten, doch mehr bei dem Buddhisten-Gigerl Jinaradjadasa war.» Die heutigen Gecken des Absurden mögen Kopf stehen angesichts dieses in seine Rechte getretenen Zufalls, dem es beliebte, daß es im Beisein des *Schöpfers der Anthroposophie* okkulter Hanswurst gespielt wurde.

Will man obige Paulus-Pädagogik (1. Korintherbrief 9,19-22) in Rudolf Steiners Darstellung vernehmen, dann beachte man, was in Dornach am 11. Oktober 1921 gesagt wurde. Hier rückt der Vortragende selbst sein eigenes Geheimnis, das Geheimnis des Übergangs von der «Philosophie der Freiheit» zur «Theosophie», in ein Licht, in dem sich hinter den aktuellen pädagogischen Tagesproblemen das *Urphänomen einer Weltpädagogik* offenbart. Es wurde in Dornach am 11. Oktober 1921 im Rahmen des Orientierungskurses für die anthroposophische und Dreigliederungsarbeit in der Schweiz folgendes gesagt:

«Nehmen wir zunächst [...] den Lehrer, der zu Kindern spricht. Von der Genialität und Weisheit des Lehrers hängt eigentlich für das Sprechen im Unterrichten das allerwenigste ab. Das allerallerwenigste hängt dafür, ob wir gut Mathematik oder

Geographie lehren können, davon ab, ob wir selbst ein guter Mathematiker oder ein guter Geograph sind. Wir können ein ausgezeichneter Geograph, aber ein schlechter Lehrer der Geographie sein und so weiter. Es hängt die Güte beim Lehren, das ja doch zum größten Teil auch im Sprechen besteht, davon ab, was man einmal über die Dinge, die man vorzubringen hat, gefühlt, empfunden hat, und was für Empfindungen wieder angeregt werden dadurch, daß man das Kind vor sich hat. [...]

Es nützt zum Beispiel gar nichts, ein blödes Kind so zu unterrichten, daß man die Weisheit der Welt, die man selber hat, anwendet. WEISHEIT HILFT EINEM BEI EINEM BLÖDEN KIND NUR, WENN MAN SIE GESTERN GEHABT UND ZUR VORBEREITUNG GEBRAUCHT HAT. In dem Augenblick, wo man das blöde Kind unterrichtet, muß man die Genialität haben, selber so blöde zu sein wie das Kind, und nur die Geistesgegenwart haben, sich zu erinnern an die Art, wie man gestern weise war bei der Vorbereitung. Man muß mit dem blöden Kind blöde, mit dem nichtsnutzigen Kinde – im Gemüt wenigstens – nichtsnutzig, mit dem braven Kind brav sein können und so weiter. Man muß wirklich als Lehrer – ich hoffe, daß dieses Wort nicht allzstarke Antipathien erweckt, weil es zu stark nach Gedanken oder Willen gerichtet ist –, man muß wirklich eine Art Chamäleon sein, wenn man richtig unterrichten will.»

Also: Herr über die Ideen, Zufallsanbeter, Chamäleon. Es sind dies die Worte, mit denen wir, Anthroposophie-Kinder – in ausgesprochenem Unterschied zu den hehrdichterischen, durchparfümierten Redensarten der Steffen-Ära –, dem Lehrer unsere Verehrung, die unser Verständnis sein will, entgegengebracht haben dürfen.

9. ERKENNTNISSTUFEN

Man hat zwischen Ahnungslosigkeit und Unehrllichkeit zu wählen, wenn man auf der Meinung beharrt, Rudolf Steiners Theosophie sei eine Wiederbelebung der alten okkulten Lehren und bediene sich nur der moderneren wissenschaftlichen Tarnung, um den Zeitforderungen nicht nachzustehen. Es sei gestattet, den Seuchenherd dieser Absurdität beim rechten Namen zu nennen. *Universität* heißt er, der Ort also, dem die folgende Sanierungsvorschrift Rudolf Steiners aus einem Vortrag vom 24. November 1918 galt und noch immer gilt: «Zuerst müssen die Universitäten ausgekehrt werden.» Man tue auch der Triebkraft der modernen Geschichte, der *Journalistik*, nicht das Unrecht an, sie unerwähnt zu lassen, der seit Jahrzehnten kein Mittel zu schlecht ist, die unlesbaren Gedankendurchgänge der hochgelehrten Herren Doktoren gemeinfaßlich zu machen. Es wäre nun keine besondere Überraschung, wenn sich *last, not least* ergäbe, daß auch etliche Anthroposophen der

Tagesforderung nicht abhold sind, ihre Kräfte auf der genannten Rennbahn auf die Probe zu stellen. Freie Fahrt für freie Freunde!

Die traditionelle Esoterik teilt das Los der traditionellen Wissenschaft: Beider Schicksal war es, sich in die Zwangsjacke der seit dem Mittelalter genehmigten *doppelten Wahrheit* hineinzufinden. Daß man heute sowohl wissenschaftlich wie auch «*okkult*» unter der Protektion dieses Zwitterwesens steht, das dem «*christlichen*» Abendland von den Arabern zugeschoben wurde, ist so klar und selbstverständlich, wie auch, daß man davon nicht die geringste Ahnung hat. *Doppelte Wahrheit* hieß im dreizehnten und heißt im zwanzigsten Jahrhundert: Es gibt übersinnliche Wahrheiten und es gibt sinnliche Wahrheiten. Die Seele zum Beispiel gehört zu den ersteren, der Leib zu den letzteren. Damit nun kein Skandal ausbricht und keine Zwietracht unter den «*Kollegen*» gesät wird, sind die beiden Ämter sorgfältig zu unterscheiden und in ihren Zuständigkeiten zu verklausulieren. Behandelt eine der Seiten das Leibliche oder das Seelische, hat sie sich ausschließlich innerhalb der anerkannten Grenzen zu bewegen und die der anderen Seite zu respektieren. Populär heißt es dann: «*Wir*» Wissenschaftler behalten uns das Sinnliche⁸ vor, «*ihr*» Dichter, Künstler, Tischerücker, Esoteriker, Fakire, Gaukler und wie euresgleichen auch immer heißen mag, euch das Übersinnliche. Unser Betätigungsfeld ist das Verstandesmäßige, eures, alles was darüber hinausgeht. Kommt also um den Verstand, wie es euch beliebt. Aber wißt, wir sind auf der Hut. Setzt euch nur nicht in den Kopf, eure Kindereien für Wissenschaft auszugeben. Sonst werdet ihr öffentlich entlarvt und gebrandmarkt. Denkt immer an das unvergeßliche Musterbeispiel des großen Chinesen von Königsberg, der den begabten Emporkömmling *Swedenborg* resolut in die Schranken wies, als dieser sich anmaßte, seinen okkulten Brei als wissenschaftlichen Sirup aufzutischen. Wohlgermerkt, er lehnte ihn nicht grundsätzlich ab, sondern in dem Ausmaß nur, in dem er sich als Grenzverletzter erwies.

In Rudolf Steiners *Geistwissenschaft* wird dieser ignoble Wahrheitsdualismus dorthin geworfen, wo er hingehört. Daß sich der Philosoph Steiner an die theosophische Bewegung anschließen muß, besagt nichts anderes als das schäbige Karma eines wissenschaftlichen Zeitalters, das weder Mut noch Gewissen hatte, dem Manne zuzuhören, in dem seine (des Zeitalters) wissenschaftlichen Leistungen erst vollauf zu Ende gedacht wurden. Nicht zu vergessen, daß aus dem *Christus-Bewußtsein* der Welt nur dort gesprochen werden kann, wo es auch *gewollt* wird. Der

⁸Heute schon nicht einmal mehr das Sinnliche, sondern das *Untersinnliche*, also nicht etwa Töne oder Farben, sondern Wellenlängen und Schwingungsfrequenzen.

Wille (als Interesse, Bedürfnis, Wissensdurst, Aufmerksamkeit) des Hörers ist hier die *Ursache*, als deren *Wirkung* erst das Wort des Wissenden erklingen kann. Nicht zu den «*Logikern*» sprach wohlgernekt der Weltlogos im ersten Jahrhundert, die es fertigbrachten, den Mensch gewordenen Logos zu mißachten und sich mit ihren Logoslehren philosophisch zu brüsten, sondern zu den armen Seelen, die ihm zuhören *wollten*. Im Buche «Mein Lebensgang» (Kap. XXX) wird dies lapidar festgestellt: «Es gab nun für mich keinen Grund mehr, vor dem theosophischen Publikum, das damals das einzige war, das restlos auf Geist-Erkenntnis einging, *nicht in meiner Art* diese Geist-Erkenntnis vorzubringen.» Der Übergang zur Theosophie ist daher nicht der «*Entwicklungsfähigkeit*» des Menschen Rudolf Steiner zugute zu halten, wie dies Leute von einer ganz außerordentlichen anthroposophischen Unbegabtheit wännen, sondern nur der konsequenten und *wirklichkeitsgemäßen* Durchführung der «Philosophie der Freiheit» in anderen Denk- und Sprachdimensionen, dort nämlich, wo es *gewollt* wurde, ihr Gehör zu schenken. Das Paradox des Theosophie-Übertritts Steiners ist das Paradox seiner «Philosophie der Freiheit»: Wo sie nämlich hätte verstanden werden *können* (im philosophischen und wissenschaftlichen Milieu), wurde sie nicht *gewollt*. Wo sie dagegen *gewollt* wurde (in den theosophischen Zirkeln), *konnte* sie nicht verstanden werden. Hier haben wir wohl den Schlüssel zur Enträtselung des eingangs zitierten Satzes aus der Vorrede zur «Theosophie»: «In verschiedener Art streben diese beiden Bücher nach dem gleichen Ziele.» Der Pädogoge Steiner fügt zwar schonend hinzu: «Zum Verständnis des einen ist das andere durchaus nicht notwendig, wenn auch für manchen gewiß förderlich», doch steht es manchen durchaus zu, sich der in diesem Zusatz leicht maskierten Herausforderung gewachsen zu zeigen.

Der Übergang von der «Philosophie der Freiheit» zur «Theosophie» kennzeichnet die endgültige Liquidation der *doppelten Wahrheit*, in deren Joch die abendländische Geistigkeit seit dem Mittelalter gespannt war. In der gekonnten Identität der beiden Bücher werden die beiden Wahrheiten, die der *Offenbarung* und die der *Wissenschaft*, *eins*, trotz der Empörung der früheren wissenschaftlichen und der späteren theosophischen Gleichgesinnten. Man verkenne nicht den tieferen Sinn des gleichzeitigen Zustandekommens des Goetheanismus und der durch Blavatsky wiederbelebten Theosophie, wo sich der erstere eine Ausweichmöglichkeit in der letzteren vorbereitete für den Fall seines direkten und zu erwartenden Unverstandenseins im Lande Goethes. Es gilt, sich des weltpädagogischen Grundgesetzes des Paulus in Rudolf Steiners Darstellung zu entsinnen, damit die Dinge nicht auf den Kopf gestellt werden: Man muß, nämlich als LEHRER, «mit dem blöden Kind blöde, mit dem nichtsnutzigen Kinde – im Gemüt wenigstens –

nichtsnützig, mit dem braven Kind brav sein können und so weiter.» Herrn Lindenberg zur Kenntnisnahme und uns anderen allen ins Ohr: Es könnte sein, daß der Schöpfer der Anthroposophie sich auf seinem «*Entwicklungsweg*» veranlaßt sah, mit den philosophischen Kindern philosophisch, mit den theosophischen aber theosophisch zu sprechen, während der Gegenstand des Unterrichts ein und derselbe blieb. Steiners Grundproblem hieß nicht *Blavatsky* und *Geheimlehre*, sondern *Haeckel* und *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Nachdem sich nun die Haeckel-Kinder (den Haeckel-Vater selbst mit inbegriffen) als völlig unfähig erwiesen hatten, das *Haeckel-Problem* in seiner direkten Vertiefung zu vernehmen; nachdem sich fortan herausstellte, daß es allein die Blavatsky-Kinder waren, die für den von ihnen so verachteten *Haeckel* ein restloses, wenn auch unbewußtes Interesse hatten, trat der Zufall in seine Rechte und ließ den hochmütigen Blavatsky-Kindern einen gründlichen esoterischen Unterricht in *Haeckel* erteilen, zumal auf gut theosophisch, damit keine Mißverständnisse mehr auftreten und einige zur Vernunft gebracht werden können. Nichts Blöderes, als die taktisch-pädagogisch *gewollte* und *gekonnte* Blödheit eines mit dem blöden Kind wie blöd gewordenen Lehrers für bare Münze zu nehmen und ihn deswegen zu entlassen. Nichts Wahrheitswidrigeres, als diesem Lehrer, der sich umständehalber nötigen ließ, in der theosophischen Sprache vor den theosophischen Kindern das Problem zu unterrichten, das die wissenschaftlichen Kinder nicht hören wollten, zur Last zu legen, es hätte ein Sprung in seiner Weltanschauung stattgefunden, die gestern noch wissenschaftlich gewesen, heute aber «*okkult*» geworden sei.

Das Buch «Theosophie» schildert die Fakten und Begebenheiten der *übersinnlichen Welt* im Elemente des reinen Denkens der «Philosophie der Freiheit». «Der Verfasser weiß, daß er durch kein Wort mit seiner wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit hat in Widerspruch kommen wollen» («Theosophie», Vorrede zur dritten Auflage). Das einzige, worum der Leser des Buches gebeten wird, um dieser Gewissenhaftigkeit gerecht zu werden, ist *Vorurteilslosigkeit*. Das heißt, die dem Buche zugrundeliegende Kraft schafft sich ein Wahrnehmungsorgan, das ihr selbst wesensgleich ist. Die Kraft des Buches «Theosophie», *Voraussetzungslosigkeit*, ruft ihr Wahrnehmungsorgan, *Vorurteilslosigkeit* des Lesers, ins Leben. Wir lesen Rudolf Steiner, wenn wir ihn wirklich *lesen*, aus seiner eigenen Kraft heraus, die die *karmafreie Voraussetzungslosigkeit* ist. Also weder mit Glaube und Autorität, wie in der herkömmlichen Esoterik, noch mit intellektuellem Gebaren und Bildungseffekten, wie in der herkömmlichen Philosophie, wird hier gerechnet, sondern nur mit gesunder Wahrnehmungskraft, gesundem Menschenverstand und gesundem Wahrheitssinn. Die beiden Triebkräfte der «Philosophie der Freiheit» – *Beobachtung* und *Denken* –

wirken auch in der «Theosophie», mit dem Unterschied nur, daß als Objekt der Beobachtung hier nicht mehr die naturwissenschaftlichen Daten auftreten, sondern der eigene Denk- und Seeleninhalt des Denkers, der dann als die *geistige Welt* angeschaut und geschildert wird. Man zeigt sich außer Stande, solchen Dingen nachzufolgen, wenn man *Beobachtungsobjekten* des Geistesforschers wie *Reinkarnation und Karma* ihre streng wissenschaftliche Gültigkeit aberkennt und sie nur in ihrer tradierten okkulten Bedeutung anspricht. Die Geisteswissenschaft setzt sie ausgerechnet unter eine «*naturwissenschaftliche Notwendigkeit*», was nur bedeutet: Sollen sie *in der Gegenwart* überhaupt einen Sinn haben, dann nicht als zur Schau gestellte Exponate des paläontologischen Okkultismus-Museums, sondern als *vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen* (siehe R. Steiners Aufsatz von 1903: «Reinkarnation und Karma. Vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen»). Sie gehören also prinzipiell zu denselben Beobachtungsergebnissen wie mechanische Grundgesetze, nur ins Geistige übertragen. Wendet man ein, hier sei im naturwissenschaftlichen Sinne nichts zu beobachten, so weist die «Theosophie» diesen Einwand ab, indem sie hervorhebt, daß «die Wiederverkörperung des geistigen Menschen doch ein Vorgang ist, der nicht dem Felde äußerer physischer Tatsachen angehört, sondern ein solcher, der sich ganz im geistigen Felde abspielt». «Und zu diesem Felde», heißt es ferner, «hat keine andere unserer *gewöhnlichen* Geisteskräfte Zutritt als allein das *Denken*» («Theosophie», Kap. «Wiederverkörperung des Geistes und Schicksal»).

Der letzte Satz sei hier beachtet, da sein Sinn sehr leicht mißverstanden werden kann. Daß das Denken hier zu *unseren gewöhnlichen* Geisteskräften gezählt wird, kann nämlich manchen Leser auf den Gedanken bringen, es gäbe noch höhere, außerdenkerische Geisteskräfte, die in den tradierten okkulten Praktiken ausgeübt wurden. Man verfiere aber einer notorischen Täuschung, bildete man sich ein, den die *Absolutheit des Denkens* verwirklichenden Verfasser der «Philosophie der Freiheit» beim Widerspruch oder bei der Preisgabe früherer Ansichten erwischt zu haben. Es würde dabei völlig verkannt, daß ein Buch wie «Theosophie» im Unterschied zur *individuellsten* «Philosophie der Freiheit» ein ausgesprochenes *Lehrbuch* ist, in dem die Grundelemente der Geisteswissenschaft auch dementsprechend dargestellt werden. Man spricht nun aber als Lehrer nicht *sich selbst, seine Genialität* aus, sondern man spricht nur so und soviel, wie sich in den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Schüler unterbringen läßt. Die «Philosophie der Freiheit» steht unter dem Motto, das in einem Brief ihres Verfassers (an Rosa Mayreder im November 1894) prägnant formuliert ist: «Ich *lehre* nicht; ich erzähle, was ich innerlich durchlebt habe.» Und weiter: «Vielleicht ist aber überhaupt die Zeit des Lehrens in Dingen wie das meine

vorüber.» Ein mehr als nur vorsichtiges «*vielleicht*», da, wo die Unmöglichkeit, eine «Philosophie der Freiheit» zu unterrichten, doch mehr als offensichtlich ist. Diese Grundgesinnung des *Philosophen* Steiner erfährt nun beim *Theosophen* Steiner eine gründliche *pädagogische* Metamorphose. Der Verfasser des Buches «Theosophie» enthält sich nämlich dessen, seine innere Freiheitsbiographie zu erzählen, und *will* sie nunmehr nur als Erlebnisse der anderen *vor* sich haben. Das im oben zitierten Satz unter unsere *gewöhnlichen* Geisteskräfte eingereihte Denken verhält sich daher zum *intuitiven* Denken der «Philosophie der Freiheit», wie die erste anfängliche Stufe der Erkenntnis zu deren letzten und höchsten.

Die «Theosophie» als *Anschauung von Schöpfung* gliedert das absolute Denken in vier Erkenntnisstufen, und wenn die niedrigste davon in der *Lehrpraxis* Steiners fortan als das eigentliche *Denken* bezeichnet wird, so besteht für uns Schüler keine Veranlassung, diese – ausgesprochen gewöhnliche – Geisteskraft mit jener *ungewöhnlichen* zu verwechseln, die in der «Philosophie der Freiheit» gedacht wird. Die vier Erkenntnisstufen in der Selbsterkenntnis des EINZIGEN heißen: 1) *gegenständliches Denken* (= *materielle Erkenntnis*), 2) *Imagination*, 3) *Inspiration*, 4) *Intuition*.

Die letzten drei, als *ungewöhnliche Geisteskräfte*, setzen einen besonderen Schulungsweg voraus, während sich die erste aus dem Grunde *gewöhnlich* nennen läßt, weil sie das Höchste ist, was man auch ohne besondere Schulung erreichen kann. Das *gegenständliche Denken* lernen wir am besten kennen, wenn wir ihm in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften (mit Ausnahme der *Organik*, die bereits ins *Imaginative* hinüberwächst) begegnen. Dieses Denken erschöpft die Aufgaben und Leistungen der Naturwissenschaft und stellt die letztere *notwendigerweise* vor die Geisteswissenschaft. Sagt uns nun die «Theosophie», daß zum geistigen Felde keine andere unserer *gewöhnlichen* Geisteskräfte Zutritt hat als allein das *Denken*, so zielen wir am Kern der Sache vorbei, wenn wir damit nicht unser gewöhnliches Denken (in seiner ganzen Verfügbarkeit nämlich) angesprochen sehen, sondern auch das *intuitive* Denken der «Philosophie der Freiheit». Geisteswissenschaft erweist sich in Steiners Selbsterkenntnis schon allein dadurch als erweiterte und vertiefte Naturwissenschaft, daß wir imstande sind, den geisteswissenschaftlichen Mitteilungen des Lehrers, die in den drei höheren Erkenntnisstufen wurzeln, allein in unserem gewöhnlichen gegenständlichen Denken *nachzufolgen*, auf dem ja die ganze Naturwissenschaft fußt, also noch ohne in die *ungewöhnliche* Praxis von «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» einzutauchen.

Ist nun das gegenständliche Denken die höchste der *gewöhnlichen* Geisteskräfte, die für die Erkenntnis der sinnlichen Welt geeignet sind, so schlägt es in der Geistesbildung in die *erste ungewöhnliche* um, die als *Imagination* bezeichnet wird. Das gegenständliche Denken gilt dem sinnlich gegebenen *Gegenstand*, der sein Wesen eben als gedachter empfängt, indem er begriffen wird. Der Begriff als ideeller Zusammenhang der chaotischen Sinneswahrnehmungen erschöpft die Erkenntnis des Gegenstandes, wenn er diesem sein Wesen verleiht. Chaotisch und zusammenhangslos in der sinnlichen Wahrnehmung, erscheint der Gegenstand im Begriff als *begriffen*, wodurch das Ziel der *naturwissenschaftlichen* Erkenntnis erst vollumfänglich erreicht wird. Richtet sich nun das Denken auf seinen eigenen Inhalt, das heißt, denkt es nicht mehr die sinnfälligen Gegenstände, sondern die eigenen Begriffe, so scheint es zunächst seine Gegenständlichkeit zu verlieren. Das sinnlichkeitsfreie Denken macht sich aber zum Gegenstand seiner selbst. Es beobachtet seine Begriffe und denkt sie, so daß sie als übersinnliches Analogon der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände auftreten. Der Begriff, das Letzte des gegenständlichen Denkens, wird also das Erste des *imaginativen* Denkens. *Imagination* heißt die auf dieser Stufe erarbeitete Geisteskraft, die sich zum Begriff des gegenständlichen Denkens so verhält, wie der letztere zum Objekt der sinnlichen Welt. «Es gibt eine Möglichkeit», sagt uns der letzte, vierzehnte Vortrag der «Theosophie des Rosenkreuzers» (München, am 6. Juni 1907), «alles um uns herum als Physiognomie für eine innere Geistigkeit anzusehen». Im gewöhnlichen Denken wird diese innere Geistigkeit durch abstrakte Begriffsformen blockiert. Alles, was wir um uns herum sehen, nehmen wir eben durch die Vermittlung verallgemeinerter Worte oder Begriffe wahr, wie etwa Erde, Himmel, Wasser, Tag und Nacht usw. Im imaginativen Denken bietet sich uns dagegen die Möglichkeit, des Wesens der Dinge nicht mehr durch ihre Begriffsbezeichnungen gewahr zu werden, sondern durch ihre *erschauten Physiognomien*. Der Begriff, der sich im gegenständlichen Denken mit dem *Terminus* deckt, streift in der Imagination sein Terminologisches wie eine Schlangenhaut ab und offenbart sein *inneres* Leben, das dem Erkennenden in *Bildern* erscheint. «Deshalb wird so mancher, der den Geheimpfad so gerne gehen möchte, schon bei den ersten Schritten zurückgeschreckt. Er hat erwartet, daß ihm Dinge entgegentreten, welche sind wie Tische und Stühle, und er findet „Geister“. Weil aber „Geister“ nicht dicht sind wie Stühle und Tische, so kommen sie ihm als „Einbildungen“ vor» («Die Stufen der höheren Erkenntnis», Dornach, 1979, S. 24).

Das Charakteristische dieser Bilder ist es, daß sie durch nichts Sinnlich-Gegenständliches verursacht und *wie von selbst* erzeugt werden. Es besteht daher die Gefahr, sie für Halluzinationen zu halten, was sie in der Tat *wären*, blieben sie nur

leibliche Vorstellungen und wären sie nicht bis ins Geistige sublimiert. Im Dornacher Vortrag vom 1. Juli 1921 (dem fünften Vortrag des Zyklus «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist») spricht Rudolf Steiner von den kompliziertesten *leiblichen* Grundlagen des Imaginierens und Halluzinierens. Die *geistige* Ursubstanz des Leibes besteht nämlich aus Imaginationen, die sich als berechtigt *halluzinatorisch* erweisen, insofern als sie im Unterbewußten liegen und die organischen leiblichen Funktionen regeln. So angesehen, stellt das Halluzinieren «eine geregelte elementarische Tätigkeit im Dasein» dar. Preßt nun aber der Leib diese seine Ursubstanz aus, so daß sie unrechtmäßig ins Bewußtsein eindringt, dann entstehen Halluzinationen. «Halluzinieren heißt nichts anderes als, der Leib schickt ins Bewußtsein dasjenige herauf, was er eigentlich verwenden sollte zum Verdauen, zum Wachsen oder zu sonst etwas in sich.» Man versinkt nämlich in jene Zone der Welt, wo die Welt halluziniert (und sie halluziniert überall da, wo sie sich der Konzeption oder der Geburt nähert). Das innere Leben der Begriffe erschließt dann nicht die *makrokosmische* Physiognomie der Welt Dinge, sondern nur ihre *mikrokosmischen* leiblichen Entsprechungen. Man glaubt etwa die Geheimnisse des gestirnten Himmels erschaut zu haben, während man sich in die Funktion des Herzens oder der Nieren des eigenen Organismus hineinlebt. Imagination erweist sich als Halluzination da, wo wir, nachdem wir uns ins Gegenstandslos-Bildhafte versetzt finden, den uns von allen Seiten angreifenden Bildern eine Gegenständlichkeit beizumessen suchen, die sich aber nicht aus den Kräften *dieser* Stufe des Wahrnehmens bildet, sondern an die alten physischen klammert.

Das läßt sich gut an einem Beispiel erklären. Nimmt man einen realen Vorgang wahr, so knüpft man nicht an dessen pure Wahrnehmung an, sondern man versinkt in seine Bedeutung. Diese Bedeutung tritt zwar im Begriff *abstrakt* zutage, wird aber in ihrer Konkretheit in dem Ausmaße bewahrt, wie sie sich durch Vorstellung oder Erinnerung auf das einmal Wahrgenommene beziehen kann. In der Imagination reißt sie sich von ihrer Gebundenheit an die sinnliche Wahrnehmung los und lebt ihr eigenes Leben. Es wird in uns mit jedem wahrgenommenen Gegenstand eine gewisse elementarische Kraft entfesselt, die gleiche Kraft nämlich, die in dem Gegenstand selber wirkt. Das *eine* Weltgeschehen *Donner* zersplittert sich (gleichzeitig) einmal in das Naturereignis *Donner*, und einmal in das unmittelbare Erlebnis *Donner*. Auf der Stufe der Imagination wird uns die *Bedeutung Donner* nicht mehr durch ihren ursprünglichen Wahrnehmungsbezug (Vorstellung, Erinnerung, Begriffsbezeichnung) offenbar, sondern in ihrer inneren, bildhaft erlebbaren Geistigkeit. Wir tun in der Imagination eigentlich nichts anderes, als daß wir die Geister aus den Begriffsflaschen herauslassen. Wollen wir nun den Geist des *Donners* durch die sinnliche

Wahrnehmungsreminiszenz *Donner* wieder bändigen, nachdem er schon imaginativ freigelassen ist, dann pressen wir nur die halluzinierenden Bildekräfte des Donners aus, schicken sie ins Bewußtsein herauf und werden ihrer dort durch ihre homogenen, halluzinatorischen Kräfte gewahr. Dagegen wird die Halluzination in die Imagination umgewandelt, sobald die übersinnliche Kraft des *Donners* nicht mehr auf die bereits abgelegte leibliche Wahrnehmung zusteuert, sondern in ihrem eigensten Elemente wahrgenommen wird, das aus den Kundgebungen einer – auf dieser Stufe wie ins Bildhafte gekleideten – *geistigen Wesenheit* besteht. Die Theosophie Steiners schlägt dadurch die erste Brücke, über welche die alte traditionelle *Engellehre* (etwa von *Dionysos Areopagita* oder *Thomas*) ihrem *nur religiösen und dogmatischen* Zusammenhang entnommen und mit den geistig erweiterten naturwissenschaftlichen Beobachtungsergebnissen in Verbindung gesetzt wird. Denn die genannte *geistige Wesenheit* entspringt nicht mehr den Visionen oder mystischen Erlebnissen, sondern der inneren Beschaffenheit des entterminologisierten und erlebten Begriffs.

Da aber der hier angeschaute Begriff derselbe ist, der sich in der Naturwissenschaft mit dem Wesen des Objektes deckt, vertieft man das wesentliche Begreifen des Objektes vom Naturwissenschaftlichen zum Geisteswissenschaftlichen. Die obere naturwissenschaftliche Instanz – das begrifflich-terminologisch formulierte Naturgesetz – erweist sich geisteswissenschaftlich als *elementarische Naturwesenheit* oder *hierarchischer Name*. Was macht ein Naturgesetz aus? Konkrete Beobachtungen des Sinnlichen, die durch die abstrakte Begriffsform auf ihren ideellen Zusammenhang, ihr Wesentliches also, gebracht werden. So sieht es aus naturwissenschaftlicher Sicht aus. Da nun die abstrakte Begriffsform selbst geistig beobachtet wird, kann sie, eben als Beobachtungsergebnis, nicht mehr abstrakt erscheinen. Sie erscheint *konkret*, aber *geistig konkret*, wodurch sich die Geisteswissenschaft sowohl vom Panlogismus als auch vom Pantheismus strengstens abgrenzt. Dem gewissenhaften Naturwissenschaftler steht nicht zu, dem Aberglauben alle Fenster zu öffnen, nachdem er ihm die Tür gewiesen hat, und treuherzig Alarm zu schlagen, wenn ihm vom Geistesforscher mitgeteilt wird, daß seine terminologisch abstrakt formulierten Naturkräfte *in concreto* nichts anderes sind als *Handlungen der Toten* (Stuttgart, am 26. August 1906).

Auf dieser Stufe offenbart sich das Geistige, wie gesagt, noch *bildhaft*. Das Bildhafte – in Goethes Sprache, die *exakte Phantasie* – spielt aber im imaginativen Denken dieselbe Rolle, wie die Begriffsform im gegenständlichen. Das heißt, es drückt das wahre Wesen des geistigen Objekts (des Begriffs) – allerdings auf einem viel höheren Niveau – noch übertragen und symbolisch aus. Hält man nun die Imagination für das

Wahre selbst, dann begeht man denselben Fehler, wie wenn man die Begriffsbezeichnung für das Reale selbst hält. Die Gefahr des *naiven Realismus* taucht *mutatis mutandis* auch in der imaginativen Erkenntnis auf. Der gescheite Naturforscher sorgt immerhin dafür, daß die *reale* Natur der von ihm untersuchten Gegenstände nicht mit deren symbolischen Ausdrücken (den «Scheinbildern», wie sie *Heinrich Hertz* nennt) verwechselt wird. Nur die ahnungslosen Primaner samt ihren ahnungslosen Physiklehrern glauben, daß das symbolisch als wellenartig beschriebene physikalische Licht in der Tat aus Wellen bestehe. Man vermeidet diese Gefahr auch in der Imagination, wenn man in ihr dieselben Bildekräfte wiederzuerkennen lernt, die der *mythischen* Phantasie zugrundeliegen. Daß der Mythos keine bloße Dichtung ist, darüber ist man sich heute auch in der Universität klar geworden. Nichtsdestotrotz empfehlen die psychiatrischen Kollegen, den Mythos deswegen nicht gleich für bloße Realität zu nehmen. Die Definition des Mythos beim Neuplatoniker *Olympiodoros* bewahrt ihre Kraft bis heute. Der Mythos wird von *Olympiodoros* als *falsche Erzählung vom wahren Ereignis* bezeichnet. Besser läßt sich auch die *Imagination* nicht definieren. So wenig die Begriffsbezeichnung im gegenständlichen Denken der *eigentlichen* Natur des Gegenstandes entspricht, so wenig entspricht dieser Natur auch das Bildhafte in der Imagination. Der Unterschied besteht darin, daß sich das im ersten Fall abstrakt behandelte Geistige hier erstmals ganz *konkret* offenbart. Das Wort *konkret* darf jedoch nicht als endgültig gelten. Man ist zwar noch bei weitem nicht in der Schweiz, wenn man nur ihre geographische Karte vor sich hat. Doch nützt es einem nichts, wenn man nachts in einem Schweizer Bahnhof abgesetzt wird, ohne eine Ahnung, wo man ist und wohin man zu gehen hat. Rudolf Steiner weist darauf hin («Die Stufen der höheren Erkenntnis», S. 47f.), daß sich die Unstimmigkeit gewisser Bilder und der in sie gekleideten Inhalte bis zum äußersten polarisieren kann. Als Beispiel wird die *Eitelkeit* und das *imaginative Bild*, in das sie sich kleidet, erwähnt. «Sie kann auftreten als eine liebreizende Gestalt, welche die wunderbarsten Dinge verspricht, wenn man ausführt, was sie angibt.» Ganz besonders auffällig tritt diese Gefahr in den *mystischen* Erlebnissen auf, wo zum Beispiel in schönsten, hinreißend religiösen Bildern etwa Funktionalstörungen beschrieben werden. Diese Gefahr der imaginativen Erkenntnisstufe wird im absoluten Denken durch eine höhere Stufe überwunden, die als *inspiratives* Denken bezeichnet wird. In der Inspiration wird das Denken ebenso *entbildlicht*, wie es in der Imagination *entterminologisiert* wird.

Die *inspirative* Erhöhung der Erkenntnis läßt sich durch einen Vergleich mit den vorangehenden Stufen erklären: Erscheint im gegenständlichen Denken das Wesen des Gegenstandes durch den abstrakten Begriff, so schaut das imaginative Denken

den Begriff selbst als verschiedenste geistige Kräfte und Konfigurationen an, indem es diese ins Bildhafte verdichtet. Die entterminologisierte Welt steht dann unter dem Zeichen von *Heraklits* Fluß und stellt ständige Metamorphosen der wechselnden Bilder und Gestalten dar, deren innere Zusammenhänge noch verborgen bleiben. Im inspirativen Denken lernt man, sich diese Zusammenhänge anzueignen. Das Anschauliche wird aus demselben Grund aufgehoben, aus dem die Buchstaben eines Wortes im Lesen aufgehoben werden, da ja das Wort nicht als Aufeinanderfolge von Buchstaben, sondern als deren Zusammenhang gelesen wird. Diese Zusammenhänge werden dann nicht mehr bildhaft erlebt, sondern als etwas, dessen entferntes Gleichnis das Musikalische ist. Man spricht dann von den Sphärenharmonien, wo die imaginativ angeschauten Sphären nun in ihren inspirativ gehörten Zusammenhängen erlebt werden. «Die Welt beginnt der Seele gegenüber ihr Wesen wirklich selbst auszusprechen. Es ist grotesk, aber es ist wörtlich wahr: auf dieser Stufe des Erkennens „hört man *geistig* das Gras wachsen“» («Die Stufen der höheren Erkenntnis», S. 21). Der abstrakte Begriff ist als Wort der Zusammenhang der es bildenden Buchstaben. In der Imagination zerplatzt seine Begriffsform und bringt ihr Inneres zur Erscheinung, das die *innere* Geistigkeit der *Außenwelt* ist. Dieses Innere wird dann als Zug zusammenhangloser übersinnlicher Bilder angeschaut, deren Zusammenhänge erst in der Inspiration erlebbar werden.

Das Einzigartigste an diesen inspirativ erlebbaren Zusammenhängen der geistigen Welt ist, daß sie nicht bloß wahrgenommen, sondern erschaffen werden müssen. Man stößt hier auf einen Widerspruch, der nicht logisch wegzudenken, sondern nur esoterisch einzuverleiben ist, nämlich: Der Erkennende ist Schöpfer der geistigen Realitäten, die aber *nicht* seine Geschöpfe sind. In der Inspiration wird die sonst unaufhaltsam überquellende, heraklitische, imaginative Welt *wohltemperiert* und *erläutert*. Ein zwar ungewöhnliches, dafür aber hilfreiches Phantasiebild kann dies verdeutlichen: Man stelle sich einmal alle Worte in Goethes *Faust* wie auseinandergerissen und verstreut vor, die sich nichtsdestotrotz in *Faust* und als *Faust* zusammensetzen können. Deckt sich nun das *Faust* genannte Werk nicht mit seinem bloßen Wortschatz, sondern nur mit dessen *besonderen* Anordnungen und Zusammenhängen, so kommt es nur darauf an, diese Zusammenhänge zu schaffen, durch die sich dann *Faust* zum Ausdruck bringen läßt. Diese Zusammenhänge sind aber nirgends da, sie sind nicht oder eben *Nichts*. Inspiration erweist sich dementsprechend als – *Schöpfung aus dem Nichts*. Rufen wir uns diesen *allerwichtigsten* und *allerschwierigsten* Begriff der *Theosophie des Goetheanismus* nochmals ins Gedächtnis: «Solche Schöpfungen aus dem Nichts entstehen fortwährend in der menschlichen Seele. Es sind die Erlebnisse der Seele, die man

nicht durch Tatsachen erlebt, sondern durch Relationen, durch Beziehungen zwischen den Tatsachen, die man sich selber herausbildet. Ich bitte, wohl zu unterscheiden zwischen Erlebnissen, die man aus den Tatsachen, und denjenigen, die man aus den Beziehungen zwischen den Tatsachen hat. Das Leben zerfällt wirklich in zwei Teile, die ohne Grenze ineinanderlaufen. In solche Erlebnisse, die streng durch frühere Ursachen, durch Karma bedingt sind, und in solche, die nicht durch Karma bedingt sind, sondern neu in unseren Gesichtskreis hereintreten. Es gibt z. B. ganze Gebiete im menschlichen Leben, die in dieses Kapitel fallen. [...] Das Schaffen aus Verhältnissen heraus nennt man in der christlichen Esoterik den Heiligen Geist.» Die Geisteswissenschaft nennt es – *Inspiration*.

Die höchste Stufe, auf der sich das absolute Denken abschließt, heißt *Intuition*. Hier wird das sich sonst im Bildhaften und in dessen Zusammenhängen auslebende Denken die *Welt selbst*. «Das *Leben* der Dinge in der Seele ist nun die *Intuition*» («Die Stufen der höheren Erkenntnis», S.22). Das Wort, das das Ding im gegenständlichen Denken als *Begriff* repräsentiert, das dann im imaginativen Denken die geistige Physiognomie des Dinges und im inspirativen Denken ihre wahre Bedeutung erfährt, wird in der Intuition das *Ding selbst*. Diesem *Wort* als dem am Urbeginn der Welt stehenden *Logos* gilt der Prolog des Johannes-Evangeliums.

Das Verhältnis des Erkennenden zum Gegenstand im gegenständlichen Denken heißt etwa: Da ist der Gegenstand, den *ich* durch *seinen* Begriff erkläre. In der Imagination heißt es dann: Ich entferne den sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand und versetze mich in den Inhalt *seines* Begriffs, wo ich seiner geistigen Ursubstanz gewahr werde. Galt mir die Vorstellung des Gegenstandes vorher als dessen *individualisierter Begriff* («Die Philosophie der Freiheit», Kap. VI), so lag diesem letzteren eine sinnliche Wahrnehmung zugrunde. Der Unterschied meiner imaginativen Vorstellung zur gegenständlichen besteht nun darin, daß sie nicht mehr dem sinnlichen Wahrnehmen entspringt, sondern meiner eigenen *freien, aber exakten Phantasie*. Will Goethe seine Vorstellungen vom Pflanzlichen zur Imagination der *Urpflanze* bringen, dann schließt er nämlich seine Augen, damit durch das Leibliche keine Halluzination zustandekommt, und läßt die seelischen Vorstellungen am exakten Phantasiespiel geistig als *Urpflanze* entstehen (vgl. seinen Aufsatz: «Das Sehen in subjektiver Hinsicht von Purkinje» 1819). Befinde ich mich nun im inspirativen Erkennen, dann lerne ich, das sonst begrifflich und bildlich getarnte Wesen des Gegenstandes in seinen tiefsten Zusammenhängen zu verstehen. Und dennoch bin ich auf allen genannten drei Stufen noch *außerhalb* des Gegenstandes selbst. Erst in der Intuition werde *ich er. Er* selbst aber wird *ich*. In der Intuition höre

ich auf ein Ich zu sein, das nur *zu sich selbst*, nicht aber auch zu einem anderen Ding *Ich* sagen kann. Ich sterbe als *Ich*, um mein *gewesenes Ich* als *Du* zu vergegenwärtigen und im *Du* anzusprechen. Sterbe ich intuitiv in einen Strohalm hinein, dann *ist* der nach dem Ich-Können seufzende Strohalm *Ich*. Intuition heißt *Apokatastasis, Wiederherstellung aller Dinge im Ich*. Wir verschlafen nicht nur Steiners Gethsemane und Golgatha, sondern auch sein Pfingsten, wenn wir seine Intuitionen nur von seinen *Geistesforschungen*, nicht aber auch von seinem Leben gelten lassen. Der okkulte Lehrer Steiner sagt zu sich *Ich*, indem er es in seinen Zuhörern und «*Anhängern*» als ihre Freiheitsmöglichkeit hat. Er legt sein Ich des Freiheitsschöpfers in uns Unfreie hinein und *wird* wir, um in uns, *als* wir, theosophisch-anthroposophisch der zu werden, der er in der «Philosophie der Freiheit» *ist*.

Zufallsanbeter, Chamäleon, theosophischer Funktionär, Spielleiter des Schuré-Kitsches, Koreferent des Buddhisten-Gigerls Jinaradjadasa, unser geduldiger Herr Doktor, dem manche von uns ihre bedeutenden Träume anvertrauten, damit er sie dann deutete –, es sind dies FALSCHER ERZÄHLUNGEN VOM WAHREN EREIGNIS, sprich: von uns Anthroposophen nicht auf das Inspirative gebrachte Imaginationen der im Urbeginn stehenden *Intuition* eines *Herrn über die Ideen*.