

RUDOLF STEINER

Theosophie

Anthroposophie. Ein Fragment

Herausgegeben und kommentiert von  
Christian Clement

Mit einem Vorwort von  
Egil Aspren

Stuttgart-Bad Cannstatt · 2017

## Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung	XXI
Theosophie als ›spirituelle Anthropologie‹	XXI
Steiners Anthropologie in der neueren Forschung	XXXVI
Rudolf Steiners ›Weg in die Theosophie‹	XLVII
Inhalt und textuelle Entwicklung der <i>Theosophie</i>	LXV
Zur Werkgenese	CXVI
Zur Konstituierung von Text und Apparat	CXLVII
Texte	1
Theosophie	3
Anthroposophie (Ein Fragment)	153
Anhang	253
Abkürzungen	255
Stellenkommentar: <i>Theosophie</i>	257
Stellenkommentar: <i>Anthroposophie</i>	335
Literaturverzeichnis	361
Namensregister	387
Sachregister	391

# Vorwort

## Steiner und die theosophische Strömung

Von Egil Asprem<sup>1</sup>

Der vorliegende sechste Band von Christian Clements beeindruckender Reihe kritischer Ausgaben der Schriften Rudolf Steiners (SKA) bietet Einblicke in eine der umstrittensten Fragen der Steinerforschung: Inwieweit besteht ein Bruch zwischen Steiner dem Philosophen und Steiner dem Okkultisten? In welchem Maße beeinflusste und formte die Theosophie den steinerschen Versuch, seine eigene anthroposophische Denkrichtung auszubilden? Und wie ist die Mischung von Konzeptionen aus dem deutschen Idealismus, der Theosophie, den Werken Goethes und dem Kanon der christlichen Theologie zu deuten, die alle in Steiners Werk nachweisbar sind, selbst in seinen esoterischsten Texten?<sup>2</sup>

Umstritten sind diese drei Fragen besonders deshalb, weil bestimmte Interessengruppen daran interessiert sind, ein ›reines‹ Bild von Steiner zu zeichnen, das ihn als einen Prototypen erscheinen lässt: etwa als ›den Philosophen‹, ›den Okkultisten‹ oder ›den spirituellen Lehrer‹. Apologeten der Anthroposophie und ihre Skeptiker, Philosophen, Theologen und Historiker haben auf verschiedene Weise versucht, Steiner als einen der ›Guten‹ oder einen der ›Bösen‹ darzustellen – je nachdem, ob es in ihren jeweiligen Ansatz passte. Hinweise auf theosophische Denkstrukturen in Steiners späterem Werk sind von einigen Anthroposophen, die eines originellen und zugleich respektablen Denkers als Gründergestalt ihrer Bewegung bedürfen, als Bedrohung wahrgenommen worden. Diese Anthroposophen neigen daher dazu, die Kontinuitäten zu betonen, die zwischen Steiner und früheren philosophischen und religiösen Traditionen bestehen, während Skeptiker vor allem auf seine Verbindungen zu okkultistischen Traditionen hinweisen sowie auf seine gescheiterten Versuche, eine gesicherte akademische Anstellung zu finden. Diese polemisch aufgeladene Situation hat denjenigen

1 Die Übersetzung des Vorworts ins Deutsche wurde vom Herausgeber besorgt.

2 Diese Fragen wurden bereits in kritischen Reaktionen auf frühere Bände der SKA aufgeworfen. Für eine repräsentative Zusammenfassung dieser Punkte (sowie verschiedene Bewertungen derselben), vgl. die beiden umfangreichen Aufsätze, die jüngst in *Correspondences* veröffentlicht wurden: Staudenmaier (2015), 93–110 und Wood (2015), 111–126.

Forschern die Arbeit erschwert, deren Interesse an Steiner rein historisch ist und denen es darum geht, die geistige Welt einer bemerkenswert interessanten und einflussreichen historischen Figur nachzuzeichnen und zu verstehen.

Der einzige Weg zur Beantwortung dieser Fragen besteht darin, diese Übergangsphase Steiners im Detail zu untersuchen, d. h. die Zeit zwischen den Jahren 1901, in dem sich sein Engagement für die Theosophie vertiefte, und 1912, als er sich schließlich von der Theosophischen Gesellschaft und ihrer Präsidentin Annie Besant trennte und seine eigene Anthroposophische Gesellschaft gründete, wobei die meisten deutschen Theosophen sich ihm anschlossen. War Steiner in diese lange Dekade als freiberuflicher Schriftsteller, Dozent und ungebundener Gelehrter eingetreten, so stand er an ihrem Ende als vollgültiger »Geheimlehrer«, der eine bedeutende Organisation spiritueller suchender Menschen leitete und kontrollierte. Dies war sowohl in sozialer wie in professioneller Hinsicht ein markanter Übergang. Und auch im Hinblick auf die inhaltliche Ausrichtung der Texte, welche Steiner schrieb, auf die Orte, an denen er publizierte und auf das Publikum, an das er sich wandte, stellte diese Periode eine deutliche Veränderung dar.

Während Steiners Expedition in die esoterische Welt schon früher begonnen hatte, nämlich mit seinen Schriften über Mystik in den Jahren 1901 und 1902 (vgl. Band 5 dieser Edition), sind es die Texte des vorliegenden Bandes, welche den Schlüssel zu seiner okkulten Verwandlung beinhalten. Sie dokumentieren nicht nur eine, sondern zwei Wandlungen in Steiners Werdegang. Die *Theosophie* beinhaltet Steiners eigene Darstellung theosophischer Lehren und dokumentiert sein Verständnis des Okkultismus und der Theosophie um 1904. Das Fragment *Anthroposophie* von 1910 hingegen offenbart eine zweite Verwandlung, wenn auch eine graduelle, hin zu einer von der Theosophie unabhängigen Anthroposophie. Weil diese Werke im Kontext eines tiefen und intensiven Engagements mit den Ideen und dem Milieu der Theosophie entwickelt wurden, erlauben sie uns, Steiner in der Geschichte der abendländischen Esoterik zu verorten – insbesondere innerhalb der theosophischen Strömung – und die Originalität seiner Ideen sowie seine Anleihen bei und seine Überschneidungen bzw. Meinungsverschiedenheiten mit anderen Persönlichkeiten dieser Zeit zu bewerten. Meine Aufgabe als Historiker der Esoterik soll im Folgenden sein, diesen weiteren Kontext andeutungsweise abzustecken.

## Steiner in der Geschichte der (Post-)Theosophie

Aus der Perspektive einer Geschichte des Okkultismus ist der späte Steiner ein post-theosophischer Autor.<sup>3</sup> Als solcher gehört er zu einer internationalen Gruppe von Autoren, die stark von der Theosophie beeinflusst waren, besonders während der expansiven zweiten Generation dieser Strömung (von etwa 1891 bis in die 1930er Jahre),<sup>4</sup> sich zugleich aber von deren hauptsächlichen Institutionen abwandten und mittels ihrer Innovationskraft neue Synthesen von Ideen, Praktiken und Organisationen hervorbrachten.<sup>5</sup> Beispiele solcher Autoren sind Nicholas (1874–1947) und Helena Roerich (1879–1955) in Russland bzw. im Baltikum, eine Reihe von Schriftstellern in den Vereinigten Staaten, besonders Alice Bailey (1880–1949, die Begründerin der *Arcane School* und des *Lucis Trust*), Guy W. Ballard (1878–1939) und Edna Anne Wheeler (1886–1971, die Gründerin der *I AM Activity*) sowie Edgar Cayce (der »schlafende Prophet«, 1877–1945). Auch »perennialistische« und »traditionalistische« Autoren in West- und Zentraleuropa können aufgeführt werden, besonders René Guénon (1886–1951)<sup>6</sup> sowie der zurückhaltende »Messias« der zweiten Theosophen-Generation, Jiddu Krishnamurti (1895–1986), der später ein unabhängiger spiritueller Lehrer wurde und von Ojai in Kalifornien aus die entstehende New Age Bewegung der 1960er und 1970er Jahre beeinflusste. Trotz aller offensichtlichen Unterschiede schrieben all diese Autoren in einer Umgebung, in der die Theosophie der zweiten Generation etwas war, worauf man als Okkultist (oder als »spiritueller« Schriftsteller) reagieren musste, und zwar aus der Perspektive einer Bekanntheit (wenn nicht sogar Übereinstimmung) mit den Schlüsselwerken Blavatskys, Sinnetts, Besants, Leadbeaters und der übrigen Theosophen. Die Bezeichnung »post-theosophisch« ist somit eine historische Kategorie, die etwas über Chronologie und ideellen Einfluss aussagt, aber nicht notwendigerweise eine Identifikation von Seiten dieser Autoren selbst beinhaltet und auch kein bestimmtes Arrangement von Glaubensansichten bei den verschiedenen Personen impliziert.

Post-theosophische Autoren zeigen verschiedene Grade des Engagements mit der organisierten Theosophie – und erhebliche Unterschiede in ihrer Bereitschaft, einen theosophischen Einfluss einzugestehen. Steiner zum Beispiel, wie auch

3 Für Beispiele vgl. Katharina Brandt und Olav Hammer: *Rudolf Steiner and Theosophy*, in: Hammer (2013), 113–134.

4 Vgl. Wessinger (2013).

5 Für eine Übersicht über die post-theosophischen Autoren vgl. Hammer (2013).

6 Die von Guénon zum Ausdruck gebrachte Sicht auf die Theosophie war ausgesprochen negativ, obwohl sein eigenes System ohne Blavatsky nicht denkbar ist. Zu der verwickelten Beziehung zwischen Theosophie und Traditionalismus vgl. bes. Sedgwick (2004).

Bailey und die Roerichs waren alle direkt in die Institutionen der Theosophischen Gesellschaft Adyar involviert, während Edgar Cayce zu keiner Zeit mit einer theosophischen Organisation verbunden gewesen zu sein scheint. Cayce leugnete zudem, trotz des offensichtlich theosophischen Flairs seiner ›hellsichtigen Offenbarungen‹ über Atlantis, Reinkarnation, Karma und verwandte Themen, jemals irgendetwas aus einer bestehenden Quelle entnommen zu haben.<sup>7</sup> Für den Erforscher des Okkultismus beruht das Urteil darüber, wie ein bestimmter Autor seine Beziehung zur Theosophie gestaltet, vor allem darauf, wie diese historische Gestalt von einem Diskurs, in dem um Ansprüche auf Wissen, Authentizität und spirituelle Autorität gerungen wird, sich einerseits abgrenzt und sich zugleich in diesem positioniert.<sup>8</sup> Wenn ein Autor einen theosophischen Einfluss ablehnt oder andere sich als Theosophen verstehende Figuren als ›oberflächlich‹ oder gar als Vertreter einer modernen ›Gegen-Einweihung‹ angreift (wie im Fall von Guénon), so schließt ihn das nicht automatisch aus der Post-Theosophie aus. Vielmehr ist es ein deutliches Zeichen für den fortbestehenden Einfluss der Theosophie in diesem intellektuellen Umfeld. Es spielt auch keine Rolle, ob ein Autor aus weiteren Quellen schöpft oder innovative Elemente beisteuert. Tatsächlich ist diese Vermischung verschiedener Elemente,<sup>9</sup> im Verein mit einer oft bequemen ›Quellenvergessenheit‹,<sup>10</sup> zentral für die Dynamik doktrinellem Innovation innerhalb des Okkultismus. Dies war offensichtlich schon der Fall bei Blavatsky, die sich in umfassender Weise aus wissenschaftlichen, okkultistischen und philosophischen Quellen bediente (wobei sie den Text bisweilen wörtlich übernahm) und dann das Ergebnis als ›zeitlose Weisheit‹ oder als autoritatives Meisterwort präsentierte.<sup>11</sup>

Allgemein gilt, dass ein Klima von Innovation herrschte, das bestimmt war vom Inhalt bereits veröffentlichter theosophischer Texte, von situativer Relevanz und von individueller Kreativität. Im Okkultismus treten charakteristischerweise immer regionale Varianten gleichartiger Themen auf, und zwar als Ergebnis einer von Ort zu Ort unterschiedlichen Beschaffenheit des zirkulierenden Materials und unterschiedlicher, durch jeweilige politische und soziale Kontexte

7 Vgl. Schorey (2013), 142–145.

8 Vgl. hierzu bes. Hammer (2004), 27–46.

9 Aus soziologischer Perspektive ist dies ein Schlüssel, der für dasjenige charakteristisch ist, was Colin das »kultische Milieu« genannt hat, welches heute allgemein anerkannt wird als diejenige Art kultureller Basis, auf der moderne esoterische Ideen hervorgebracht und verbreitet werden. Vgl. Campbell (1972). Für eine neuere Bewertung dieser Theorie vgl. Partridge (2013), 113–133.

10 Vgl. Hammer (2004), 180–181.

11 Zu Blavatskys Quellen in *Isis Unveiled* und in *The Secret Doctrine* vgl. Rudbøg (2012).

bedingter Schwerpunktsetzungen.<sup>12</sup> So tendieren post-theosophische Autoren in Amerika dazu, sich stark auf die sogenannte ›New Thought‹ Bewegung mit deren beinahe solipsistischer Betonung eines ›Geist-schafft-Welt‹-Idealismus zu berufen,<sup>13</sup> während die ›Agni Yoga‹ Bewegung der Roerichs, die im Kontext des Imperialismus und der Revolution in Russland entstand, eine stärkere kulturgeographische Ausrichtung und eine Faszination mit zentralasiatischen Traditionen aufweist.<sup>14</sup> Steiner hingegen zeigt ein besonderes Interesse für ›teutonische‹ Mystik und für den Kanon der deutschen Philosophie, aber auch, während des ersten Weltkriegs, ein wachsendes Interesse an nationalen Themen.<sup>15</sup> ›Post-Theosophie‹ bezeichnet also ein breites Spektrum von Strömungen, von denen jede ihr lokales Ambiente und ihre besonderen Schwerpunkte aufweist. Wenn wir Steiner in diesem breiteren historischen Trend einer sich aufspaltenden und diversifizierenden theosophischen Strömung verorten, interessiert vor allem die Art, wie er theosophische Elemente veränderte und wie diese Innovationen sich in Steiners eigene intellektuelle und biographische Entwicklung einordnen lassen sowie in weitere soziale, kulturelle und politische Kontexte, innerhalb derer er schrieb. Dieses akademische Kerninteresse ist in der gegenwärtigen, von polemischen Streitigkeiten über Kontinuitäten oder Brüche zwischen Steiners ›philosophischer‹ und ›okkulten‹ Phase geprägten Debatte, aus den Augen verloren worden. Beide sind eindeutig vorhanden; aber die eigentliche Frage ist doch die, wie diese besondere Entwicklung die neuartigen okkultistischen Ideen zu erklären hilft, die in Steiners post-theosophischen Schriften zu finden sind.

## Post-theosophische Elemente: einige vergleichende Bemerkungen

Ein komparativer Ansatz kann daher hilfreich sein. Während alle post-theosophischen Autoren anscheinend ein Interesse an Themen wie Karma, Reinkarnation, Hellsichtigkeit und ›feinstofflichen Körpern‹ bzw. ›Wesensgliedern‹<sup>16</sup> hatten, lassen sich einige interessante Unterschiede in der Schwerpunktsetzung feststellen. Vielleicht die bemerkenswerteste davon ist, dass Autoren wie Bailey, die Roerichs, Ballard und Wheeler eine starke Betonung auf ›hochentwickelte

12 Für eine Darstellung dieses Punktes im globalen Maßstab vgl. Bogdan (2013); ferner Hanegraaff (2015).

13 Vgl. bes. Albanese (2007).

14 Vgl. Osterrieder (2011), 101–134.

15 Vgl. hierzu meine Sicht der Dinge in Asprem (2014), 501–513.

16 Bei englischsprachigen Okkultisten war die Bezeichnung ›subtle bodies‹ üblich. Rudolf Steiner bevorzugte den Ausdruck ›Wesensglieder‹.

Meister<sup>17</sup> als Quelle ›höheren‹ Wissens legten und ein großes eschatologisches Interesse an einem kommenden ›New Age‹ zeigten (besonders sichtbar bei Bailey, der Ahnmutter der New Age Bewegung, und zu einem Extrem geführt in der post-theosophischen ›Summit Lighthouse‹ Bewegung von Mark und Elizabeth Clare Prophet, die 1975 zur Geburt der apokalyptischen ›Church Universal and Triumphant‹ führte);<sup>17</sup> Steiner hingegen war an keiner dieser beiden Vorstellungen sonderlich interessiert. Stattdessen lag seine spezifische Innovation innerhalb der theosophischen Lehre, wie der Untertitel des vorliegenden Bandes zeigt, vor allem im Bereich seiner *Anthropologie* – d. h. seiner Vorstellungen über die menschlichen ›Wesensglieder‹ und die verborgenen Fähigkeiten, die in einer solchen ›okkulten Physiologie‹ impliziert waren. Verbunden mit diesem Schwerpunkt war ein anderer wichtiger Kontrast: Während die meisten post-theosophischen Autoren zu einer gewissen Abstraktheit tendierten und ausführlich über kosmologische Zyklen und metaphysische Systeme referierten, war der Großteil von Steiners theosophisch inspirierten Schriften auf eine esoterische *Epistemologie* ausgerichtet – d. h. auf die Frage, wie man »Erkenntnisse der höheren Welten« erlangen kann, und weniger darauf, wie diese ›höheren Welten‹ aussehen oder wie sie entstanden sein könnten.

Damit sollen natürlich keine absoluten Unterschiede benannt werden, denn auch bei Steiner finden sich ausführliche Passagen über abstrakte Lehrpunkte.<sup>18</sup> Aber wenn man den Aufbau von Steiners kurzer Einleitung in die *Theosophie* betrachtet, fällt eine Schwerpunktsetzung auf esoterischer Anthropologie und Epistemologie ebenso deutlich auf wie der relative Mangel an Interesse für großangelegte kosmologische Theorie. Das Buch beginnt in der Einleitung mit einem ausgeprägt erkenntnistheoretischen Ton, dringt dann im ersten Kapitel in den Aufbau des menschlichen Wesens ein, fährt fort mit den Zyklen von Geburt, Leben, Tod und Reinkarnation, diskutiert dann die kosmologische Unterscheidung unterschiedlicher ›Welten‹ ausschließlich im Zusammenhang mit der Entwicklung von Leib, Seele und Geist (bleibt also immer in der ›Anthropologie‹ verwurzelt statt in der ›Kosmologie‹ im eigentlichen Sinn) und endet mit einem Kapitel über den ›Pfad der Erkenntnis‹. So weist die *Theosophie* auf Steiners vielleicht einflussreichsten Lehrtext hin, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, der sich in Band 7 der SKA findet, und weniger auf die

<sup>17</sup> Vgl. etwa Abravanel (2013).

<sup>18</sup> Vgl. beispielsweise die ausführlichen Kosmogonien, Anthropogenien und esoterischen Geschichtsmodelle in anderen Werken Steiners aus dieser Periode, etwa *Aus der Akasha-Chronik* und *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, welche als Gegenwurf zu Blavatskys *The Secret Doctrine* konzipiert wurden und in Band 8 dieser kritischen Ausgabe veröffentlicht sind.



besonderen Aussagen über das Leben während der von Steiner als ›atlantisch‹ bezeichneten Zeit oder auf die kosmogonisch-anthropogenen Prozesse, die Steiner in Werken wie *Aus der Akasha-Chronik* und *Die Geheimwissenschaft im Umriss* dargestellt hat.

Anknüpfend an diese Bemerkungen wäre zu fragen, wie Steiners Gedanken über diese anthropologischen und epistemologischen Fragen sich zu allgemeinen Entwicklungen in der Geschichte des Okkultismus verhalten. Während Clement zu diesem Thema in seiner substantiellen und ausführlichen Einleitung manches zu sagen hat, soll hier dennoch die Gelegenheit ergriffen werden, einige Gedanken über Steiners Rolle in der historischen Entwicklung theosophischer Vorstellungen über die Gliederung des Menschenwesens und die Erlangung ›höherer Erkenntnis‹ zu entwickeln.

### Wesensglieder und Erkenntnis höherer Welten: zwei Beiträge zur Geschichte der modernen Esoterik

Die Theosophie hat einen großen Einfluss auf die anthropologischen und epistemologischen Vorstellungen ›alternativer‹ spiritueller Bewegungen bis heute gehabt. Zentral innerhalb dieser gemeinschaftlichen Annahmen sind die Vorstellungen über feinstoffliche ›Leiber‹ bzw. ›Wesensglieder‹ und über die Fähigkeit des ›Hellsehens‹. Beide haben durch Theosophen der zweiten Generation signifikante Umarbeitungen und Vereinheitlichungen erfahren, insbesondere durch Besant und Leadbeater. Auch Steiner hat in diesen zwei Schlüsselbereichen einige originelle Neuerungen beige-steuert, die über die eigentliche anthroposophische Bewegung hinaus dauernden Einfluss hatten.

Theosophische Lehren über feinstoffliche Leiber bzw. Wesensglieder bildeten sich während der ersten drei Jahrzehnte der Bewegung aus.<sup>19</sup> Angefangen mit Blavatskys *Isis Unveiled* (1877), wurzelten sie ursprünglich in neuplatonischen Modellen, die mit einer dreigliedrigen Anthropologie operierten: Der physische Leib enthielt einen vermittelnden ›siderischen‹, ›astralen‹ oder ›ätherischen‹ Leib (in diesem Kontext allesamt synonym), welche die göttliche Seele oder den *augoeides* umhüllen sollten. Variationen dieses Themas, wie sie sich bei spätantiken Autoren wie Proklus, Iamblichus und Porphyrius finden, lieferten den grundlegenden Rahmen der frühen theosophischen Konzeptionen. Allerdings erhöhte sich die Anzahl der Leiber, indem die theosophischen Autoren begannen, auch indische Quellen zu erforschen. Das erste klare Beispiel dieser Art findet

<sup>19</sup> Vgl. Asprenm (2011), 129–165.

sich in einem Artikel in *The Theosophist* von 1881, in dem A. O. Hume (1821–1912) Wissensinhalte offenbarte, die angeblich von »Meister« Koot Hoomi stammten und mit einem System von sieben feinstofflichen Leibern operierten.<sup>20</sup> Dieses Muster wurde von Alfred Sinnett (1840–1921) in seinem einflussreichen Buch *Esoteric Buddhism* erweitert. In der von Sinnett popularisierten Version besteht der physische Leib aus zwei Teilen, dem *rupa* oder materiellen Leib und dem *prana* oder *jiva*-Leib, welcher die vitalen Kräfte der Lebewesen vermittelt. Zu diesen kommt eine Reihe noch feinerer Leiber: der Astralleib (*linga sharira*) sowie die Prinzipien von *kama*, *manas* und *buddhi*, gekrönt von *atma*, dem reinen Geistleib.<sup>21</sup> Diese Ordnung wurde dann in Blavatskys *Secret Doctrine* von 1888 kanonisiert.

Durch Annie Besant kam es jedoch bald nach Blavatskys Tod zu einer begrifflichen wie terminologischen Neuausrichtung. In einer Aufsatzserie mit dem Titel *Man and His Bodies*, der zuerst in der Zeitschrift *Luzifer* im Februar 1896 und später in diesem Jahr als Buch erschien, machte Besant es sich zum Ziel, die Sprache zur Beschreibung der sieben feinen Leiber zu vereinfachen und zu glätten. Außerdem betonte sie denjenigen Aspekt, den sie damals für eine klare Verbindung mit der wissenschaftlichen Avantgarde der Zeit hielt: die Ätherphysik. Während sie die Sanskrit-Bezeichnungen für die »höheren« Wesensglieder beibehielt, bemühte sich Besant darum, für die niederen englische Bezeichnungen zu finden, um »für den Anfänger aus unserer Literatur den Stolperstein der Sanskrit-Terminologie zu entfernen«. <sup>22</sup> Dies bezog sich insbesondere auf denjenigen »Leib« mit der offenbar größten Relevanz für den Neuling: den *sthûla sharîra*, der von jetzt an »ätherisches Doppel« hieß. Diese Änderung ist deshalb von Bedeutung, weil sie es Besant erlaubte, Beziehungen zur Physik des Äthers und des Elektromagnetismus herzustellen, welche damals mit vergleichbaren Konzepten operierte und die Existenz eines physisch nicht nachweisbaren »ätherischen« Gegenstücks konkreter physikalischer Objekte annahm, welches der Träger elektromagnetischer Prozesse sein sollte.<sup>23</sup> Zugleich knüpften auf diese Weise die theosophischen Lehren auch an die damals hervortretenden Theorien der »psychischen Forschung« an,<sup>24</sup> welche zusätzliche Möglichkeiten

20 Für eine Analyse vgl. Hall (2007), 5–38.

21 Vgl. Sinnett: *Esoteric Buddhism*. Boston u. New York 1893, 60–75.

22 Besant: *Man and His Bodies*. London 1896, 390.

23 Asprem (2011), 136–142 sowie 145–148. Für einen Überblick über die Bedeutung der Äther-Vorstellung in der damaligen Physik vgl. Hunt (1992).

24 In der englischsprachigen Literatur ist für diese Strömung die Bezeichnung »psychic research« üblich. Vgl. Asprem (2014), 208–25.

wissenschaftlicher Bestätigung boten – was als solches ein zentrales Interesse unter Theosophen der zweiten Generation war.<sup>25</sup>

Wie Clement in seiner Einleitung zeigt,<sup>26</sup> basierten Steiners Anschauungen über die Wesensglieder auf dieser sich verändernden theosophischen Strömung und trugen zugleich zu ihr bei. Der Einfluss von Besants »scientistischem« Schema von 1896 ist in der *Theosophie* nachweisbar, wenn etwa Steiner ihre Rede vom »Ätherleib« als Bezeichnung für den »vitalen Leib« (der zuvor in der Sanskrit-Terminologie als *prana* bekannt war) übernahm und ihn vom »Astralleib« unterschied. Aber auch hier lassen sich bemerkenswerte Unterschiede aufweisen. Obwohl Steiner sich auf die bei Theosophen verbreitete siebengliedrige Aufteilung des Menschen bezieht, bevorzugt er doch die ältere (neuplatonische) Dreigliederung des Menschen, die er als »Leib«, »Seele« und »Geist« fasst. Die Siebenheit ist diesem grundlegenderen Schema untergeordnet und dient nur dazu, feinere Unterscheidungen innerhalb der Kategorien des Leiblichen oder des Seelischen zu machen. Letztendlich kommt Steiner in seiner *Anthroposophie* zu einer viergliedrigen Aufteilung, deren Niederschlag sich auch, worauf Clement hinweist, in der *Theosophie* von 1910 zeigt. Diese Festlegung der Wesensglieder auf vier – ein physisches, ein ätherisches (verbunden mit der Lebenskraft), ein astrales (verbunden mit Gefühl, Empfindung und Vorstellung) und ein höheres, geistiges »Ich« (verbunden mit abstraktem Denken, vernünftigen Urteilen und Selbstbewusstsein) – kann somit als einer der Beiträge Steiners zum post-theosophischen Okkultismus gelten. Diese Unterteilung lässt sich mit intuitiven (und weitgehend aristotelischen) ontologischen Kategorien wie »mineralisch«, »pflanzlich«, »tierisch«, »menschlich« besser vermitteln als mit der platonischen Dreiheit und der theosophischen Siebenheit und ist von zentraler Bedeutung für ein breites Spektrum anthroposophischer Praxisanwendungen – etwa für das der Waldorfpädagogik zugrundeliegende Entwicklungsmodell (welches auf der Vorstellung der vier Wesensglieder im heranwachsenden Kind beruht), für die Grundlagen der Eurhythmie (in welcher physischer Leib und Ätherleib »synchronisiert« werden sollen) oder sogar für die biodynamische Landwirtschaft. Steiners entsprechende Darstellungen sind somit exemplarisch für die Übertragung theosophischer Vorstellungen über Wesensglieder auf praktische Lebensbereiche.

Der Vergleich zwischen den Texten Steiners und Besants über die Wesensglieder enthüllt auch einen grundlegenden epistemologischen Unterschied zwischen beiden. Wenn Steiner über den Ätherleib spricht, der charakteristisch für Lebewe-

25 Vgl. Aspren (2013), 405–428.

26 Vgl. unten, LXVI ff.

sen ist (also etwa die Pflanze vom Kristall unterscheidet), weist er darauf hin, dass dieser nichts zu tun habe mit dem »hypothetischen Äther« der Physiker. Diese Aussage steht in deutlichem Kontrast zu Besants Versuch, die beiden Konzeptionen gleichzusetzen. Sie illustriert einen markanten Unterschied in der Art und Weise, wie Steiner und Besant zur Wissenschaft standen und vor allem wie sie das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und »Geisteswissenschaft« sahen. Besant repräsentierte eine Haltung des »erweiterten Naturalismus«, der charakteristisch für den Okkultismus (und die psychische Forschung) im englischsprachigen Raum dieser Zeit ist und der eine grundsätzliche Einheit der Wissenschaft und eine Kontinuität der Natur postulierte.<sup>27</sup> Praktisch bedeutete dies, dass es keine Trennung zwischen Physischem, Psychischem und Geistigem geben sollte und dass in all diesen Bereichen prinzipiell dieselben Erkenntnismethoden anwendbar sind. Steiners Perspektive hingegen entsprach dem erkenntnistheoretischen Kritizismus des nachkantischen deutschen Idealismus, der damals in der akademischen Wissenschaft (und im Okkultismus) des englischsprachigen Raums zumeist nicht besonders gut verstanden oder geradezu abgelehnt wurde.<sup>28</sup> So schreibt Steiner, in gewisser Weise an Swedenborg<sup>29</sup> gemahnend, dass der Mensch zugleich in drei verschiedenen Welten lebe – einer physischen, einer psychischen (seelischen) und einer geistigen –, deren Erkenntnis jeweils einer eigenen Methode und sogar eigener »Organe« der Wahrnehmung bedürfe. Dies zeigt sich etwa darin, dass Steiner im allerersten Satz der *Theosophie* Fichte zitiert, dessen Autorität die Notwendigkeit der Entwicklung eines »neuen inneren Wahrnehmungsorgans« verbürgt, dessen man bedürfe, um eine ganz neue Welt wahrzunehmen.

## Ergebnisse

Vergleicht man die in diesem Band versammelten Texte einerseits mit den theosophischen Schriften, auf die Steiner sich bezog, und andererseits mit den Aussagen anderer post-theosophischer Autoren, gewinnt man einen besseren Eindruck von der Rolle, die Steiner in der Geschichte des modernen Okkultismus spielte. Es ist zum einen die Rolle eines Popularisierers, der ein übermäßig kompliziertes und verkopftes System adaptiert, simplifiziert und in ein praktisch anwendbares und fassliches verwandelt, es in eine verständliche

<sup>27</sup> Zu dieser Konzeption vgl. Asprem (2014), 79–80, 299–304 sowie 431–437.

<sup>28</sup> Zu dieser Tradition vgl. bes. Beiser (2008).

<sup>29</sup> Vgl. Hanegraaff (2007).

Sprache übersetzt und in einem breiten Spektrum praktischer Umsetzungen zur Anwendung bringt, welche im Rahmen der internationalen anthroposophischen Bewegung weite Verbreitung gefunden haben. Aber es ist zugleich die Rolle des Philosophen, der das okkulte Material in einen spezifischen intellektuellen Kontext integriert. Steiner und die britischen Okkultisten beziehen sich nicht zufällig auf unterschiedliche Autoritäten; indem Darwin, Huxley, Tyndall und Spencer durch Denker wie Goethe, Fichte, Schopenhauer und Schiller ersetzt werden, geschieht zugleich etwas mit dem Inhalt. Steiners Anthroposophie ist somit ein Umbau des theosophischen Okkultismus aus der Perspektive der Philosophie des deutschen Idealismus, so wie seine theosophischen Quellen die Signatur des wissenschaftlichen Naturalismus der viktorianischen Ära aufweisen.<sup>30</sup> Steiners theosophisches Werk stellt somit für eine Forschung, die sich um ein Verständnis der regionalen Variationen und Adaptionen des modernen Okkultismus interessiert, einen wichtigen Vergleichsgegenstand dar.

<sup>30</sup> Für eine detailliertere Version dieses Arguments vgl. meinen Vergleich Steiners mit dem britischen Okkultisten Aleister Crowley in Asprem (2014), 481–533.

## Einleitung

[...] diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist, wenn auch eine ihrer selbst nicht mächtige, in den andern dagegen nichts als Unnatur und eitel Kunst. Aber so wenig Natur der recht verstandenen Kunst, so wenig ist die Fülle und Tiefe des Lebens recht verstandener Wissenschaft unerreichbar.<sup>1</sup>

(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling)

### Theosophie als »spirituelle Anthropologie«

Einer der spannendsten und in der Forschung umstrittensten Momente in der Biographie Rudolf Steiners ist die um 1900 vollzogene Wende des bis dahin vor allem als Goethe-Philologe, Nietzsche-Verehrer und Freidenker hervorgetretenen Publizisten zu jenem Mystiker, Theosophen und Begründer der Anthroposophie, als der Steiner dann im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts hervortrat und als der er bis heute überwiegend bekannt ist. Dieser Schritt in die Esoterik wurde äußerlich markiert durch seinen Beitritt zur Theosophical Society und seine 1902 erfolgte Ernennung zum Generalsekretär von deren deutscher Sektion. In dieser Funktion repräsentierte der bis dahin als unabhängiger und kritischer Schriftsteller geltende Steiner ein gutes Jahrzehnt lang die von Helena Petrowna Blavatsky<sup>2</sup> ins Leben gerufene und in Europa vor allem von Annie Besant<sup>3</sup> vertretene anglo-indische Theosophie vor der deutschen und der internationalen Öffentlichkeit.

Dann aber, zur Jahreswende 1912/13, gründete Steiner die Anthroposophische Gesellschaft und ging institutionell seine eigenen Wege, wobei ihm der größte Teil der deutschen Theosophen Gefolgschaft leistete.<sup>4</sup> Infolge dieses Schismas wurde die weltweit bis heute mitgliederstarke Theosophical Society in Deutsch-

1 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Einleitung in das Fragment *Die Weltalter*, in: *Sämtliche Werke*, I. Abt., 8. Bd. Stuttgart und Augsburg 1861, 204.

2 1831–1891, Begründerin der modernen bzw. anglo-indischen Theosophie. Hauptwerke: *Isis Unveiled* (1877) und *The Secret Doctrine* (1888).

3 1847–1933, Frauenrechtlerin, später Schülerin Blavatskys und Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft von 1907 bis zu ihrem Tod.

4 Äußerer Anlass dieser Trennung war die Erklärung Annie Besants und Charles Leadbeaters, dass deren Zögling, der Hinduknabe Jiddu Krishnamurti, als Reinkarnation des Maitreya-Buddha

land in eine kulturelle Randstellung gedrängt, aus der sie sich seither nicht befreit hat; die Anthroposophie hingegen stieg zur bedeutendsten esoterischen Bewegung in den deutschsprachigen Ländern, aber auch in den Niederlanden und in Skandinavien auf, mit Exklaven in praktisch allen Teilen der Welt.

Die Hinwendung des Philosophen Steiner zur Theosophie und die anschließende Ausbildung seiner Anthroposophie sind somit als kulturgeschichtlich bedeutsame Entwicklungen zu betrachten, deren genauere Erforschung, sowohl in systematischer wie in historischer Hinsicht, derzeit überwiegend noch aussteht.<sup>5</sup> Der vorliegende Band möchte zu solcher Forschung anregen und beitragen, indem er die beiden anthropologischen Grundschriften, in denen die oben angedeuteten Entwicklungsschritte Steiners paradigmatisch zum Ausdruck gekommen sind – die *Theosophie* von 1904 und das zu Lebzeiten unpublizierte Fragment *Anthroposophie* von 1910 – zum ersten Mal in einer gemeinsamen Ausgabe und in textkritischer Edition vorlegt. Der Herausgeber hofft, damit der Forschung ein hilfreiches philologisches Instrument an die Hand zu geben, sowohl für das Verständnis der Genese des steinerschen Denkens und seiner ›spirituellen Menschenkunde‹ als auch für die Erforschung der allgemeinen Esoterikgeschichte und besonders der Theosophie-Rezeption im wilhelminischen Deutschland.

### Anthroposophie und Anthropologie

Zu Beginn dieser Einleitung sollte ein Wort über die für diesen Band gewählte Charakterisierung als Steiners ›Schriften zur Anthropologie‹ gesagt werden. Diese Bezeichnung liegt zum einen auf der Hand, da es in beiden der hier versammelten Texte in zentraler Weise um ein spirituelles Verständnis des Menschen geht. ›Anthropologie‹ bedeutet im allgemeinen Sprachgebrauch genau dies: eine ›Lehre vom Menschen‹ oder ›Menschenkunde‹. Problematisch wird diese Wortwahl dadurch, dass Rudolf Steiner in seinem *Anthroposophie-*

sowie als Wiedergeburt Jesu Christi und somit als kommender ›Weltenlehrer‹ anzusehen sei, sowie die mit dieser Erklärung verbundene Gründung des sogenannten Sternordens (›Order of the Star of the East‹). Vgl. AiD, 147 ff. Innerlich und weltanschaulich hatte sich die Trennung schon länger angebahnt (ebd. 151 ff.).

<sup>5</sup> Helmut Zander hat in AiD (545–780) eine erste Bestandsaufnahme dieser Vorgänge unternommen, welche die historische Außenseite der Geschehnisse minutiös nachzeichnet. Zanders immer wieder eingestreute Spekulationen über Steiners persönliche Motive und eine oft kursorische Lektüre seiner Texte (vgl. unten, XLV f.) schmälern allerdings den Wert seiner historischen Spurensuche.

Fragment von 1910 und auch an anderen Stellen (etwa in den *Seelenrätselfn* von 1917) den Begriff ›Anthropologie‹ in einem engeren Sinne verwendet hat, und zwar als Ausdruck für eine auf rein sinnlicher Beobachtung beruhende und streng naturwissenschaftlich geprägte Betrachtungsweise des Menschen. Einer so verstandenen ›Anthropologie‹ hat er seine ›Anthroposophie‹ als eine auf – wie er es nannte – ›geisteswissenschaftlichen‹ und somit ausdrücklich nicht naturwissenschaftlichen Methoden beruhende ›spirituelle‹ Menschenkunde entgegengestellt (vgl. AN, 8 ff.).

Aufgrund dieses Sachverhalts wird mancher Kenner des steinerschen Werkes vielleicht den Einwand machen, die Verwendung des Titels ›Schriften zur Anthropologie‹ für die in diesem Band vorgelegten Texte laufe den Intentionen Rudolf Steiners zuwider, ja verfälsche geradezu deren Charakter. Dem sei entgegengehalten, dass die steinersche Wortwahl einem ungehinderten Dialog zwischen binnenantroposophischer und akademischer Steinerforschung verschiedene Hindernisse in den Weg stellt. Das nicht geringste besteht darin, dass sie es unmöglich macht, terminologisch sauber der von ihm ins Auge gefassten naturwissenschaftlichen Anthropologie den Begriff einer anthroposophischen, spirituellen oder eben ›geisteswissenschaftlichen‹ Anthropologie zur Seite zu stellen und so zu einem Vergleich und fruchtbaren Austausch der beiden anthropologischen Ansätze zu kommen. Es erscheint daher sinnvoll, am gebräuchlichen Wortgebrauch festzuhalten und von einer ›anthroposophischen Anthropologie‹ bzw. von der ›Menschenkunde‹ Rudolf Steiners zu sprechen.

Ein weiteres terminologisches Problem ist Steiners Bezeichnung seines theosophischen und anthroposophischen Denkens als Ausdruck einer ›Geisteswissenschaft‹. Obwohl prinzipiell dieser Begriff treffend zum Ausdruck bringt, was Steiner in allen Phasen seiner intellektuellen Entwicklung im Blick gehabt hat, nämlich die Grundlagen einer Wissenschaft der Selbsterkenntnis des Geistes im Menschen zu legen, weicht er auch mit dieser Sprachregelung von dem ab, was im allgemeinen akademischen Diskurs, in Anknüpfung an Wilhelm Dilthey, unter ›Geisteswissenschaft‹ bzw. ›den Geisteswissenschaften‹ verstanden wird. Um also sowohl Steiners Konzeption als solche benennen und historisch würdigen zu können, zugleich aber der allgemeinen Konvention gerecht zu werden, wäre es wohl das Beste, immer dann, wenn von Steiners Gebrauch des Wortes die Rede ist, eine entsprechende Qualifizierung hinzuzufügen und etwa von ›anthroposophischer Geisteswissenschaft‹ oder von ›Geisteswissenschaft im Sinne Steiners‹ zu sprechen. So jedenfalls soll es in diesem Band gehandhabt werden.



## Charakter der steinerschen Esoterik

Doch kommen wir zum Charakter der steinerschen Esoterik als solcher. Eine Hauptkontroverse innerhalb der Steiner-Rezeption dreht sich um die Frage, ob Steiners Hinwendung zur Theosophie und die sich anschließende Ausbildung der Anthroposophie als Brüche in seiner intellektuellen und spirituellen Entwicklung anzusehen sind, oder ob man die verschiedenen Phasen seiner Wirksamkeit als eine nachvollziehbare oder sogar konsequente Entwicklung verstehen kann. Weder den Anthroposophen noch der akademischen Forschung ist es bisher gelungen, völlig plausibel zu machen, warum dieser kritische Denker, der sich bis zur Jahrhundertwende vor allem in der geistigen Nachbarschaft Fichtes, Goethe und dann Nietzsches gesehen hatte, sich plötzlich einer in weiten Teilen der Gesellschaft als unwissenschaftlich und quasireligiös geltenden Geistesströmung wie der anglo-indischen Theosophie zuwandte<sup>6</sup> und von dieser bewusst in Kauf genommenen Außenseiterposition aus sein weiteres Lebenswerk konzipierte und verwirklichte.

Eine in anthroposophischen Kreisen oft zu findende Erklärung lautet, Steiner sei schon von frühester Jugend an ›Hellseher‹ gewesen und bis zur Jahrhundertwende nur unter der Maske des Philosophen, später dann unter der Maske des Theosophen aufgetreten, bis er dann als Anthroposoph als der ›große Eingeweihte‹ auftreten konnte, der er schon von Jugend auf gewesen sei. Auf Seiten der akademischen Forschung hingegen findet sich häufig die gegenläufige Ansicht, zuletzt vehement vertreten durch den Historiker Helmut Zander, Steiner habe eine »theosophische Konversion«<sup>7</sup> durchgemacht und sich aus Gründen, über die man nur spekulieren könne, von einer durch Monismus, Metaphysikkritik und Individualismus geprägten Freiheitsphilosophie zu einer dualistisch, metaphysisch und autoritär geprägten Esoterik bekehrt.<sup>8</sup>

Die *Theosophie* von 1904 ist eines der faszinierendsten Dokumente dieser Phase von Steiners Entwicklung und somit ein Schlüsseltext für die Beantwortung der Frage, wie sein Lebenswerk insgesamt einzuordnen und zu bewerten ist. Einerseits tauchte Steiner hier tief in die Bilder- und Begriffswelt der Theosophie ein und eignete sich deren Ausdrucksformen als ein für ihn neuartiges

6 Helmut Zanders zugespitztes Wort vom »okkulten Sumpf« (AiD, 545) trifft sicher die Wahrnehmung zumindest von Teilen des gebildeten Publikums damals und heute.

7 Vgl. AiD, 1022, 1467 u. 1706.

8 Neben diesen Positionen finden sich natürlich weitere Interpretationsmodelle, von denen einige noch besprochen werden sollen. Von einer dritten Deutungsart, welche Steiners Verhalten als eine »Rhetorik der Abgrenzung« deutet (Olav Hammer), soll weiter unten gesprochen werden.

Medium der Ideenvermittlung an; wohl wissend, dass er damit sein Ansehen in der akademischen Welt unwiderruflich kompromittierte.<sup>9</sup> Statt wie bisher in der philosophischen Terminologie des Idealismus und des Neukantianismus über das Wesen des Erkennens, die Freiheit des Willens oder die innere Verwandtschaft von Kunst und Wissenschaft nachzudenken, beschrieb er nun, scheinbar unbekümmert um erkenntniskritische Bedenken, ›höhere Welten‹, den ›Astralleib‹ und die ›Aura‹ des Menschen, und legte detailliert dar, wie der Mensch sich in verschiedenen Wiedergeburten reinkarniert, wie er dem karmischen Schicksalsgesetz unterliegt und wie sich sein ›vorgeburtliches‹ sowie sein ›nachtodliches‹ Dasein gestaltet.

Steiner übernahm aber nicht einfach die Anschauungen der anglo-indischen Theosophie über das Wesen und die Evolution von Mensch und Kosmos, sondern suchte diese in das Licht derjenigen ontologischen, epistemologischen und anthropologischen Vorstellungen zu rücken, welche er selbst vor der Jahrhundertwende vertreten hatte. Die im Anfangskapitel der *Theosophie* von Steiner zitierten und in Thematik und Ton des Buches einführenden Autoritäten sind charakteristischerweise nicht Blavatsky oder Besant, sondern Fichte, Goethe und Lotze. Im Vorwort bringt Steiner unzweideutig zum Ausdruck, dass er, bei aller inhaltlichen und stilistischen Neuausrichtung, im Wesentlichen weiterhin in dieselbe Richtung zu gehen meinte wie zuvor:

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.<sup>10</sup>

Über die so angestrebte Synthese von Philosophie und Theosophie hinaus suchte Steiner zudem den Anschluss seines Denkens an die Vorgehensweisen und Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften. Die exakten und empirisch vorgehenden Methoden der modernen Physik, die er als Student an der Technischen Hochschule in Wien studiert hatte, aber auch die Entwicklungslehre Ernst Haeckels galten ihm als vorbildlicher und zukunftssträchtiger Ausdruck einer Wissenschaftlichkeit, an deren methodischer Strenge und kritischer Überprüfbarkeit sich sowohl der Philosoph wie der Esoteriker zu messen haben. In der Vorrede zur Neuauflage von 1908 zeigt er sich überzeugt,

<sup>9</sup> Vgl. GA 51, 111.

<sup>10</sup> TH, XIII; GA 9, 12.

daß man allen Anforderungen der Naturwissenschaft gerecht werden kann und gerade deswegen die Art der hier von der übersinnlichen Welt gegebenen Darstellung in sich gegründet finden kann. Ja, gerade echte naturwissenschaftliche Vorstellungsart sollte sich heimisch in dieser Darstellung fühlen.<sup>11</sup>

In der Tat unterscheiden sich Steiners methodischer Zugang, seine sprachliche und systematische Darstellungsweise, seine phänomenologische Ableitung der Inhalte sowie seine epistemologische Absicherung des Argumentationsganges in vieler Hinsicht grundlegend von denen seiner theosophischen Vorbilder. Eine vergleichbare methodenkritische Reflexion auf das eigene theosophische Sprechen findet sich nicht in dieser Form bei H. P. Blavatsky, Alfred Sennett, Annie Besant oder Charles Leadbeater. In ähnlicher Weise, wie Steiner sich schon als Student die fichtesche *Wissenschaftslehre* vorgenommen und sie »Seite für Seite umgeschrieben« hatte, um sie seinen eigenen Vorstellungen anzuverwandeln,<sup>12</sup> kann auch seine Schrift von 1904 so verstanden werden, dass er sich die anglo-indische Theosophie vornahm, insbesondere die Hauptschrift Besants, *The Ancient Wisdom*, und diese gewissermaßen »Seite für Seite« gemäß den epistemologischen und anthropologischen Vorstellungen seiner vorthosophischen Phase umschrieb.<sup>13</sup>

Auch Ziel und Anspruch des steinerschen Buches waren weitgehend andere als diejenigen der theosophischen Autoren vor ihm. Die ersten Schriften der Bewegung betonten ausdrücklich, dass es in ihnen darum ging, eine »uralte Weisheit« wiederherzustellen, die einstmals Besitz der Menschheit gewesen, die dann aber, im Verlauf der Ausbildung eines abstrakt-gegenständlichen Bewusstseins, verlorengegangen sei – und ferner, dass dieses Wissen heutzutage einzig und allein aus den Händen erleuchteter eingeweihter »Meister« empfangen werden könne. Erst in der zweiten Generation, bei Leadbeater und Besant und in späteren Texten Blavatskys, entwickelte sich nach und nach die Vorstellung, jeder Mensch könne mittels einer besonderen Schulung Fähigkeiten entwickeln, die zu solch »höherer« Erkenntnis führen. Aber auch diese Schulung sollte gemäß den frühen theosophischen Darstellungen im Grunde nur dazu führen, den Schüler für die Belehrung durch die »Meister« vorzubereiten, nicht aber dazu, ihn zu einem eigenständigen autonomen Erkennen anzuleiten. Erst bei Steiner bildete sich nach und nach die Vorstellung einer systematischen Erkenntnisschulung aus, durch welche der Mensch völlig oder zumindest weitgehend unabhängig von

<sup>11</sup> TH, XV; GA 9, 15.

<sup>12</sup> Dieses Manuskript Steiners findet sich in BRSG 30, 26–34.

<sup>13</sup> Der Stellenkommentar im Anhang dieses Bandes dokumentiert diesen Prozess ausführlich durch einen Textvergleich mit Besants *Ancient Wisdom*.

Meisterautorität zu einem eigenständigen Erkennen der ›verborgenen Weisheit‹ kommen sollte.<sup>14</sup> Steiner wandelte innerhalb des Theorierahmens der Theosophie deren relativ unbestimmten Begriff vom ›höheren Wissen‹ sukzessive um in einen anthroposophischen Erkenntnisbegriff, der in eine differenzierte Theorie verschiedener Stufen des übersinnlichen Bewusstseins auslief (vgl. dazu *Die Stufen der höheren Erkenntnis* in SKA 7).

Indem Steiners Vorstellungen über die Quelle und die Natur des ›höheren‹ bzw. ›übersinnlichen‹ Erkennens sich nicht von spiritistischen, mesmeristischen und mediumistischen Traditionen herleiteten, sondern sich auf Goethe, Schiller und den deutschen Idealismus beriefen, konnte es für ihn in der Erkenntnisschulung nicht darum gehen, ein unwahrnehmbares ›Jenseits‹ im Sinne vorkritischer Metaphysik oder ein transzendentes ›göttliches‹ Wesen im Sinne volksreligiöser Traditionen erkennen zu wollen. Dass das menschliche Bewusstsein sich nicht selbst »überspringen«<sup>15</sup> und in eine von den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten dieses Bewusstseins unabhängige Transzendenz eintauchen kann, darin war Steiner schon in seiner Dissertation von 1892 mit Kant, Fichte und der neukantianischen Schule einig (vgl. Einleitung zu SKA 2). Wohl aber postulierte er, an Fichte anknüpfend und damit über Kant hinausgehend, dass es andere, ›höhere‹ Formen des Bewusstseins bzw. des Erkennens gebe als das an sinnliche Wahrnehmungen gebundene ›gewöhnliche‹ Vorstellen. Diese, in jedem Menschen schlummernden ›höheren‹ Erkenntnisfähigkeiten, ihr Wesen, ihre Inhalte und die Bedingungen ihrer Verwirklichung, sind das zentrale Thema der steinerschen *Theosophie* – so wie die Idee der Wiedergewinnung einer verlorengegangenen ›uralten Weisheit‹ die Leitidee der blavatskyschen und besantschen Theosophie war. Dabei konstituiert die steinersche Konzeption der ›höheren Erkenntnis‹ eine Weiterentwicklung von epistemologischen und anthropologischen Vorstellungen, die Steiner bereits in seinem philosophischen Frühwerk entwickelt hatte.

### Philosophische Grundlegung der steinerschen Theosophie

Ein Weg,<sup>16</sup> Steiners Konzeption der ›theosophischen‹ bzw. ›höheren Erkenntnis‹ in der hier gebotenen Kürze zu charakterisieren, könnte darin bestehen, sein

<sup>14</sup> Vgl. dazu Einleitung zu SKA 7, LXXIV ff.

<sup>15</sup> Vgl. Einleitung zu SKA 2.

<sup>16</sup> Im Folgenden wird der erkenntnistheoretische Ansatz Steiners in der Form rekonstruiert, in der er sich, in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte, in seinen philosophischen Schriften der neunziger Jahre ausgeprägt hatte (vgl. SKA 2). Dabei wird ausgeblendet, dass er das

An den Vortragszyklus ›Anthroposophie‹ schlossen sich in den beiden folgenden Jahren weitere Zyklen an mit den Titeln *Psychosophie* und *Pneumatosophie*. In ersterem formulierte Steiner, indem er sich an Vorstellungen Franz Brentanos anlehnte, eine anthroposophische Seelenlehre, deren vielleicht hervorstehendes Moment darin besteht, dass das Denken bzw. das Urteilen nicht länger als seelische Tätigkeit verstanden wird. So sind nach Steiners ›Psychosophie‹ nicht mehr, wie noch in der *Philosophie der Freiheit* und der *Theosophie*, Denken, Fühlen und Wollen die drei zentralen seelischen Tätigkeiten, sondern Empfinden bzw. Vorstellen, Fühlen und Wollen. Denken und Urteilen hingegen werden als geistige Tätigkeit aufgefasst. Im dritten Zyklus von 1911 mit dem Titel ›Pneumatosophie‹ schließlich entwickelte Steiner konkretere Vorstellungen über die Eigenheit des Geistes, indem er sich neben Brentano auch explizit auf die aristotelische Geisttheorie bezog. Außerdem formulierte er hier zum ersten Mal eine Urteilstheorie, die in seinen philosophischen Schriften weitgehend fehlt.

All diesen Entwicklungen kann hier nicht im Einzelnen nachgegangen werden; stattdessen soll nun die *Anthroposophie*-Schrift von 1910 näher betrachtet werden, die aus den Vorträgen des vorhergehenden Jahres hervorging und in vieler Hinsicht an diese anknüpfte.

### *Die Anthroposophie-Schrift von 1910*

Im *Anthroposophie*-Fragment von 1910 tauchen alle wesentlichen Inhalte der oben skizzierten Vorträge wieder auf. Auch die Entwicklung des Stoffes ist ähnlich: Steiner beginnt in Kapitel I mit derselben grundsätzlichen Charakterisierung der ›Anthroposophie‹ in ihrer Abgrenzung von ›Anthropologie‹ und ›Theosophie‹, während Kapitel II eine Charakterisierung der steinerschen Sinneslehre als dem natürlichen Anfangspunkt anthroposophischer Untersuchungen gibt. In Kapitel III bis VI werden die verschiedenen ontologischen und anthropologischen Seins- bzw. Erfahrungsbereiche abgeleitet, denen wir schon in der *Theosophie*

selbst kommendes Universum auf dem Weg zu diesem Ziel gewissermaßen durchlaufen musste, bevor es soweit war, in der Form des physischen Menschenleibes die materielle Grundlage für das menschliche Selbstbewusstsein hervorzubringen, welches Voraussetzung dieses Zu-sich-selbst-Kommens ist. Die Tierwelt dokumentiert nach Steiner äußerlich-sinnlich die Entwicklungsstationen, die der Mensch innerlich-seelisch während seines ›Abstiegs‹ in die physische Welt absolvieren musste, um am Ende selbst als jene physische Gestalt auftreten zu können, in welcher Selbstbewusstsein entstehen konnte. – Die hier skizzierten Vorstellungen werden im Vortrag des Jahres 1909 von Steiner freilich nur angedeutet; eine eingehende Darstellung dieser Zusammenhänge findet sich in den Aufsätzen *Aus der Akasha-Chronik*, in der *Geheimwissenschaft* und dann später im Vortragswerk.

begegnet waren, d. h. den Erlebnissphären des ›Physischen‹, ›Ätherischen‹, ›Astralen‹ und des ›Ich‹. Und in den letzten Kapiteln schreitet Steiner zur Entwicklung des erwähnten Strömungsmodells sowie zu einer Theorie der Organentstehung aus einer wechselseitigen Metamorphose bzw. Umstülpung der verschiedenen Sinneskräfte. Inmitten dieser hochkomplexen Darstellung bricht das Fragment unvermittelt ab.

Die Ableitung und Darstellung dieser Inhalte freilich ist in der schriftlichen Form eine ganz andere. Viel stärker als im mündlichen Vortrag geht Steiner an die Inhalte jetzt in einer methodischen Weise heran, die in mancher Hinsicht an den Identitätsphilosophischen Charakter seiner Frühschriften erinnert. So bewegt sich der Text deutlich auf einer transzendentalphilosophischen Ebene, indem Steiners Argumentation die Implikation enthält, dass die physisch-sinnliche Welt, wie der Mensch sie erlebt, nicht in einem einseitig-realistischen Sinne gedacht werden dürfe, sondern in ihrer Konstitution als eine Hervorbringung der erkennenden Tätigkeit zu begreifen sei. Nachdrücklich wird darauf verwiesen – und damit geht Steiners Argumentation über diejenige in der *Philosophie der Freiheit* hinaus –, dass die Sinne, auf deren Tätigkeit alle Erkenntnis beruhen muss, als solche nicht auf ihre Phänomenalität im sinnlichen Bewusstsein reduziert werden könnten – denn in diesem Fall wären sie ja nur wieder Teil jener ›Welt‹, die durch sie überhaupt erst zustandekommt. Die Sinne als solche müssen somit, so das neue Argument, jenseits dessen Realität haben, was der Mensch als die ›physisch-sinnliche Welt‹ kennt, und sie verweisen somit kraft ihres Wesens auf eine Welt jenseits derjenigen, die durch sie zustande kommt, d. h. auf eine ›übersinnliche‹ oder ›geistige‹ Welt.

An dieser Argumentation wird exemplarisch der ganz neue Stil der Schrift deutlich. Die Realität einer übersinnlichen Wirklichkeit jenseits der sinnlich wahrnehmbaren ist kein bloßes Postulat des Hellsehers mehr, welches der Leser zunächst auf guten Glauben hinzunehmen hat, sondern wird argumentativ abgeleitet aus der Funktion, welche den Sinnen notwendigerweise zugeschrieben werden muss: Erst im weiteren Verlauf der Schilderung ergibt sich, dass dies derjenige Erfahrungsbereich ist, der in theosophischer Literatur die ›höhere Geistwelt‹ heißt.

Ebenso wie die ›geistige Welt‹ werden auch die übrigen theosophischen Seinssphären, die zuvor einfach gesetzt worden waren, aus der Natur der menschlichen Wirklichkeitserfahrung abgeleitet: Was in der *Theosophie* noch ›physisch-sinnliche Welt‹ hieß, firmiert nun unter der Bezeichnung ›Welt, die sich im Ich-Menschen offenbart‹. Die theosophische Äther- bzw. Elementarwelt heißt jetzt ›Welt, die den Lebensprozessen zugrunde liegt‹. Die Astralwelt hingegen ist nunmehr die ›Welt, die den Gefühlserlebnissen zugrunde liegt‹ usw. So kommt

Steiner nach und nach zu vergleichbaren anthropologischen und ontologischen Seins- bzw. Erlebnisstufen wie in der *Theosophie*: Der Mensch ist auch hier wieder ›physischer Mensch‹, ›ätherischer Mensch‹, ›astralischer Mensch‹ und ›Ich-Mensch‹ und das Universum differenziert sich in vier entsprechende Seinsschichten; aber all diese Bestimmungen erscheinen jetzt als mit Notwendigkeit aus dem Wesen der menschlichen Wirklichkeitserfahrung abgeleitet und basieren nicht länger ausschließlich auf der Autorität der ›übersinnlichen Erkenntnis‹ bzw. der ›Meister‹. Auch das hermetische Prinzip der Entsprechung zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen der ihn umgebenden Wirklichkeit erscheint jetzt weniger als leitende Voraussetzung der esoterischen Betrachtung, sondern als organisch sich ergebende Folgerung aus Steiners Ableitungen.

Stilistisch auffällig an der *Anthroposophie*-Schrift ist auch der durchgängige Gebrauch von Anführungszeichen zur Kennzeichnung von uneigentlicher Rede. So wird schon optisch klar markiert, dass der Leser, immer wenn von ›astralischen oder ›ätherischen‹ Leibern oder von dieser oder jener ›Welt‹ die Rede ist, sich vor einer naiv-realistischen wie auch vor einer metaphysischen Auffassung dieser Ausdrücke hüten muss. Unter ›Wesensgliedern‹ wie auch unter ›Welten‹ hat man sich immer, im Sinne des identitätsphilosophischen Ansatzes der Schrift, einen Modus des Seins und zugleich einen Modus menschlicher Erkenntnistätigkeit vorzustellen.

Neu gegenüber der *Theosophie*, und auch gegenüber dem Vortragszyklus von 1909 ist die ausdrückliche Bestimmung aller Sinnestätigkeit als Ich-Tätigkeit. Hatte Steiner zuvor die Sinnesaktivität noch in komplizierter Weise mittels der Interaktion zwischen Wesensgliedern erklärt, so wird jetzt deutlich: Was zuvor im Bild des ›Hinausschiebens astraler Substanz in die Außenwelt‹ beschrieben worden war, soll nun als die Tätigkeit eines ›Ich‹ aufgefasst werden, welches in ein dynamisches Verhältnis zu den verschiedenen Kraftäußerungen eines ›Nicht-Ich‹ tritt. Alle Sinnestätigkeit, so betont Steiner jetzt, ist nur auf verschiedene Weise sich äußernde Interaktion des ›Ich‹ mit seiner Umwelt. Dabei sei freilich das ›Ich‹ nicht im Leib vorzustellen, von wo aus es mit einer außerhalb des Leibes liegenden Außenwelt interagieren würde; vielmehr liegt das ›Ich‹ für Steiner jetzt außerhalb des Leibes, und die Sinnesorganisation und die Sinneserlebnisse sind gewissermaßen die ›Außenwelt‹, das ›Nicht-Ich‹, auf welche die Tätigkeit des ›Ich‹ sich richtet, an der sie in sich selbst zurückgeworfen wird und dadurch zum Bewusstsein ihrer selbst kommt (AN, 59).<sup>160</sup>

<sup>160</sup> Der fichtesche Ausdruck ›Nicht-Ich‹ kommt im Text so nicht vor und sei hier nur zur Illustration verwendet. Angesichts der gedanklichen Nähe, in der Steiner sowohl hier als auch in seinem philosophischen Frühwerk zu Fichte steht, scheint uns diese Anleihe gerechtfertigt.

Stärker noch als im Vortragszyklus von 1909 wird in der schriftlichen Fassung von 1910 das Prinzip der Metamorphose bzw. Umstülpung herausgehoben. Dieses beinhaltet jetzt nicht mehr nur das Hervorgehen der Formen aller Sinnesorgane aus einer urbildlichen Grundform, sondern zudem das Phänomen, dass jeder der zehn von Steiner beschriebenen Sinne als Umkehrung des Sinneserlebnisses eines ihm entsprechenden Komplementärsinnes beschrieben werden kann. So gilt ihm der Begriffssinn als eine Umstülpung des Bewegungserlebnisses, der Wärmesinn als Umstülpung des Geruchserlebnisses, der Gesichtssinn als umgekehrtes Geschmacks-, und der Gehörsinn als umgekehrtes Gleichgewichtserlebnis.<sup>161</sup> Und auch die Verhältnisse zwischen den Sinnesorganen und anderen Lebensorganen wie Herz und Lunge werden als solche Umstülpungs- und Metamorphosenbeziehungen beschrieben.

Schon diese wenigen Andeutungen machen deutlich, warum es dem Leser der *Anthroposophie* in den letzten Kapiteln des Fragments ähnlich ergehen kann, wie Mephistopheles in der ›klassischen Walpurgisnacht‹: Er weiß vor lauter Metamorphosen irgendwann nicht mehr, wo ihm der Kopf steht. Das Denken in Metamorphosen, mit dem Steiner beim Studium der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes bekannt geworden ist, wird so weit über den ursprünglichen Rahmen goethescher Morphologie hinaus getrieben, dass das begriffliche Denken irgendwann nur noch schwer mitkommt. Steiner wendet das Metamorphosenprinzip nicht nur, wie Goethe selbst, auf physisch-sinnliche Formen an, sondern auch auf ätherische, astrale und geistige. Alles erscheint so mit allem verwandt, alles aus allem ableitbar durch ein universelles Gesetz allseitigen Hervorgehens auseinander; nicht nur physische oder seelische Gestalten auseinander, sondern auch Physisches aus Seelischem oder Geistigem. Ein atemberaubendes ›Abenteuer des Geistes‹ deutet sich an, ein intellektueller ›Gang zu den Müttern‹, wenn man so will, an dessen sprachlicher Umsetzung Steiner aber letztlich ebenso scheiterte wie Faust an seinem Versuch, Helena ›ins Leben zu ziehen‹, und wie Mephistopheles an seinem Versuch, der Lamien habhaft zu werden.

Dennoch hat Steiner mit der Ausformulierung des Textes mehreres erreicht. Auch wenn die Darstellung irgendwann nur noch schwer nachzuvollziehen ist, so wird doch die generelle Idee dessen, was Steiner als Anthroposophie an die Seite von ›Anthropologie‹ in seinem Sinne (d. h. an die Seite naturwissenschaftlich begründeter Menschenkunde) und Theosophie stellen möchte,

<sup>161</sup> Dann aber gibt Steiner wieder andere Metamorphosenverhältnis zwischen bestimmten Organen an. So gilt ihm der Geruchssinn, der zuvor als Metamorphose des Wärmesinns charakterisiert wurde, an anderer Stelle zugleich als Umwandlung des Geschmackssinns (vgl. AN, 65).



noch im Scheitern deutlich. Selbst in der extremen Ökonomie und der sachlich-begrifflichen Zurückhaltung, welche er sich in dem Fragment auferlegt, gelingt es ihm in bestimmten Passagen, die imaginative und prozesshafte Natur des anthroposophischen Denkens deutlich werden zu lassen. Ferner gelingt es ihm bisweilen, die menschenkundliche Betrachtung derart an kosmologische Vorstellungen anzuschließen, dass die Idee einer Seinsanalogie, die in der *Theosophie* noch recht allgemein und abstrakt ausgestaltet war, in poetischen Bildern von bemerkenswerter Einprägsamkeit zum Ausdruck kommt. So erscheint der ›Kosmos‹ des menschlichen Sinnesorganismus als mikrokosmisches Gegenbild der Sternenwelt, wenn Steiner beschreibt, wie die zentrale Ich-Tätigkeit gewissermaßen ihre Bahn durch die verschiedenen Sinnesbereiche zieht, ähnlich wie die Sonne durch die zwölf Bereiche des Zodiak. Der ätherische Organismus hingegen mit seinen sieben zentralen Lebenstätigkeiten wird zum Gegenbild der sieben Planeten, die um die Erde kreisen. Und die drei Grundelemente des astralen Organismus erscheinen wie eine mikrokosmische Entsprechung des Verhältnisses von Sonne, Mond und Erde. Die traditionelle hermetische Vorstellung von der Analogie des kosmischen und des menschlichen Lebens, die Betrachtung des Menschen als mikrokosmisches Bild des Universums, gewinnt in Steiners Texten eine Konkretion und Modernität – und, so wird man vielleicht sagen dürfen, eine poetisch-ästhetische Qualität –, welche dieselben zu bemerkenswerten Beispielen europäischer esoterischer Literatur machen.

Als Mittel der Darstellung einer so verstandenen anthroposophischen Wirklichkeitsbetrachtung erscheint das von Steiner als ›imaginativ‹ bezeichnete Bewusstsein als das geeignetste, denn dieses steht ebenso in der Mitte zwischen ›sinnlicher‹ und ›übersinnlicher‹ Erkenntnis, wie die Anthroposophie die Mitte sucht zwischen ›Anthropologie‹ und ›Theosophie‹. Imaginatives Denken im Sinne Steiners wäre ein solches, das im Sinne Goethes ›Begriff und Anschauung‹ zugleich ist und somit dem ästhetisch-künstlerischen Bewusstsein am nächsten steht; ein Denken, das danach strebt, immer im Bildlichen und Uneigentlichen zu verbleiben, ohne dadurch ins Willkürliche, rein Subjektive zu geraten. Ein Denken aber auch, dass immer in der Mitte zu schweben versucht zwischen den Einseitigkeiten des Realismus und Idealismus, also zwischen der Deutung der Phänomene entweder als ›Dinge innerhalb einer Außenwelt‹ oder als ›Inhalte eines Bewusstseins‹.

Eine eingehende Darstellung der für das anthroposophische Denken so charakteristischen ›imaginativen‹ Darstellungsweise von Inhalten sowie deren historische Kontextualisierung kann an dieser Stelle nicht gegeben werden, aber schon die wenigen Beispiele aus der *Anthroposophie*-Schrift von 1910 illustrieren den hermetisch-ganzheitlichen Charakter imaginativen Denkens in

hinreichender Weise. Die Struktur des Universums ist im imaginativen Denken, wie Steiner es versteht, ebenso Ausdruck und Illustration des menschlichen Wesens, wie umgekehrt der Mensch ein Bild des Kosmos ist. ›Kosmos‹ und ›Mensch‹, ›Außenwelt‹ und ›Innenwelt‹ sind für Steiner im wörtlichen Sinne ein und dasselbe, aus zwei Blickwinkeln betrachtet. In einem derart verstandenen imaginativen Denken wäre somit der Unterschied zwischen Anthropologie und Kosmologie ein lediglich perspektivischer (vgl. dazu auch die Einleitung zu SKA 8), denn sowohl der Erforscher der Natur als auch der Erforscher des Menschen blicken nach Steiner auf zwei als solche nur für und durch den Menschen verschiedene Bewusstseinsgestalten, in denen ein und dieselbe Wirklichkeit bzw. Gesetzmäßigkeit auf je unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommt. Diese in vieler Hinsicht an die schellingsche Identitätsphilosophie gemahnende Konzeption bildet in Steiners anthropologischen Schriften allerdings nur den allenfalls angedeuteten ideellen Hintergrund der Darstellung. Zu ihrer vollen Konkretisierung kommt sie erst in seinem esoterischen Hauptwerk, der *Geheimwissenschaft im Umriss* von 1910. Hier entsteht, durch Ausfaltung des zuvor entwickelten Wesensbegriffs in die Dimension der Zeit und in das Paradigma einer spirituellen Evolutionstheorie, das gewaltige Gedankenbild der steinerschen Kosmogonie. Die Einleitung zu diesem Werk in Band 8 dieser Edition bildet somit die Weiterführung und Ergänzung des hiermit Angedeuteten.

### Spätere Erweiterungen der Sinneslehre

Steiner hat das Konzept der ›Sinneslehre‹ in seinen Vorträgen nach 1910 immer wieder sporadisch angesprochen, dem Thema aber für längere Zeit keine ausführliche Darstellung gewidmet. Erst um das Jahr 1916 finden sich mehrere Vorträge, die sich zentral um das Thema der Sinne drehen. In diesen Mitschriften ist die Zahl der Sinne jetzt definitiv auf zwölf angestiegen; Tastsinn und Ich-Sinn, die Steiner 1910 zwar thematisiert, ihnen aber nicht den Status eigener Sinne zugebilligt hatte, sind nun in den Kanon der Sinne aufgenommen, deren Zwölfzahl jetzt perfekt der Zwölfzahl der Tierkreiszeichen im Zodiak entspricht. In diesen Vorträgen baut Steiner die schon 1910 formulierte Analogie zwischen der Natur des Menschen und der Struktur des Kosmos weiter aus, stellt aber die Sinneslehre nun zugleich in den Kontext der kosmogonischen Vorstellungen aus seiner *Geheimwissenschaft* (vgl. SKA 8): Sowohl die vier Aspekte des Menschenwesens aus der *Anthroposophie* als auch die Seinsbereiche bzw. ›Welten‹ aus der *Theosophie* entsprechen den vier Entwicklungsstufen des Kosmos in Steiners Kosmogonie: Der Sinnesorganismus wird der ›physischen Welt‹ und der

## <sup>a</sup>INHALT.

<sup>b</sup> <i>Zur Neu-Ausgabe dieser Schrift</i>	11
<sup>c</sup> <i>Vorrede zur neunten Auflage</i>	12
<sup>d</sup> <i>Vorrede zur sechsten Auflage</i>	13
Vorrede <sup>e</sup> <i>zur dritten Auflage</i>	15
Einleitung	19
Das Wesen des Menschen	25
I. Die leibliche Wesenheit des Menschen	28
II. Die seelische Wesenheit des Menschen	29
III. Die geistige Wesenheit des Menschen	30
IV. Leib, Seele und Geist	31
Wiederverkörperung des Geistes und Schicksal (Reinkarnation und Karma) <sup>f</sup>	51
Die drei Welten	71
I. Die Seelenwelt	71
II. Die Seele in der Seelenwelt nach dem Tode	81
III. Das Geisterland	91
IV. Der Geist im Geisterland nach dem Tode	97
V. Die physische Welt und ihre Verbindung mit Seelen- und Geisterland	109
VI. Von den Gedankenformen und der menschlichen Aura	117
Der Pfad der Erkenntnis	127
<sup>g</sup> <i>Einzelne Bemerkungen und Ergänzungen</i>	143

a Gesamtes Verzeichnis Zus. D<sub>3</sub> (D<sub>1</sub> und D<sub>2</sub> weisen kein Inhaltsverzeichnis auf). b Zus. D<sub>6</sub> c Zus. D<sub>5</sub> d Zus. D<sub>4</sub> e Zus. D<sub>3</sub> f Der Zusatz (Reinkarnation und Karma) ist im Inhaltsverzeichnis bis D<sub>6</sub> stehengeblieben, obwohl er ab D<sub>5</sub> als Kapitelüberschrift gestrichen wurde. g Zus. D<sub>3</sub>

## Vorrede <sup>a</sup>zur *(dritten)* <sup>b</sup>Auflage

<sup>c</sup> <sup>d</sup> <sup>e</sup> *(Was anlässlich der Veröffentlichung der zweiten Auflage dieses Buches gesagt worden ist, darf auch dieser dritten gegenüber ausgesprochen werden. Es sind auch diesmal »Ergänzungen und Erweiterungen« an einzelnen Stellen eingeschaltet*  
5 *worden, welche zu der genaueren<sup>f</sup> Prägung des Dargestellten mir wichtig scheinen); zu wesentlichen Änderungen dessen, was schon in der ersten <sup>g</sup>(und zweiten) Auflage enthalten war, schien mir nirgends eine Nötigung vorzuliegen. – Und auch dasjenige, was über die Aufgabe der Schrift schon bei ihrem ersten Erscheinen gesagt worden <sup>h</sup>(und in der Vorrede zur zweiten Auflage hinzugefügt worden) ist,*  
10 *bedarf (gegenwärtig)<sup>i</sup> einer Änderung nicht. (Deshalb)<sup>j</sup> soll hier <sup>k</sup> die Vorrede<sup>l</sup> (der)<sup>m</sup> ersten Auflage <sup>n</sup>(und dann auch dasjenige) wiedergegeben werden<sup>o</sup> <sup>p</sup>(, was in der Vorrede zur zweiten Auflage hinzugefügt worden ist.)*

In<sup>q</sup> diesem Buche soll eine Schilderung einiger Teile der übersinnlichen Welt gegeben werden. Wer nur die sinnliche gelten lassen will, wird diese  
15 *Schilderung für ein wesenloses Phantasiegebilde halten. Wer aber die Wege suchen will, die aus der Sinnenwelt hinausführen, der wird alsbald verstehen lernen, daß menschliches Leben nur Wert und Bedeutung durch den Einblick in eine andere Welt gewinnt. Der Mensch wird nicht – wie viele fürchten – durch solchen Einblick dem »wirklichen« Leben entfremdet. Denn er lernt durch*  
20 *ihn erst sicher und fest in diesem Leben stehen. Er | lernt die U r s a c h e n <sup>r</sup> XII des Lebens erkennen<sup>t</sup>, während er ohne denselben wie ein Blinder sich durch die W i r k u n g e n hindurchtastet. Durch die Erkenntnis des Übersinnlichen gewinnt das *sinnliche<sup>s</sup> »Wirkliche« erst Bedeutung.<sup>t</sup> Deshalb wird man durch diese Erkenntnis tauglicher und nicht untauglicher für das Leben. Ein wahrhaft*  
25 *»praktischer« Mensch kann nur werden, wer das Leben versteht.**

Der Verfasser dieses Buches schildert nichts, wovon er nicht Zeugnis ablegen kann durch *Erfahrung, durch eine solche<sup>u</sup> Art von Erfahrung, die man in diesen*

a *Zus. D<sub>2</sub>* b *D<sub>3</sub> zweiten* c *gestr. D<sub>3</sub> Die Prüfung dieses Buches vor Veröffentlichung seiner zweiten Auflage hat mir Veranlassung gegeben, an einzelnen Stellen Ergänzungen und Erweiterungen einzuschalten, die mir allerdings wichtig schienen;* d *Folgender Absatz* *Zus. D<sub>2</sub>* e *Zus. D<sub>3</sub>* f *D<sub>4</sub> genauern* g *Zus. D<sub>3</sub>* h *Zus. D<sub>3</sub>* i *D<sub>3</sub>, nach meinem Dafürhalten,* j *D<sub>3</sub> Daher* k *gestr. D<sub>3</sub> auch* l *D<sub>3</sub> »Vorrede«* m *D<sub>3</sub> zur* n *Zus. D<sub>3</sub>* o *D<sub>3</sub> werden. (Ende des Paragraphen in D<sub>2</sub>)* p *Zus. D<sub>3</sub>* q *D<sub>3</sub> D<sub>1</sub> In D<sub>2</sub> »In* r *D<sub>5</sub> kennen* s *D<sub>2</sub> sogenannte* t *D<sub>2</sub> S i n n* u *D<sub>5</sub> D<sub>1</sub> Erfahrung. Durch die D<sub>2</sub> Erfahrung, durch die*

Gebieten machen kann. Nur in diesem Sinne Selbsterlebtes soll dargestellt werden.

Wie man Bücher in unserem Zeitalter zu lesen pflegt, kann dieses nicht gelesen werden. In einer gewissen Beziehung wird von dem Leser jede Seite, ja mancher Satz e r a r b e i t e t werden müssen. Das ist mit Bewußtsein angestrebt worden. Denn nur so kann das Buch dem Leser werden, was es ihm werden soll. Wer es bloß durchliest, der wird es gar nicht gelesen haben. Seine Wahrheiten müssen erlebt<sup>a</sup> werden.<sup>b</sup> *Geisteswissenschaft*<sup>c</sup> hat nur in diesem Sinne einen Wert.

Vom Standpunkt der landläufigen Wissenschaft kann das Buch nicht beurteilt werden, wenn nicht der Gesichtspunkt zu solcher Beurteilung aus dem Buche selbst gewonnen wird. Wenn der Kritiker diesen Gesichtspunkt einnehmen wird, dann wird er freilich sehen, daß durch diese Ausführungen wahrer Wissenschaftlichkeit in nichts widersprochen werden soll. Der Verfasser weiß, daß er durch kein Wort mit seiner wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit hat in  
XIII Widerspruch kommen wollen. |

Wer noch auf einem anderen Wege die hier dargestellten Wahrheiten suchen will, der findet einen solchen in meiner »Philosophie der Freiheit«<sup>d</sup>. 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.

Wer in diesem Buche nach den »allerletzten« Wahrheiten sucht, wird es vielleicht unbefriedigt aus der Hand legen. Es sollten eben aus dem Gesamtgebiete der *Geisteswissenschaft*<sup>e</sup> zunächst die G r u n d w a h r h e i t e n gegeben werden.<sup>f</sup>

Es liegt ja gewiß in der Natur des Menschen, gleich nach Anfang und Ende der Welt, nach dem Zwecke des Daseins<sup>g</sup> und nach der Wesenheit Gottes zu fragen. Wer aber nicht Worte und Begriffe für den V e r s t a n d, sondern wirkliche Erkenntnisse für das Leben *im Sinne*<sup>h</sup> hat, der weiß, daß er in einer Schrift, die *im Anfange der Geist-Erkenntnis*<sup>i</sup> handelt, nicht Dinge sagen d a r f, die den höheren Stufen der Weisheit angehören. Es wird ja durch das Verständnis dieses Anfanges erst klar,<sup>j</sup> wie<sup>k</sup> höhere Fragen gestellt werden sollen. *In einer anderen sich an diese anschließenden Schrift, nämlich in des Verfassers* (1)

a Ausz. gestr. D<sub>2</sub> b D<sub>4</sub> werden. – c D<sub>5</sub> Theosophie d gestr. D<sub>5</sub> (Berlin 1892) e D<sub>5</sub> Theosophie f *Neuer Absatz Zus.* D<sub>2</sub> g D<sub>2</sub> Daseins, h D<sub>2</sub> gesucht i D<sub>6</sub> D<sub>1</sub> vom Anfang der Weisheit D<sub>5</sub> vom Anfang der Geist-Erkenntnis j D<sub>3</sub> klar: k Ausz. gestr. D<sub>2</sub> l gestr. D<sub>6</sub> D<sub>3</sub> (im gleichen Verlage) erschienenen D<sub>4</sub> (im gleichen Verlage erschienenen)

»Geheimwissenschaft« findet man weitere Mitteilungen über das hier behandelte Gebiet.<sup>a</sup>

<sup>b</sup> «(In der Vorrede zur zweiten Auflage wurde ergänzend hinzugefügt:» <sup>d</sup>Wer <sup>e</sup>(gegenwärtig) eine Darstellung übersinnlicher Tatsachen <sup>f</sup> gibt, der sollte sich <sup>g</sup> über zweierlei klar sein. Das erste ist, daß unsere Zeit die Pflege übersinnlicher Erkenntnisse *b r a u c h t*; das andere aber, daß heute im Geistesleben eine Fülle von Vorstellungen | und Empfindungen vorhanden ist, die eine solche Darstellung <sup>XIV</sup> für viele geradezu als wüste Phantasterei und Träumerei erscheinen lassen. Es braucht die Gegenwart übersinnliche Erkenntnisse, weil alles dasjenige, was auf die gebräuchliche Art der Mensch über Welt und Leben erfährt, eine Unzahl von Fragen in ihm anregt, die nur durch die übersinnlichen Wahrheiten beantwortet werden können. Denn darüber sollte man sich nicht täuschen: was man über die Grundlagen des Daseins innerhalb der heutigen Geistesströmung mitgeteilt erhalten kann, sind für die tiefer empfindende Seele nicht Antworten, sondern *F r a g e n* in bezug<sup>g</sup> auf die großen Rätsel von Welt und Leben. Eine Zeitlang<sup>h</sup> mag sich mancher der Meinung hingeben, daß er in den »Ergebnissen streng wissenschaftlicher Tatsachen« und in den Folgerungen manches gegenwärtigen Denkers eine Lösung der Daseinsrätsel gegeben habe. Geht<sup>i</sup> die Seele aber bis in jene Tiefen, in die sie gehen muß, wenn sie sich wirklich selbst versteht, so erscheint ihr das, was ihr <sup>20</sup> anfänglich wie Lösung vorgekommen ist, erst als Anregung zu der wahren Frage. Und eine Antwort auf *d i e s e* Frage soll nicht bloß einer menschlichen Neugierde entgegenkommen, sondern von ihr hängt ab die innere Ruhe und Geschlossenheit des Seelenlebens. Das Erringen einer solchen Antwort befriedigt nicht bloß den Wissensdrang, sondern sie macht den Menschen arbeitstüchtig und gewachsen den <sup>25</sup> Aufgaben des Lebens, während ihn der Mangel einer Lösung der entsprechenden Fragen seelisch und zuletzt auch physisch lähmt. Erkenntnis des Übersinnlichen ist eben nicht bloß etwas für das theoretische Bedürfnis, sondern für eine wahre Lebenspraxis. Gerade wegen der Art des | gegenwärtigen Geisteslebens ist daher <sup>XV</sup> (Geist-Erkenntnis)<sup>j</sup> ein unentbehrliches Erkenntnisgebiet für unsere Zeit.

<sup>30</sup> Auf der anderen<sup>k</sup> Seite liegt die Tatsache vor, daß viele heute dasjenige am stärksten zurückweisen, was sie am notwendigsten brauchen. Die zwingende Macht vieler Meinungen, welche man sich auf der Grundlage »sicherer wissenschaftlicher

a D<sub>3</sub> D<sub>1</sub> Eine weitere Schrift nur wird davon handeln können. D<sub>2</sub> Eine weitere, sich an diese anschließende Schrift, nämlich des Verfassers demnächst (in gleichem Verlage) erscheinende »Geheimwissenschaft«, wird davon handeln können. b Zus. D<sub>2</sub> u. wieder gestr. D<sub>3</sub> Nur Einiges soll zur Ergänzung hier noch angefügt werden. c Zus. D<sub>3</sub> d Die beiden folgenden Absätze sind Zus. D<sub>2</sub> e Zus. D<sub>4</sub> f gestr. D<sub>4</sub> gegenwärtig g D<sub>6</sub> Bezug h D<sub>6</sub> Zeit lang i D<sub>3</sub>; geht j D<sub>5</sub> Theosophie k D<sub>6</sub> ändern

Erfahrungen« aufgebaut hat, ist für manche so groß, daß sie gar nicht anders können, als die Darstellung eines Buches, wie dieses eines ist, für bodenlosen Unsinn zu halten. Der Darsteller übersinnlicher Erkenntnisse kann solchen Dingen durchaus ohne alle Illusion gegenüberstehen. – Man wird ja allerdings leicht versucht sein, von einem solchen Darsteller zu verlangen, er solle »einwandfreie«<sup>5</sup> Beweise für das geben, was er vorbringt. Man bedenkt dabei (nur)<sup>a</sup> nicht, daß man (damit)<sup>b</sup> sich einer Täuschung hingibt. Denn man verlangt – allerdings ohne daß man sich dessen bewußt ist – nicht die in der Sache liegenden Beweise, sondern diejenigen, welche man selbst anerkennen will oder anzuerkennen in der Lage ist. Der Verfasser dieser Schrift weiß, daß in ihr nichts steht, was nicht jeder<sup>10</sup> anerkennen kann, der auf dem Boden der Naturerkenntnis der Gegenwart steht. Er weiß, daß man allen Anforderungen der Naturwissenschaft gerecht werden kann<sup>c</sup> und gerade *d e s w e g e n* die Art der hier von der übersinnlichen Welt gegebenen Darstellung in sich gegründet finden kann. Ja, gerade echte naturwissenschaftliche Vorstellungsart sollte sich heimisch in dieser Darstellung fühlen. Und wer so denkt,<sup>15</sup> der wird sich von mancher Diskussion in einer Art berührt fühlen, welche durch das tiefwahre Goethesche<sup>d</sup> Wort gekennzeichnet ist: »Eine | falsche Lehre läßt sich nicht widerlegen,<sup>e</sup> denn sie ruht ja auf der Überzeugung, daß das Falsche wahr sei.« Diskussionen sind fruchtlos demjenigen gegenüber, der nur Beweise gelten lassen will, die in seiner Denkungsweise liegen. Wer mit dem Wesen des<sup>20</sup> »Beweisens« bekannt ist, der ist sich klar darüber, daß die Menschenseele auf anderen Wegen als durch Diskussion das Wahre findet. – Aus solcher Gesinnung heraus sei dieses Buch auch in zweiter Auflage der Öffentlichkeit übergeben.

f

1 g |

25

a D<sub>5</sub> D<sub>2</sub> nur D<sub>3</sub> u. D<sub>4</sub> irrüml. nun b D<sub>4</sub> dabei c D<sub>3</sub> kann, d D<sub>6</sub> Goethe'sche e D<sub>5</sub> widerlegen; f Zus. D<sub>2</sub> gestr. D<sub>4</sub> Leider ist eine allzu lange Zeit verflossen von dem Augenblicke, in dem die erste [D<sub>3</sub> zweite] Auflage dieser Schrift ausverkauft war bis zum Erscheinen dieser zweiten [D<sub>3</sub> dritten]. Dringende Arbeiten auf dem Gebiete, dem auch das Buch gewidmet ist, haben den Verfasser verhindert, mit der Prüfung des Buches, die er doch vornehmen wollte, früher fertig zu werden. g gestr. D<sub>3</sub> Rudolf Steiner

## INHALT

I.	Der Charakter der Anthroposophie	157
II.	Der Mensch als Sinnesorganismus	163
III.	Die Welt, welche den Sinnen zugrunde liegt	170
IV.	Die Lebensvorgänge	175
V.	Vorgänge im menschlichen Innern	183
VI.	Das Ich-Erlebnis	187
VII.	Die Welt, welche den Sinnesorganen zugrunde liegt	190
VIII.	Die Welt, welche den Lebensorganen zugrunde liegt	197
IX.	Die höhere Geisteswelt	203
X.	Die Gestalt des Menschen	205



## I. Der Charakter der Anthroposophie

Den Menschen zu betrachten, gilt einem seit den ältesten Zeiten vorhandenen 1  
Gefühle als der würdigste Zweig des menschlichen Forschens. Wer nun auf  
sich wirken läßt, was im Laufe der Zeiten als Erkenntnis der menschlichen  
5 Wesenheit zutage getreten ist, der kann leicht entmutigt werden. Eine Fülle  
von Meinungen bietet sich dar als Antworten auf die Frage: Was ist der Mensch,  
und welches Verhältnis hat er zum Weltall? Die mannigfaltigsten Unterschiede  
zwischen diesen Meinungen treten dem Nachsinnen gegenüber. Es kann sich  
daraus die Empfindung ergeben, daß der Mensch zu solcher Forschung nicht  
10 berufen sei, und daß er darauf verzichten müsse, etwas zu erreichen, was dem  
genannten Gefühle Befriedigung gewähren kann.

Ist solche Empfindung berechtigt? Sie könnte es nur sein, wenn die Wahr- 2  
nehmung verschiedener Ansichten über einen Gegenstand ein Zeugnis dafür  
wäre, daß der Mensch unfähig ist, etwas Wahres über den Gegenstand zu  
15 erkennen. Wer ein solches Zeugnis annehmen wollte, der müßte glauben, daß  
sich das ganze Wesen eines Gegenstandes auf einmal dem Menschen erschließen  
sollte, wenn von Erkenntnis überhaupt die Rede sein könne. Nun aber steht es  
mit der menschlichen Erkenntnis nicht so, daß sich ihr das Wesen der Dinge  
auf einmal ergeben kann. Es ist mit ihr vielmehr so, wie mit dem Bilde, das  
20 man zum Beispiel von einem Baume von einer gewissen Seite aus malt oder  
photographisch aufnimmt. Dieses Bild gibt das Aussehen des Baumes, von  
einem gewissen Gesichtspunkte aus, in voller Wahrheit. Wählt man einen  
anderen Gesichtspunkt, so wird das Bild ganz anders. Und erst eine Reihe  
von Bildern, von den verschiedensten Gesichtspunkten aus, kann durch das  
25 Zusammenwirken eine Gesamtvorstellung des Baumes geben.

So aber kann der Mensch auch nur die Dinge und Wesenheiten der Welt 3  
betrachten. Alles, was er über sie sagen kann, muß er als Ansichten sagen,  
die von verschiedenen Gesichtspunkten aus gelten. So ist es nicht bloß bei der  
sinnenfälligen Beobachtung der Dinge, so ist es auch im Geistigen. Man darf sich  
30 in bezug auf das letztere nur nicht durch obigen Vergleich beirren lassen und  
sich etwa für die Verschiedenheit der Gesichtspunkte eine Vorstellung machen,  
die mit etwas Räumlichem zu tun hat. – Jede Ansicht kann eine wahre sein,  
wenn sie treu das Beobachtete wiedergibt. Und sie ist erst dann widerlegt, wenn  
nachgewiesen ist, daß ihr eine andere berechtigterweise widersprechen darf,  
35 welche von d e m s e l b e n Gesichtspunkte aus gegeben ist. Ein Unterschied  
hingegen von einer Ansicht, die von einem anderen Gesichtspunkt aus gegeben

ist, besagt in der Regel nichts. Wer diese Sache so faßt, der ist gegen den leichtwiegenden Einwand geschützt, daß jede Meinung bei solcher Auffassung gerechtfertigt erscheinen müsse. So wie das Bild eines Baumes eine ganz bestimmte Gestalt haben muß von Einem Gesichtspunkte aus, so muß auch eine geistige Ansicht von Einem Gesichtspunkte aus eine solche haben. 5  
Doch aber ist klar, daß man einen Fehler in der Ansicht erst nachweisen kann, wenn man sich über den Gesichtspunkt klar ist, von welchem aus sie gegeben ist.

4 Man käme in der Welt menschlicher Meinungen viel besser zurecht, als es vielfach geschieht, wenn man dieses immer berücksichtigen wollte. Man würde dann gewahr werden, wie die Unterschiede der Meinungen in vielen Fällen 10 nur von der Verschiedenheit der Gesichtspunkte herrühren. Und nur durch verschiedene wahre Ansichten kann man sich dem Wesen der Dinge nähern. Die Fehler, die in dieser Richtung gemacht werden, rühren nicht davon her, daß die Menschen verschiedene Ansichten sich bilden, sondern sie ergeben sich, wenn ein jeder seine Ansicht als die alleinberechtigte ansehen möchte. 15

5 Ein Einwand gegen alles dieses bietet sich leicht dar. Man könnte sagen, der Mensch solle, wenn er die Wahrheit darstellen will, nicht eine Ansicht geben, sondern sich über mögliche Ansichten zu einer Gesamtauffassung eines entsprechenden Dinges erheben. Diese Forderung mag annehmbar klingen. Erfüllbar aber ist sie nicht. Denn, was ein Ding ist, muß eben von verschiedenen 20 Gesichtspunkten aus gekennzeichnet werden. Das gewählte Bild von dem Baume, der von verschiedenen Gesichtspunkten aus gemalt wird, scheint zutreffend. Wer es verschmähen wollte, sich an die verschiedenen Bilder zu halten, um ein Gesamtbild zu gewinnen, der könnte ja vielleicht etwas ganz Verschwommenes, Nebelhaftes hinalmalen; aber es läge in solch verschwommenem Bilde doch keine 25 Wahrheit. So ist auch keine Wahrheit durch eine Erkenntnis zu gewinnen, welche mit einem Blicke den Gegenstand umspannen will, sondern allein durch die Zusammenfassung der wahren Ansichten, welche von verschiedenen Standpunkten aus gegeben werden. Der menschlichen Ungeduld mag dieses wenig entsprechen; es entspricht aber den Tatsachen, welche man erkennen 30 lernt, wenn man ein inhaltvolles Erkenntnisstreben entwickelt.

6 Weniges kann so stark zu echter Schätzung der Wahrheit führen als solches Erkenntnisstreben. Und echt darf diese Schätzung deshalb genannt werden, weil sie nicht Kleinmut im Gefolge haben kann. Sie führt nicht zur Verzweiflung an dem Wahrheitsstreben, weil sie die Wahrheit als solche in der Beschränkung 35 anerkennt; sie schützt aber vor dem inhaltlosen Hochmut, welcher in seinem Wahrheitsbesitze das umfassende Wesen der Dinge zu umschließen glaubt.

7 Wer solches genügend berücksichtigt, der wird begreiflich finden, daß insbesondere Erkenntnis des Menschen so angestrebt werden sollte, daß man sich

dessen Wesen von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu nähern versucht. E i n solcher Gesichtspunkt soll für die folgenden Andeutungen gewählt werden. Er soll als ein solcher charakterisiert werden, der zwischen zwei anderen gleichsam in der Mitte liegt. Und es soll nicht etwa behauptet werden, daß es neben  
5 den dreien, welche hier berücksichtigt werden, nicht noch – viele – andere Gesichtspunkte gäbe. Doch sollen die drei als besonders charakteristische hier ausgewählt werden.

Der erste Gesichtspunkt, der in solcher Beziehung in Betracht kommt, ist  
8 derjenige der A n t h r o p o l o g i e. Diese Wissenschaft sammelt, was sich  
10 der sinnenfälligen Beobachtung über den Menschen ergibt und sucht aus den Ergebnissen ihrer Beobachtung Aufschlüsse über dessen Wesen zu erhalten. Sie betrachtet z. B. die Einrichtung der Sinnesorgane, die Gestalt des Knochenbaues, die Verhältnisse des Nervensystems, die Vorgänge der Muskelbewegung usw. Sie dringt durch ihre Methoden in den feineren Bau der Organe ein und sucht  
15 die Bedingungen kennen zu lernen des Empfindens, des Vorstellens usw. Sie erforscht auch die Ähnlichkeit des Menschenwesens mit dem tierischen und sucht eine Vorstellung des Verhältnisses zu gewinnen, in welchem der Mensch zu anderen Lebewesen steht. Sie geht weiter und untersucht die Lebensverhältnisse der Naturvölker, die gegenüber den zivilisierten Völkern in der Entwicklung  
20 zurückgeblieben erscheinen. Von dem, was sie bei solchen Völkern beobachtet, macht sie sich Vorstellungen darüber, wie die entwickelteren Völker einmal waren, welche über den Bildungsgrad hinausgeschritten sind, auf dem jene stehen geblieben sind. Sie erforscht die Reste der Menschen der Vorzeit in den Schichten der Erde und bildet Begriffe darüber, wie die Kulturentwicklung  
25 fortgeschritten ist. Sie untersucht den Einfluß des Klimas, der Meere, sonstiger geographischer Verhältnisse auf das menschliche Leben. Sie sucht eine Ansicht zu gewinnen über die Bedingungen der Rassenentwicklung, des Völkerlebens, über die Rechtsverhältnisse, die Gestaltung der Schrift, der Sprachen usw. Es wird der Name Anthropologie hier von der gesamten physischen Menschenkunde  
30 gebraucht; es wird zu ihr nicht nur das gerechnet, was man oft in engerem Sinne zu ihr zählt, sondern auch Morphologie, Biologie usw. des Menschen.

Die Anthropologie hält sich gegenwärtig in der Regel innerhalb der Grenzen,  
9 die man heute als diejenigen der naturwissenschaftlichen Methoden ansieht. Ein gewaltiges Tatsachenmaterial ist durch sie zusammengetragen worden. Trotz der  
35 verschiedenen Vorstellungsarten, in welchen dieses Material zusammengefaßt wird, liegt in demselben etwas vor, das in der segensreichsten Art auf die Erkenntnis der menschlichen Wesenheit wirken kann. Und fortwährend mehrt sich dieses Material. Es entspricht den Anschauungen der Gegenwart, große Hoffnungen auf dasjenige zu setzen, was von dieser Seite an Aufhellung der Men-

schenrätsel gewonnen werden kann. Und es ist ganz selbstverständlich, daß viele den Gesichtspunkt der Anthropologie für ebenso sicher halten, wie sie den nächsten, der hier zu charakterisieren ist, für einen zweifelhaften ansehen müssen.

10 Dieser andere Gesichtspunkt ist derjenige der Theosophie. Ob diese Bezeichnung glücklich oder unglücklich gewählt ist, das soll hier nicht untersucht werden. Es soll nur ein zweiter Gesichtspunkt in bezug auf die Menschenbetrachtung dem anthropologischen gegenüber gekennzeichnet werden. Theosophie geht davon aus, daß der Mensch vor allem ein geistiges Wesen ist. Und sie sucht ihn als solches zu erkennen. Sie hat im Auge, daß die menschliche Seele nicht nur wie in einem Spiegel die sinnenfälligen Dinge und Vorgänge zeigt und diese verarbeitet, sondern daß sie ein eigenes Leben zu führen vermag, welches seine Anregungen und seinen Inhalt von einer Seite her erhält, die man geistig nennen kann. Sie beruft sich darauf, daß der Mensch in ein geistiges Gebiet eindringen kann, wie er in ein sinnenfälliges dringt. In dem letzteren erweitert sich die Erkenntnis des Menschen dadurch, daß er seine Sinne auf immer mehr Dinge und Vorgänge richtet, und auf Grund dieser sich seine Vorstellungen bildet. In dem geistigen Gebiet schreitet die Erkenntnis allerdings anders vor. Die Beobachtungen werden da in innerem Erleben gemacht. Ein sinnenfälliger Gegenstand stellt sich vor den Menschen hin; ein geistiges Erlebnis steigt im Innern auf, wie aus dem Mittelpunkt der menschlichen Wesenheit selbst sich erhebend. Solange der Mensch den Glauben hegt, daß solches Aufsteigen nur eine innere Angelegenheit der Seele sein kann, solange muß ihm Theosophie höchst zweifelhaft sein. Denn es liegt solcher Glaube gar nicht ferne jenem andern, der annimmt, daß solche Erlebnisse doch nur weitere innere Verarbeitungen des sinnenfälligen Beobachteten seien. Es ist nur möglich, in solchem Glauben zu verharren, solange man sich noch nicht durch zwingende Gründe die Überzeugung verschafft hat, daß von einem gewissen Punkte an die inneren Erlebnisse ebenso wie die sinnenfälligen Tatsachen durch etwas bestimmt werden, was der menschlichen Persönlichkeit gegenüber eine Außenwelt ist. Hat man sich diese Überzeugung verschafft, dann muß man eine geistige Außenwelt ebenso anerkennen, wie man eine physische anerkennt. Und man wird sich dann klar sein können darüber, daß der Mensch in bezug auf sein Geistiges mit einer geistigen Welt zusammenhängt, wie er durch sein Physisches in einer physischen wurzelt. Man wird es dann auch begreiflich finden, daß zur Erkenntnis des Menschen Materialien aus dieser geistigen Welt entnommen werden können, wie die Anthropologie für den physischen Menschen Materialien aus der physischen Beobachtung entnimmt. Man wird dann die Möglichkeit einer Forschung in der geistigen Welt nicht mehr bezweifeln. – Der Geistesforscher bildet sein seelisches Erleben so um, daß die geistige Welt in seine seelischen Erlebnisse

eintritt. Er gestaltet gewisse seelische Erlebnisse so, daß in ihnen diese geistige Welt sich offenbart. (Wie das geschieht, hat der Schreiber dieser Skizze in seiner Schrift dargestellt: ›Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?‹ Berlin, Philosophisch-theosophischer Verlag.) Man kann dieses so gestaltete Seelenleben dasjenige durch ›hellsichtiges Bewußtsein‹ nennen. Nur muß man von diesem Begriffe all den Unfug ferne halten, welcher in der Gegenwart mit dem Worte ›Hellschauen‹ getrieben wird.

So zu innerem Erleben zu kommen, daß sich der Seele diese oder jene Tatsachen der geistigen Welt unmittelbar offenbaren, erfordert lange, entsagungsvolle, mühsame Seelenverrichtungen. Es wäre aber ein verhängnisvolles Vorurteil, wenn man glauben wollte, daß nur für denjenigen die seelischen Erlebnisse Früchte tragen können, der sie durch solche Seelenverrichtungen unmittelbar erlebt. Es verhält sich damit ganz anders. Wenn durch die entsprechenden Seelenverrichtungen die geistigen Tatsachen zur Offenbarung gekommen sind, dann sind sie für die Menschenseele gleichsam erobert. Teilt sie der Geistesforscher mit, nachdem er sie gefunden, dann können sie jedem Menschen einleuchten, der mit gesundem Wahrheitssinn und unbefangener Logik auf sie hinhört. Man sollte nicht glauben, daß nur ein hellichtiges Bewußtsein eine begründete Überzeugung von den Tatsachen der geistigen Welt haben kann. Jede Seele ist darauf gestimmt, die Wahrheit des von dem Geistesforscher Gefundenen anzuerkennen. Will der Geistesforscher etwas behaupten, was unwahr ist, dann wird dies durch die Ablehnung des gesunden Wahrheitssinnes und der unbefangenen Logik immer festzustellen sein.

Das unmittelbare Erleben der geistigen Erkenntnisse erfordert komplizierte Seelenwege und Seelenverrichtungen; der Besitz solcher Erkenntnisse ist für jede Seele notwendig, welche ein volles Bewußtsein ihrer Menschlichkeit haben will. Und ohne ein solches Bewußtsein ist ein menschliches Leben von einem bestimmten Punkte des Daseins an nicht mehr möglich.

Wenn nun auch die Theosophie Erkenntnisse zu liefern vermag, welche den wichtigsten Bedürfnissen der Menschenseele Befriedigung gewähren, und welche durch den natürlichen Wahrheitssinn und durch die gesunde Logik anerkannt werden können: so wird doch immer eine gewisse Kluft bleiben zwischen ihr und der Anthropologie. Es wird zwar immer folgendes möglich sein. Man wird die Ergebnisse der Theosophie über die geistige Wesenheit des Menschen aufzeigen können und dann in der Lage sein, darauf hinzuweisen, wie die Anthropologie alles bestätigt, was die Theosophie sagt. Doch wird von dem einen zu dem anderen Erkenntnisgebiete ein weiter Weg sein.

Es ist aber möglich, die Kluft auszufüllen. In einer gewissen Beziehung soll dies hier durch die Skizzierung einer Anthroposophie geschehen. Wenn

Anthropologie sich vergleichen läßt mit den Beobachtungen eines Wanderers, welcher in der Ebene von Ort zu Ort, von Haus zu Haus geht, um eine Vorstellung von dem Wesen eines Landstriches zu gewinnen; wenn Theosophie dem Überblick gleicht, den man von dem Gipfel einer Anhöhe über denselben Landstrich gewinnt: so soll Anthroposophie verglichen werden dem Anblick, den man haben kann von dem Abhänge der Anhöhe, wo das Einzelne noch vor Augen steht, doch sich aber das Mannigfaltige schon zu einem Ganzen zusammenschließen beginnt.

15 Anthroposophie wird den Menschen betrachten, wie er sich vor die physische Beobachtung hinstellt. Doch wird sie die Beobachtung so pflegen, daß aus der physischen Tatsache der Hinweis auf einen geistigen Hintergrund gesucht wird. So kann Anthroposophie aus der Anthropologie in die Theosophie hinüberleiten.

16 Ausdrücklich soll bemerkt werden, daß hier nur eine ganz kurze Skizze der Anthroposophie gezeichnet werden soll. Eine ausführliche Darstellung nähme vieles in Anspruch. Die Skizze ist so gedacht, daß sie nur das Leibliche des Menschen berücksichtigt, insofern dieses Offenbarung des Geistigen ist. Und in diesen Grenzen ist die Anthroposophie im engeren Sinne gemeint. An sie muß sich dann reihen eine *Psychosophie*, welche das Seelische betrachtet, und eine *Pneumatosophie*, die sich mit dem Geist beschäftigt. Damit mündet dann Anthroposophie in die Theosophie selbst ein.

## Stellenkommentar: *Theosophie*

Im folgenden Stellenkommentar werden direkte Zitate nachgewiesen und Hinweise auf im Text genannte Namen und Buchtitel gegeben. Ferner werden solche Stellen innerhalb der neotheosophischen Literatur angegeben, die als direkte Quelle bzw. unmittelbares Vorbild der steinerschen Darstellung gelten können. Dabei konnte freilich nicht das gesamte theosophische Schrifttum berücksichtigt werden, welches Steiner bekannt war, sondern nur die Texte der anglo-indischen Theosophen. Autoren wie Böhme, Schelling und andere, die Steiners theosophisches Denken nachweislich beeinflusst haben, deren Einfluss sich allerdings nur indirekt und nicht durch unmittelbare Zitatnachweise zeigen lässt, blieben ausgespart. Und auch innerhalb der modernen Theosophie haben wir uns im Wesentlichen auf Annie Besants Hauptwerk *The Ancient Wisdom* beschränkt, die wohl wichtigste Quelle theosophischer Lehre um die Jahrhundertwende und nachweisbar dasjenige Buch, an das Steiner sich in seiner *Theosophie* am nachhaltigsten angelehnt hat. Auf entsprechende Parallelen in den Standardtexten Blavatskys, Sinnetts und Leadbeaters hingegen wird nur gelegentlich hingewiesen. So kann dieser Kommentar eine derzeit noch ausstehende umfassende Kontextualisierung der steinerschen Schrift im Rahmen ihres neotheosophischen Umfeldes keinesfalls ersetzen, aber doch vielleicht einen ersten Überblick geben und exemplarisch aufzeigen, wie Steiner mit diesen Quellen umgegangen ist.

Ein weiterer Schwerpunkt des Stellenkommentars sind ausführliche Verweise auf eine Schilderung theosophischer Anschauungen in zwei Vortragszyklen (über die ›Astralwelt‹ und die ›Mentalwelt‹, vgl. GA 88), die Steiner um die Jahreswende 1903/04 gegeben hat. Viele Aussagen, die in der *Theosophie* nur knappen Raum einnehmen, wurden hier von Steiner breit ausgeführt. Ferner zeigt sich an vielen Stellen, dass Steiner sich in diesen Vorträgen oft noch enger an Vorbilder bei Besant anlehnte, als später in seiner Schrift von 1904; gleichzeitig finden sich aber auch Beispiele für durchaus eigenständige und originale Anschauungen Steiners, an denen er in der kurz darauf erschienenen *Theosophie* nicht festgehalten hat. Diese Texte stellen daher, trotz ihres problematischen Charakters als nachträgliche Ausarbeitung von Mitschriften durch die Stenografen (vgl. GA 88, 243 ff.), unserer Auffassung nach eine bedeutsame Quelle zur Entwicklung des steinerschen Denkens in dieser formativen Phase

dar und sind für eine werkbiographische Kontextualisierung der in diesem Band vereinigten Texte mit heranzuziehen.

III *Dem Geiste Giordano Brunos gewidmet*] Diese Widmung stand nur in der Erstausgabe von 1904. Dahinter könnte eine subtile Verbeugung Steiners vor Annie Besant stehen, die in theosophischen Kreisen als Wiederverkörperung Brunos galt (vgl. Lindenberg (2010), 217 f.). Auch die spätere Streichung durch den sich zunehmend von der Theosophie abgrenzenden Steiner würde so plausibel.

### Zur Neu-Ausgabe dieser Schrift

VII *die Anzahl der Gegenschriften*] Eine ausführliche Dokumentation der zeitgenössischen Kritik an Rudolf Steiner findet sich in GA 255b (2003). Darin werden besonders folgende Persönlichkeiten als ›Gegner‹ identifiziert: Markus Arnet (1885–1951), Carl Albrecht Bernoulli (1868–1937), Wilhelm Bios (1849–1927), Wilhelm Bruhn (1876–1969), Paul de Chastonay (1870–1943), Max Dessoir (1867–1947) Arthur Drews (1865–1935), Adolphe Fernere (1879–1960), Johannes Frohnmeyer (1850–1921), Hugo Fuchs (1875–1954), Gerold von Gleich (1869–1938), Heinrich Goesch (1880–1930), Friedrich Gogarten (1887–1967), Hermann Graf von Keyserling (1880–1946), Max Kully (1878–1936), Kurt Leese (1887–1965), Hans Leisegang (1890–1951), Traugott Oesterreich (1880–1949), Wilhelm Rein (1847–1929), Bruno Roos (1891–1944), Karl Rohm (1873–1948), Max Seiling (1852–1928), Friedrich Traub (1860–1939) und Otto Zimmermann (1873–1932). Vgl. auch Karl Heyer: *Wie man gegen Rudolf Steiner kämpft*. Stuttgart 1932.

### Vorrede zur neunten Auflage

VIII *Man wird besonders das Kapitel*] Zur Besonderheit des Reinkarnationskapitels und seiner Textentwicklung vgl. oben, LXXVI ff.

### Vorrede zur sechsten Auflage

IX *daß dieses Buch etwas mitgemacht hat*] Rudolf Steiner hat den Text seiner *Theosophie* immer wieder eingehend überarbeitet und von den fünf grundlegenden Neuauflagen brachte jede signifikante Änderungen. Die Jahre 1909 und 1910 stellten jedoch einen besonderen Einschnitt in Steiners Entwicklung dar, indem er in diesen Jahren das Grundkonzept anthroposophischer Vorstellungsbildung



zum ersten Mal in Vortragsform (vgl. GA 115) und später, im *Anthroposophie*-Fragment von 1910, schriftlich formulierte. Die dabei entwickelten charakteristischen anthroposophischen Denk- und Sprachformen flossen jetzt auch in die *Theosophie* ein, etwa in Form der nun verstärkt betonten Idee der Viergliedrigkeit (vgl. TH, 43 sowie oben, LXXIII). Steiners Äußerung hat möglicherweise besonders diesen Übergang von seiner theosophischen Phase zur Anthroposophie im Blick.

X *Deren Druck war bis S. 182 vollendet*] Steiner hat einen vergleichbaren Hinweis auf den Weltkrieg auch 1914 im Vorwort der Neuauflage von *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* gemacht (WE, VII; GA 10, 14). Warum er allerdings im Detail angibt, bis zu welcher Seite der Druck gelangt war, als der Krieg ausbrach, bleibt rätselhaft.

## Vorrede zur dritten Auflage

XI *Eine Schilderung einiger Teile der übersinnlichen Welt*] Was Steiner hier mit »einigen Teilen« der übersinnlichen Welt meint, bleibt unklar. Die Äußerung könnte sich auf den übersichtsartigen Charakter der Darstellung beziehen, aber auch auf die Tatsache, dass er die zunächst für das Buch vorgesehene Darstellung der Kosmogonie, der Menschheitsentwicklung und der Hierarchenlehre erst in der *Geheimwissenschaft* von 1910 veröffentlichte. Denkbar ist auch, dass er sich hier auf jene »übergeistigen Regionen« bezieht, die in der theosophischen Literatur der Zeit beschrieben werden (den »buddhischen«, den »nirvanischen« und den »paranirvanischen« Plan). Ein theosophisch versierter Leser mag diese Inhalte, die in Annie Besants *The Ancient Wisdom* breit ausgeführt werden, bei Steiner vermisst haben, der sie zunächst nur andeutete (vgl. den gestrichenen Hinweis TH, 114) und später völlig wegließ.

XI *Der Mensch wird nicht [...] dem »wirklichen« Leben entfremdet*] Der praktische, auf die alltägliche Wirklichkeit bezogene Wert der Theosophie wird von Steiner an vielen Stellen betont, vgl. etwa WE, X (GA 10, 9): »im höchsten Sinne praktisch«.

XII *Nur in diesem Sinne Selbsterlebtes*] Was Steiner an dieser Stelle mit dem Begriff »Selbsterlebtes« meint, wird nicht ganz deutlich. Gemeint sein könnte, und manche anthroposophische Autoren legen die Äußerung in diesem Sinne aus, dass Steiner beansprucht, die von ihm beschriebenen Phänomene alle oder größtenteils selbst entdeckt und die Begriffe und Bilder der theosophischen Literatur nur dazu genutzt zu haben, um das Selbstgefundene literarisch darzustellen. Dem steht jedoch nicht nur die schiere Implausibilität einer solchen Vorstellung entgegen, sondern auch die Tatsache, dass Steiner 1909 ausdrücklich

feststellte, dass übersinnliche Inhalte, die bereits erforscht sind, nur dann von nachfolgenden Forschern entdeckt werden können, wenn diese die betreffenden Tatsachen bereits aus der Schilderung ihres Entdeckers kennen: »Es gibt in der geistigen Welt ein ganz bestimmtes Gesetz, dessen ganze Bedeutung wir uns durch ein Beispiel klarmachen wollen. Nehmen Sie einmal an, in irgendeinem Jahre hätte ein beliebiger, geschulter Hellseher dies oder jenes in der geistigen Welt wahrgenommen. Nun stellen Sie sich vor, daß zehn oder zwanzig Jahre später ein anderer ebenso geschulter Hellseher dieselbe Sache wahrnehmen würde, auch dann, wenn er von den Resultaten des ersten Hellsehers gar nichts erfahren hätte. Wenn Sie das glauben würden, wären Sie in einem großen Irrtum, denn in Wahrheit kann eine Tatsache der geistigen Welt, die einmal von einem Hellseher oder einer okkulten Schule gefunden worden ist, nicht zum zweiten Mal erforscht werden, wenn der, welcher sie erforschen will, nicht zuerst die Mitteilung erhalten hat, daß sie bereits erforscht ist« (GA 109, 167 f.). Wendet man dieses Gesetz konsequent auf Steiner selbst an, so wäre daraus zu folgern, dass er diejenigen Inhalte, von denen in früheren (theosophischen) Quellen bereits die Rede ist, unmöglich ganz allein ›entdeckt‹ bzw. ›erforscht‹ haben kann. Die Rede vom ›Selbsterleben‹ wäre also, im Kontext der obigen Äußerungen, sinnvoller so zu verstehen, dass Steiner meinte, er habe sich der durch die theosophische Literatur vermittelten Inhalte nachträglich in innerlicher Erfahrung versichert bzw. sie im Einzelfall gemäß seiner eigenen Anschauung korrigiert.

XIII *in meiner ›Philosophie der Freiheit‹* Rudolf Steiner: *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. Berlin 1894, <sup>2</sup>1918, <sup>3</sup>1921 (SKA 2; GA 4).

XIII *nicht Dinge sagen darf* Hinweise auf bestimmte Gesetze, die es dem Hellseher verbieten, bestimmte übersinnliche Tatsachen zu veröffentlichen, sind ein gängiger Topos theosophischer Texte, der schon bei Blavatsky auftaucht. Ebenfalls bei Blavatsky findet sich auch die steinersche Praxis, solche Restriktionen in späteren Veröffentlichungen aufzuheben, wobei die Gründe variieren können. Vgl. dazu die Anm. zu WE, V (in SKA 7, 214 f.): »Als ich diese Aufsätze schrieb« sowie Steiners Bemerkungen dort über die sogenannte ›Schweigepflicht‹ des Eingeweihten in WE, 79 f. (GA 10, 87).

XIII *des Verfassers ›Geheimwissenschaft‹* Rudolf Steiner: *Die Geheimwissenschaft im Umriss*. Leipzig 1910, <sup>2</sup>1913, <sup>3</sup>1920, <sup>4</sup>1925 (SKA 8; GA 11).

XIV *Es braucht die Gegenwart übersinnliche Erkenntnisse* Steiner hat sich zu der Frage nach den Gründen für die Notwendigkeit einer Veröffentlichung bisher geheim gehaltenen Wissens in einem Aufsatz von 1918 ausführlich ausgesprochen:

# Literaturverzeichnis

## I. Sekundärliteratur

### I. A. In Vorwort und Einleitung erwähnte Literatur zu Rudolf Steiners Schriften *Theosophie* und *Anthroposophie*

- Abravanel, Michael: *The Summit Lighthouse: Its Worldview and Theosophical Heritage*, in: *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden u. Boston 2013, 173–192.
- Albanese, Catherine: *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven und London 2007.
- Asprem, Egil: *Pondering Imponderables: Occultism in the Mirror of Late Classical Physics*, in: *Aries* 11.2 (2011), 129–165.
- : *Theosophical Attitudes towards Science: Past and Present*, in: Hammer, Olav mit Mikael Rothstein (Hg.): *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden 2013, 405–428.
- : *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Leiden u. Boston 2014.
- : *Conspirituality Reconsidered: How Surprising and How New is the Confluence of Spirituality and Conspiracy Theory?*, in: *Journal of Contemporary Religion* 30/3 (2015), 367–382.
- Baier, Karl: *Meditation und Moderne. Zur Genese moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*. 2 Bde. Würzburg 2009.
- Beiser, Frederick C.: *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge, Mass. 2008.
- Bogdan, Henrik und Gordan Djurdjevic (Hg.): *Occultism in a Global Perspective*. Durham 2013.
- Campbell, Colin: *The Cult, the Cultic Milieu, and Secularisation*, in: *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972), 119–136.
- Clement, Christian: *Die Geburt des modernen Mysteriendramas aus dem Geiste Weimars. Zur Aktualität Goethes und Schillers in der Dramaturgie Rudolf Steiners*. Berlin 2007.
- : *Die bewusstseinsphilosophische Grundlegung der Anthroposophie. Rudolf Steiners Schriften in textkritischer Beleuchtung*, in: *AM* 2 (2013), 169–192.

- Geisen, Thomas: *Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik*. Paderborn, München u. a. 1992.
- Grom, Bernhard: *Anthroposophie und Christentum*. München 1989.
- Hall, Julie: *The Septaparña: The Meaning and Origins of the Theosophical Septenary Constitution of Man*, in: *Theosophical History* 13.4 (2007), 5–38.
- Hammer, Olav: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden u. Boston 2004.
- mit Katharina Brandt: *Rudolf Steiner and Theosophy*, in: ders. mit Mikael Rothstein (Hg.): *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden 2013, 113–134.
- Hanegraaff, Wouter J.: *Swedenborg, Oetinger, Kant: Three Perspectives on the Secrets of Heaven*. Chester, Penn. 2007.
- : *Swedenborg aus der Sicht von Kant und der akademischen Kantforschung*, in: Friedemann Stengel (Hg.): *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*. Tübingen 2008, 164.
- : *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge 2012.
- : *The Globalization of Esotericism*, in: *Correspondences* 3 (2015), 55–91.
- Hantschers, Andreas: *Rudolf Steiners Anthroposophie und ihr Verhältnis zur Theosophie*, in: AGG, 291–332.
- Hartmann, Daniel (Hg.): *Rudolf Steiner. Theosophie. Die Textentwicklung der Auflagen 1904–1922 in vollständiger Leserfassung*. Dornach 2004.
- Hoffmann, David Marc (Hg.): *Rudolf Steiners Dissertation*. (Reihe: Rudolf Steiner Studien, Bd. V.) Dornach 1991.
- (Hg.): *Dokumente zur ›Philosophie der Freiheit‹. Faksimile der Erstausgabe 1894 mit den handschriftlichen Eintragungen Steiners für die Neuausgabe 1918 sowie Manuskriptblätter, Rezensionen, Eduard von Hartmanns Randbemerkungen und weitere Materialien*. GA 4a. Dornach 1994.
- Hunt, Bruce J.: *The Maxwellians*. Ithaca, NY 1992.
- Klatt, Norbert: *Theosophie und Anthroposophie*. Göttingen 1993.
- Kosłowski, Peter: *Hegel – der ›Philosoph der Trinität? Zu Kontroversen um seine Trinitätslehre*, in: *Theologische Quartalsschrift* 162 (1982), 105–131.
- Lindenberg, Christoph: *Rudolf Steiner – Eine Chronik: 1861–1925*. Stuttgart 2010.
- Obst, Helmut: *Reinkarnation – Weltgeschichte einer Idee*. München 2009.
- Osterrieder, Markus: *From Synarchy to Shambhala. The Role of Political Occultism and Social Messianism in the Activities of Nicholas Roerich*, in: Birgit Menzel, Michael Hagemester, und Bernice Glatzer Rosenthal (Hg.): *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*. München 2011, 101–134.
- Partridge, Christopher: *Occulture Is Ordinary*, in: Egil Asprem and Kennet Granholm (Hg.): *Contemporary Esotericism*. Sheffield 2013, 113–133.

- Rapp, Dietrich: *Tatort Erkenntnisgrenze. Die Kritik Rudolf Steiners an Immanuel Kant. Protokoll eines Forschungsprojekts*. Heidelberg 2012.
- Rudbøg, Tim: *H. P. Blavatsky's Theosophy in Context. The Construction of Meaning in Modern Western Esotericism*. Dissertation, University of Exeter, 2012.
- Schorey, Shannon Trosper: *Sleeping Prophet. The Life and Legacy of Edgar Cayce*, in: *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden u. Boston 2013, 142–145.
- Sedgwick, Mark: *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford u. New York 2004.
- Schmidt, Robin: *Rudolf Steiner und die Anfänge der Theosophie*. Dornach 2010.
- Schmitt, Angelika: *Zu Manas und Budhi. Anthroposophische Menschenkunde und indische Philosophie*, in: DD (9/1915), 25–36.
- Staudenmaier, Peter: *The Higher Worlds meet the Lower Criticism. New Scholarship on Rudolf Steiner*, in: *Correspondences* 3 (2015), 93–110.
- Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*. Stuttgart 2011.
- Uhlendorff, Rahel (Hg.): *Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart*. Berlin 2011.
- Wehr, Gerhard: *Rudolf Steiner. Leben – Erkenntnis – Kulturimpuls*. Zürich 1993.
- Wessinger, Catherine: *The Second Generation Leaders of the Theosophical Society (Adyar)*, in: *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden u. Boston 2013, 33–50.
- Wood, David W.: *Exoteric & Esoteric: Methodological Reflections on Vol. 7 of the Rudolf Steiner Critical Edition*, in: *Correspondences* 3 (2015), 111–126.
- Zander, Helmut: *Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie*. Paderborn 1995.
- : *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945*. Göttingen 2007. Darin insbesondere die Abschnitte ›Steiners Weg in die Theosophie‹ (550–570), ›Die »Theosophie«‹ (570–580) sowie ›Das Fragment einer theosophischen Synthese 1909/10‹ (674–677).

#### I. B. Anthroposophische Literatur zu Rudolf Steiners *Theosophie*

- Boegner, K.: *Über das Karl Ludwig von Knebel-Zitat in Rudolf Steiners ›Theosophie‹*, in: DG (1983), 309.
- Bruhn, Wilhelm: *Theosophie und Anthroposophie*. Leipzig 1921.
- David, Kurt Franz: *Rudolf Steiner als Generalsekretär der Deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft*, in: DG (1975), 278.
- Ehret, Hermann.: *Theosophische Gesellschaft und ewige Theosophie*, in: DG (1975), 367.

## Namensregister

Das nachstehende Register enthält alle historischen und mythologischen Namen, welche in TH und AN genannt werden. Ebenso finden sich Verweise auf weitere Erwähnungen dieser Namen in Steiners Schriften. (Zur Abkürzung der Titel und der jeweiligen Bandnummer in der SKA vgl. oben, CLI.)

Verweise auf Stellen in Texten des vorliegenden 6. Bandes (*Theosophie* und *Anthroposophie*) sind **halbfett** gedruckt. Die entsprechenden Seiten der GA-Bände sind in Klammern beigelegt.

Die angegebenen Seitenzahlen, sofern sie auf Bände der SKA verweisen, beziehen sich auf die ursprüngliche Seitenzählung der Druckvorlage, welche dem Text in der Marginalspalte beigegeben ist.

- Benedikt, Moritz (1571–1630) **TH, 194 f.** 497 f., 518, 536, 540, 556, 565)  
(GA 9, 206 f.); GU, 64 (GA 13, 93)
- Brentano, Franz (1838–1917) MA, 112 Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) EG, 89, 115, 125, 136, 169 f., 218 (GA 1, 121, (GA 7, 135); **AN, 136**, (GA 45, 187 f.); 154, 167, 181, 224 f., 284); GE, 32, 93 RP(II), 13, 150 f., 156 f., 190, 226 f. (GA 18, 342, 520, 528, 570, 617 ff.) (GA 2, 49, 119); WW, IXX f., 6, 9, 53–66 (GA 3, 10 f., 23 f., 27, 71–84); PF, 31, 84, 279 (GA 4, 32, 83, 268); FN, 10, 63–66, 68 (GA 5, 21 f., 68, 70 ff.); MA, 3, 6, 8 ff., 117 (GA 7, 17, 20, 23 f., 141); **TH, 1** (GA 9, 17); RP(I), XIX, 81 f., 108 f., 111 f., 120, 129 f., 136–140, 151, 177, 181, 183 f., 187, 202, 208, 220; RP(II), 12, 31, 41, 70, 108, 121, 129 (GA 18, 24, 137, 173–188, 200, 208–213, 227, 259, 265–269, 274, 279, 281, 284, 293, 300, 316, 366, 379, 415, 466, 483, 493)
- Carus, Carl Gustav (1789–1869) EG, 3 (GA 1, 11); **TH, 13** (GA 9, 29)
- Darwin, Charles (1809–1882) EG, 17, 20, 72, 75, 78, 86, 94, 198 (GA 1, 29 f., 33 f., 99 f., 104, 107, 116, 259); GE, 4 f., 76, 79 f. (GA 2, 19, 101, 103 f.); PF, 197, 206 (GA 4, 191, 200); (GA 5, 148, 159 f.); GW, 114 f., 121 (GA 6, 144, 146, 154); MA, 117, 120 (GA 7, 141, 144); CM, Vorwort 1901, 4 (GA 8, 14, 178); **TH, 183** (GA 9, 195); (GA 11, 10, 16); GU, 98 (GA 13, 134); RP(I), 221; RP(II), 41, 44 f., 62 f., 91, 105 f., 109, 115, 121, 132 f., 149, 163 (GA 18, 317, 378, 382–389, 391 ff., 398 ff., 406 f., 431, 444, 462 f., 467, 474, 483,
- Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) WW, XI f., (GA 3, 13 f., 16); PF, 26, 33 (GA 4, 27, 33); FN, 44, 79 (GA 5, 50, 82, 160 f., 184 f., 190 ff.); MA, IV, X, 18, 86, 91, 117 (GA 7,

- 9, 12, 33 f., 108, 113, 141, 146); CM, 36 f., 72 (GA 8, 47, 83); **TH, XV, 8 f., 11, 60, 63, 76 ff., 188** (GA 9, 15, 24 f. 27, 75, 77, 91 ff., 201); GU, 3, 48, 217, 291, 302 (GA 13, 34, 81, 256, 332, 343); RP(I), 3, 7, 55 f., 78, 80 ff., 86 f., 100 f., 118 ff., 124–139, 143, 151 f., 156, 162, 168, 171 f., 177, 184 f., 190, 198 f., 207, 220 f., RP(II), 18, 22 f., 27, 30, 36, 41 ff., 53 f., 58, 60, 64, 69, 92, 101, 104, 107, 125, 128, 152, 172, 190, 213, 220 (GA 18, 37 f., 42, 103 ff., 136 ff., 144 ff., 161–173, 185–188, 193–212, 217, 228, 234, 242, 249, 253 ff., 259, 269–273, 278, 288, 300, 316 f., 348, 355, 361, 364, 371 f., 379 f., 394, 401 f., 408, 414, 445, 457, 461, 465, 488, 492, 523, 547, 571, 601, 610) [*Die hauptsächlich Goethe gewidmeten Schriften (EG, GE, GW) wurden hier nicht berücksichtigt.*]
- Herbart, Johann Friedrich (1776–1841) EG, 134, 138 (GA 1, 178, 183) **AN, 140** (GA 45, 189); GU, XXVII (GA 13, 11); RP(I), 111, 174–181, 194; RP(II), 12 (GA 18, 176, 256–264, 282, 341)
- Hertwig, Oscar (1849–1922) **TH, 182** (GA 9, 195)
- Jean Paul → Richter, Johann Paul Friedrich
- Kepler, Johannes (1571–1630) EG, (GA 1, 107); GW, 115 (GA 6, 164); **TH, 133** (GA 9, 147)
- Knebel, Karl Ludwig von (1744–1834) EG, 1, 14 ff., 19, 24, 32, 36 f., 40, 42 (GA 1, 9, 25 ff., 32, 38 f., 49, 54 f., 59, 62); GW 81, 87, 90 ff., 94, 104, 107 (GA 6, 101, 109, 112–115, 118, 132, 135) **TH, 188** (GA 9, 201)
- Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) GE, 1, 4, 99 (GA 2, 15, 18, 126); GW, 70 (GA 6, 89); **TH, 30, 64** (GA 9, 45, 79); RP(I), 11, 71 f., 74–77, 85 f.; RP(II), 6, 152 (GA 18, 48, 124 f., 128 f., 131, 143, 334)
- Lotze, Rudolf Hermann (1817–1881) WW, 4 (GA 3, 22); **TH, 76** (GA 9, 91); RP(II), 30, 39, 137–141, 195 ff. (GA 18, 368, 376, 503 f., 507 f., 577 ff.)
- Mendel, Gregor Johann (1822–1884) **TH, 55** (GA 9, 69)
- Mozart, Wolfgang Amadeus (1756–1791) **TH, 64** (GA 9, 79)
- Platon (425–347) EG, 218, 251 (GA 1, 284); GW, 21–49 (GA 6, 26–48); MA, 2, 16 (GA 7, 31); CM, 14, 28, 38, 44 f., 53–57, 59, 63, 67–70, 90, 104 f., 113, 147 f., 152, 164 (GA 8, 5, 24, 38, 54 f., 63 f., 66 f., 69, 77–80, 100, 115 f., 124, 159 f., 164, 175); **TH, 170** (GA 9, 184); AC, 52 (GA 11, 24); RP(I), XXII, 19, 25–41, 48, 56, 74 f., 91, 94, 99, 120, 161, 181 ff., 187; RP(II), 31, 150, 156–159, 190, 193 (GA 18, 28, 66 f., 70–74, 76, 80, 82, 95 f., 105, 129, 135, 188, 240 f., 266 f., 273, 366)
- Richter, Johann Paul Friedrich (1763–1825) **TH, 33 f.** (GA 9, 48 f.); RP(I) 82, 135 ff. (GA 18, 139, 207 ff.)
- Schiller, Friedrich von (1759–1805) EG,

47f., 78, 80, 89, 95, 102, 140, 169 (GA 1, 68f., 108f., 121, 129, 138, 186f., 223f., 318); GE 1f., 4, 6–10, 71, 91, 99f., 106 (GA 2, 15f., 18, 20, 22–25, 94, 117, 127); PF, 278; GW, 17ff., 24, 46f. (GA 6, 21–24, 29, 57ff.); **TH, 59** (GA 9, 74); GU, 28 (GA 13, 12); RP(I), Einleitung 1900, 27 (Fußn.), 81, 101f., 120–131, 125 (Fußn.), 133–136, 138f., 148, 177, 208, 220; RP(II), 88 (GA 18, 137f., 164,

188–200, 202, 205f., 211f., 224, 259, 300, 316, 439, 552); (GA 22, 26, 57, 65, 67–70, 72, 78f., 81, 83); (GA 26, 153, 240); (GA 28, 29, 54, 69ff., 100f., 179ff., 278, 280, 299, 308, 391)  
Shakespeare, William (1564–1616) EG, 55, 102 (GA 1, 77, 138); GW, 85 (GA 6, 107, 230f.); MA, 82 (GA 7, 103); CM, 115 (GA 8, 126); **TH, 143** (GA 9, 157); RP(I), 60 (GA 18, 110)



## Sachregister

Die für die in diesem Band vorliegenden Schriften zentralen Suchbegriffe ›Erlebnis, erleben‹ und ›Sinne, sinnlich‹ sowie Stichworte wie ›Leben‹, ›Welt‹ und ›Wirklichkeit, wirklich‹ wurden nicht erfasst, sie erscheinen passim. Wichtige Komposita dieser Ausdrücke sind jedoch unter den jeweils anderen Stichworten aufzufinden, also z. B. ›Ich-Erlebnis‹ unter ›Ich‹ oder ›Seelenwelt‹ unter ›Seele(n)‹.

- Aberglaube, abergläubisch TH, 142, 179  
Abglanz TH, 113, 115, 122 ff., 129 (Fußn.),  
133 f., 138  
Abhängig(keit) TH, IX, 10, 26 f., 46,  
61 f., 64, 127, 165 f., 176; AN, 43, 47  
— un~ TH, 30, 36, 46 f., 73, 165 f.; AN,  
43, 53, 122  
Abscheu, verabscheuen TH, 9, 30, 91,  
164  
Absicht(en) TH, IX, 112 f., 115, 126–129,  
190, 192  
Absonderung(en), abgesondert TH, 38;  
AN, 42 ff., 47, 61, 69, 72, 109, 123, 127  
— ~organe AN, 42, 47, 123, 127  
— Schweiß~ AN, 44  
— Speichel~ AN, 43  
— ~vorgänge AN, 61  
Abstoßung TH, 8, 85, 164  
Abstraktion, abstrakt TH, 69, 107, 141,  
158, 160 f., 183 f.; AN, 58  
— Begriffe TH, 183  
— Denken TH, 160 f.  
— Gedanken TH, 107, 158  
— Ich-Vorstellung TH, 69  
— Verstand TH, 184  
Affekt(e) TH, 31, 148 ff.  
— ~zustände TH, 148  
Allegorie TH, 109  
Altar TH, 154  
Amphibien TH, 18  
Angstzustände AN, 44  
Anlage(n) TH, X, 54 f., 58 f., 64 f., 69 ff.,  
101, 147, 154, 158; AN, 39, 41, 47, 62 f.,  
67, 70 f., 73, 76 f., 80, 84 ff., 96, 113,  
122 f., 126 f.  
— d. Atmungsorgans AN, 47  
— d. Begriffsorgans AN, 126  
— d. Buches TH, X  
— d. Ewigen TH, 154  
— d. Geschmacksorgans AN, 70, 127  
— d. Hörorgans AN, 62, 67 f., 71, 113,  
126  
— d. Lautorgans AN, 126  
— d. Lebensorgane AN, 73, 76, 80, 86,  
122  
— d. Menschen AN, 70, 87, 122 ff.  
— d. physischen Leibes AN, 122 f., 127,  
135  
— d. Wärmeorgans AN, 63, 67  
— geistige TH, 64 f.  
— Gemüts~ TH, 147  
— Ich~~ AN, 123  
— Keim~ TH, 55  
— krafterfüllte TH, 71  
— menschliche TH, 54  
— schlummernde TH, 158  
— seelische TH, 58 f.  
— Sinnes~ AN, 67 f., 73, 77, 113, 123, 126 f.

- stoffliche TH, 55
- verschiedene TH, 54
- Anschauung TH, VII, 7, 12, 19, 25, 54, 77, 118, 134, 139–142, 158 f., 162, 173, 182 f., 189, 193 f.; AN, 9, 54, 88, 104, 109, 111, 134, 141
- äußere, äußerliche AN, 88, 104
- bildhafte TH, 194; AN, 54, 109
- d. Elementarreiches TH, 139 f.
- d. Empfindungswelt TH, 25
- d. Gegenwart AN, 9
- d. Karma TH, 189
- eigene TH, 158, 162
- geisteswissenschaftliche TH, 77, 162
- geistige TH, 141
- goethesche TH, 77
- leibliche TH, 12
- Natur~ TH, 19
- naturwissenschaftliche TH, 182
- Sinnes~ TH, 134, 142, 193; AN, 134
- übersinnliche TH, 183
- Welt~ TH, VII, 7; AN, 146
- Anthropologie AN, 8 ff., 13 ff., 19, 23, 42 f., 46, 57, 80, 85, 88, 90 f., 104
- Anthroposophie TH, 7; AN, 14–17, 20, 85, 91 f.
- Antipathie TH, 9, 31, 36, 60, 85–91, 97–100, 130 (Fußn.), 131, 165 f.; AN, 35
- Anziehung TH, 8, 85–88, 164; AN, 59
- Arbeit, arbeiten TH, XIV, 19, 38, 56, 58, 61, 78, 107, 115 ff., 130, 136 f., 140, 159 ff., 176, 192; AN, 10, 59, 106, 113, 130
- an sich selbst TH, 78, 130, 176, 192
- an Wesensgliedern TH, 136, 140; AN, 59, 106
- d. Elementarreiche TH, 138
- d. Menschen TH, 58
- er~ TH, XII, 65
- Gedanken~ TH, 19, 159 ff.
- praktische TH, 107
- um~ TH, 43
- ~tüchtig TH, XIV
- ver~ TH, 38, 53, 61, 137; AN, 10, 130
- Architekt TH, 115 f., 127
- Ärger TH, 151
- Astral, astralisch TH, 28 (Fußn.), 32, 42 (Fußn.), 79 (Fußn.), 83, 86 (Fußn.), 89 (Fußn.), 184 (Fußn.); AN, 45–54, 59, 68, 78, 80, 82, 84–87, 95–104, 106, 108, 113, 116, 118, 120, 123 f., 126 f., 131
- Bilderlebnis AN, 87
- Gegenwirkungen TH, 87
- ~gestalt TH, 28 (Fußn.), 32
- Leben AN, 108
- ~leib TH, 43 f., 184 (Fußn.); AN, 54, 59, 68, 86, 113, 116, 120
- ~Ich AN, 87, 123 f., 127
- Mensch AN, 45–54, 59, 68, 80, 82, 95–104, 106, 118
- ~körper TH, 28 (Fußn.), 32 (Fußn.), 42 (Fußn.)
- Selbsterlebnis AN, 127
- Welt AN, 52, 68, 78, 79 (Fußn.), 80, 86 (Fußn.), 84 ff., 89 (Fußn.), 103 f., 106, 123 f., 126 f., 131
- Äther, ätherisch TH, 21–28, 32, 35, 40–43, 62 f., 76, 139 f.; AN, 50–53, 68, 80, 95, 97–104, 106, 108, 116, 128
- ~Doppelgeist TH, 40 (Fußn.)
- ~Doppelleib TH, 23–26 (Fußn.), 42 f. (Fußn.), 62 (Fußn.), 139 f. (Fußn.)
- ~geist TH, 40
- ~leib TH, 21–28, 32, 35, 40–43, 62 f.; AN, 50–53, 68, 80, 108, 116, 128
- Mensch AN, 97–104, 106