

RUDOLF STEINER  
*Schriften – Kritische Ausgabe*

Herausgegeben von  
Christian Clement

Band 5

*Schriften über Mystik,  
Mysterienwesen  
und Religionsgeschichte*

frommann-holzboog – Rudolf Steiner Verlag

Auszug zu Ansichtszwecken  
Kopierrechtlich geschützt

# Vorwort

Von Alois Maria Haas

Als Rudolf Steiners zwei Schriften über die christliche Mystik exakt nach dem Eintritt des Fin de Siècle 1901 und 1902 erschienen, waren das nicht nur Momente, die für Steiners spirituell-intellektuelle Entwicklung im Besonderen,<sup>1</sup> sondern auch für die historisch-wissenschaftliche Beschäftigung mit der Mystik in ihrer religionswissenschaftlichen Variante von Bedeutung waren. Steiners Studien gehören zum europäischen Fanal einer neuen und hoch intensiven Beschäftigung mit mystischen Überlieferungen, die über den Ersten Weltkrieg hinaus philosophische, naturwissenschaftliche und theologische Studien animierten.

## I.

Die Jahrhundertwende gilt sowohl in der Perspektive der damaligen Aktualität der Geschehnisse wie auch im Rückblick vom 21. Jahrhundert her als ein mentaler und intellektueller Einschnitt entscheidender Art. Peter Widmer begründet ihn unter aufgeklärter Nichtbeachtung von über 1500-jähriger christlicher – sowohl systematisch wie historisch forschender – Beschäftigung mit ›Mystik‹ (= *theología mystikê*, *theosophía*, *contemplatio*), dem Fetisch ›wissenschaftliche Rationalität gegen Mystik‹<sup>2</sup> huldigend, folgendermaßen:

Um 1900 entstand die wissenschaftliche Mystikforschung im Zuge der Religions-, Metaphysik- und Mystikkritik durch die Moderne: den Darwinismus, den Marxismus und die positivistischen Strömungen in den Wissenschaften. Damals wurde Mystik zunehmend Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und wurde durch materialistische Erklärungen und anthropozentrische Deutungen diffamiert. Als Reaktion

1 Alle Steiner und Steiners Bildungshorizont betreffenden Informationen sind Christian Clements vortrefflich informierender Einleitung und seinen Kommentaren zu Steiners Studien in diesem Band zu entnehmen.

2 Vgl. dazu Reinhard Margreiter: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin 1997, 297–436, wo die verschiedenen Positionen der neueren Philosophie ausführlich und differenziert behandelt werden. Dazu von dems.: ›Von der Metaphysik zur Mystik – Überlegungen mit und gegen Karl Albert‹, in: *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum 70. Geburtstag*, hg. v. Elenor Jain und Reinhard Margreiter. Sankt Augustin 1991, 49–58 (wo allerdings doch wieder eine Frontstellung anderer Art unterstellt wird).

entstanden metaphysische Rehabilitationsprojekte, in denen Mystik, Metaphysik und Religion durch den Rekurs auf mystische Erfahrungen gerechtfertigt wurden.<sup>3</sup>

Schon das 6. (Dionysios Areopagita), das gelehrte 13., das 14. und vor allem das 16.<sup>4</sup> Jahrhundert waren sich über die Art Reflexion, die sie begleitend zur mystischen Erfahrung (*unio mystica*) übten, im Klaren und wussten, dass es sich dabei weitgehend um eine wahre *scientia mystica* handelte, die über ihre eigene Problematik, ihre systematischen und historischen Denkformen in selbstsicherer Methodik im Bilde war.

Bei der Beurteilung des geistes- und kulturgeschichtlichen Bruchs fällt mindestens so entscheidend ins Gewicht dessen Deutung als eine um 1900 vorherrschende, alle Lebensdimensionen umfassende und in Frage stellende Krise und Krisenstimmung. Mit Recht hält Fritz-Dieter Maaß, der besonnene Geschichtsschreiber einer Geschichte der Mystikforschung in den Jahren 1918–1933, dazu unmissverständlich fest:

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts zeichnete sich im Geistesleben Europas ein quälendes Krisenbewusstsein ab. »In Deutschland hatten der Sieg und die Reichsgründung 1870/71 zu einem gewaltigen Aufschwung der Wirtschaft und des staatlichen Machtdenkens geführt.« Der DARWINistische Materialismus und der Positivismus fanden in allen Städten Gehör und auch begeisterte Zustimmung. Das deutsche Bürgertum »erlag der Ideologie des unbegrenzten Fortschritts oder erstarbte in der Enge materiellen Denkens«. Mit dem Optimismus verband sich bürgerliche Satttheit. Der junge Kaiser mit seinem prahlerischen Gebaren (»Ich führe euch herrlichen Zeiten entgegen, Schwarzseher dulde ich nicht!«) wurde von breiten Kreisen bewundert. Die kausal-mechanistische Weltanschauung, die mit der Willensfreiheit aufräumte, fand ihren Ausdruck besonders in der »Verneinung Gottes« in Haeckels *Welträtseln* (1899). »Der verlorene Gott wurde ersetzt durch den Naturtrieb.«<sup>5</sup>

3 Peter Widmer: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Eine Einführung*. Freiburg 2004, 1.

4 Michel de Certeau: *Mystische Fabel: 16. bis 17. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 2010, 124 ff.

5 Fritz-Dieter Maaß: *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg*. Würzburg 1972, 17. – Einen Grundtatbestand dieser Krise signalisiert Kurt Flasch (*Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*. Berlin 2000, 9) in der rätselhaften Tatsache, dass sich die Deutschen (und damit die deutschen Intellektuellen) »seit 1870 insbesondere, als militärisches Volk definiert« hatten. Das Bild, das Flasch von den kriegsfreudigen Philosophen zeichnet, ist bitter.

trachtung die oben beschriebene Signatur als das zugrunde liegende Formgesetz der menschlichen Bewusstseinsentwicklung abzeichnet. Wie Goethe in seinen botanischen Studien verschiedene Pflanzenorgane in Reihen angeordnet hatte, um der Einbildungskraft des Betrachters im morphologischen Durchgang durch diese Reihe die grundlegenden Bildungsgesetze der Pflanzenwelt anschaulich werden zu lassen, so ordnete Steiner hier ideelle Phänomene in einer Versuchssreihe an, in deren Betrachtung sich die Selbsterkenntnis des Weltgrundes im Menschen als das aller menschlichen Vorstellungsbildung zugrunde liegende Urphänomen erweisen sollte. Im Lichte dieser »Ur-Tatsache« des Bewusstseins sollte eine Verbindung von Mystik und Wissenschaft, wie Anthroposophie sie anstrebt, als natürliches *telos* abendländischer Geistesentwicklung erscheinen.

Zum Kontext der Schriften von 1901 und 1902:  
die Idee einer Synthese von Mystik und Wissenschaft

Ein zentraler konzeptioneller Bezugspunkt für die Darstellung dieser bewusstseins-evolutiven Grundkonzeption in den Schriften von 1901 und 1902 ist Steiners Verständnis von Mystik und vom Verhältnis des mystischen Erlebens zum wissenschaftlichen Erkennen. Ausdrückliches Ziel dieser Texte ist, die mystische Erfahrung selbst, unter bestimmten Voraussetzungen, als den Anforderungen wissenschaftlichen Erkennens genügend auszuweisen. Durch einen glücklich erhaltenen Brief aus dem Jahre 1881 wissen wir, dass Steiners Auseinandersetzung mit dieser Frage schon in frühester Jugend einsetzte. Damals schrieb er an seinen Jugendfreund Joseph Köck:

Es war die Nacht vom 10. auf den 11. Januar, in der ich keinen Augenblick schlief. Ich hatte mich bis halb ein Uhr mitternachts mit einzelnen philosophischen Problemen beschäftigt, und da warf ich mich endlich auf mein Lager; mein Bestreben war voriges Jahr, zu erforschen, ob es denn wahr wäre, was Schelling sagt: »Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen.« Ich glaubte und glaube nun noch, jenes innerste Vermögen ganz klar an mir entdeckt zu haben – geahnt habe ich es ja schon längst –; die ganze idealistische Philosophie steht nun in einer wesentlich modifizierten Gestalt vor mir; was ist eine schlaflose Nacht gegen solch einen Fund!<sup>17</sup>

17 GA 38,13.

Obwohl aber die beschriebene Jugenderfahrung ein klassisches Beispiel ›mystischer‹ Erfahrung darstellt (und obwohl Steiner, wenn man dem Zeugnis Edouard Schurés glauben kann, zu dieser Zeit schon Kontakt zu einem spirituellen ›Meister‹<sup>18</sup> hatte, der ihn in ein mystisches Weltverständnis einweihete), zögerte er lange, seine inneren Erlebnisse mit ›Mystik‹ zu identifizieren. Statt dessen versuchte er zunächst, wie der oben zitierte Brief zeigt, seine Innenerfahrung im Kontext schellingscher Philosopheme zu verstehen. Später fand er bei Fichte, Hegel und Goethe Formulierungen, in die hinein er seine eigenen Erkenntnis-erlebnisse projizieren konnte.

Erst als Steiner in der Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Vorstellungen Goethes ab 1882 seine philosophischen Vorstellungen systematisch ausarbeitete, räumte er strukturelle Ähnlichkeiten zwischen diesen und der traditionellen Mystik ein. Wie der Mystiker, so heißt es in den *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, müsse auch derjenige, der die Natur mit den Augen Goethes betrachte, »die Wahrheit nicht als etwas in der Außenwelt vorhandenes« auffassen, sondern »als etwas, das sich im Innern des Menschen [...] ergreifen lässt.«<sup>19</sup> Aber trotz solcher Einsichten verwendete Steiner auch in dieser Zeit die Stichworte ›Mystik‹ und ›Mystizismus‹ vor allem negativ, als Synonyme gedanklicher Unklarheit und diffusen Schwelgens im Gefühlshaften.<sup>20</sup> In seinen Briefen finden sich Belege dafür, dass er den Mystik-Begriff selbst dann noch negativ besetzte, als er schon die enge Verwandtschaft zwischen traditionellen Beschreibungen der mystischen Erfahrung und der seiner eigenen Erkenntnistheorie zugrunde liegenden »Urtatsache des Innenlebens« (MA, 13) erkannt hatte. In einem Brief an Eduard von Hartmann vom 1. November 1894 bezeichnet sich Steiner kategorisch als »Feind aller Mystik«, räumt aber im selben Satz ein, dass in der von ihm in der *Philosophie der Freiheit* beschriebenen Tatsache – »dass wir im Denken eigentlich gar nicht mehr Einzelne sind, sondern ein allgemeines Weltleben mitleben« – möglicherweise der »logische Kern« aller Mystik zu suchen sei.<sup>21</sup>

18 Im theosophischen und anthroposophischen Kontext sind unter ›Meistern‹ Inspiratoren zu verstehen, die – entweder als inkarnierte Menschen oder aus dem Bereich des Übersinnlichen heraus – anderen Menschen zu vertieftem Wirklichkeitsverständnis und zur Einweihung verhelfen können. Näheres dazu findet sich in der Einleitung zu SKA 7. Zum Wortlaut von Schurés Aussage vgl. Anm. zu MA, 43 (»Von einem Meister«).

19 GA 1, 339.

20 GA 4, 139. Als solch substanzlose Schwärmerei betrachtete Steiner zu dieser Zeit, worauf Alois Maria Haas in seinem Vorwort bereits hingewiesen hat, auch die gerade in Deutschland sich etablierende anglo-indische Theosophie.

21 GA 39, 227.

Erst in den Jahren 1898/99, also unmittelbar vor Abfassung der in diesem Band vorgestellten Schriften, lässt sich eine deutliche Identifikation Steiners mit der Mystik, freilich nur mit einer »richtig verstandenen« (MA, XVI), konstatieren. In dieser Zeit arbeitete Steiner intensiv an philosophiegeschichtlichen Abhandlungen,<sup>22</sup> in denen er sich intensiver mit denjenigen Denkern und Texten auseinandersetzte, die später in *Mystik* und *Christentum* eine zentrale Rolle spielten: Heraklit, Platon, Plotin, die anonyme mittelalterliche Schrift *Theologia Teutsch*, Jakob Böhme und Angelus Silesius. Hier formulierte er auch zum ersten Mal die These von einem engen inneren Zusammenhang zwischen mystischem und naturwissenschaftlichem Erkennen.<sup>23</sup> Der Mystiker, so sah es Steiner jetzt, neige dazu, sich ganz an seine Innenerfahrung hinzugeben und gerate so in die Gefahr, das Interesse an der äußeren Natur völlig zu verlieren, obwohl diese letztlich eine Manifestation seines eigenen Wesens, gewissermaßen ein als Außenwelt erlebtes ›Ich‹ sei; der Naturwissenschaftler hingegen sei in der Gefahr, sich ganz an das Bild dieser als äußerlich erlebten Wirklichkeit hinzugeben und dadurch das Verständnis für das geistig und seelisch Wirkende in seinem eigenen Innern zu verlieren, obwohl dieses allein einen Zusammenhang seines Weltbildes mit seinem eigenen Selbst herzustellen vermag. So führten beide Richtungen zu einem toten Punkt, an dem der Erkennende sich an die ›innere‹ bzw. ›äußere‹ Hälfte einer von ihm selbst künstlich in zwei Teile zerrissenen Wirklichkeit klammert und ihm so das Ganze, das Wirkliche, das

22 Zum einen verfasste Steiner eine umfassenden Darstellung von *Lebens- und Weltanschauungen im neunzehnten Jahrhundert* (erschienen 1900/01), welche heute gewöhnlich unter dem Titel der 1914 erfolgten Umarbeitung *Die Rätsel der Philosophie* rezipiert wird. Hier lässt sich eine erste Beschäftigung mit Jakob Böhme erkennen, wenn auch zunächst nur in seinem geistigen Einfluss auf Figuren des 19. Jahrhunderts wie Schelling und Baader. Spuren einer Böhme-Rezeption finden sich auch in anderen Texten der Jahre 1898 und 1899, etwa in dem Autoreferat *Goethes geheime Offenbarung* (GA 30, 86–98) und in dem programmatischen Aufsatz *Der Egoismus in der Philosophie* (GA 30, 99–151). Besonders der letztere kann in mehrfacher Hinsicht als Vorstufe zu den Schriften der Jahre 1901 und 1902 gesehen werden.

23 Sowohl Descartes als auch Böhme, heißt es etwa in dem *Egoismus*-Aufsatz, seien an einem Wendepunkt der Bewusstseinsgeschichte zu der Einsicht gekommen, dass der Mensch nur in seinem Innern die Wahrheit finden könne. Beide seien so der Erkenntnis, dass alle menschliche Erkenntnis letztlich Selbst-Erkentnis ist, ganz nahe gekommen. Freilich seien beide dann vor dieser Konsequenz insofern zurückgeschreckt, als sie dann nicht das ›Ich‹ als die letzte dem Menschen erkennbare Instanz identifiziert hätten, sondern das im Innern erlebte Wesenhafte doch nur wieder als den traditionellen christlichen ›Gott‹ (Böhme) bzw. als Bild einer äußeren materiellen ›Natur‹ (Descartes) interpretiert hätten. So sei der letzte und entscheidende Schritt in der menschlichen Selbsterkenntnis verpasst worden; statt wirklicher Menschenerkenntnis (das Wort ›Anthroposophie‹ liegt schon in der Luft) seien ›Mystik‹ und ›Naturwissenschaft‹ herausgekommen.

Leben durch die Finger rinnt. Wenn aber der Wissenschaftler seine empirischen Methoden nicht nur auf die in der Wahrnehmung gegebenen Bilder einer äußeren Natur, sondern konsequent auch auf die Tatsachen seines Innenlebens richte, und wenn andererseits der Mystiker nicht nur das Persönliche in seinem Innenleben, sondern auch die am äußeren Naturbild zu machenden objektiven Sinnesbeobachtungen zum Gegenstand eines vertieften inneren Erlebens mache; dann könnten beide Richtungen in einer mystisch vertieften Wissenschaft bzw. einer wissenschaftlich fundierten Mystik zusammenkommen, in welcher ›Inneres‹ und ›Äußeres‹ im Menschen wie in der Natur als Metamorphosen ein und desselben Wesens verstanden werden.

Indem diese dialektische Konzeption, welche in der *Mystik*-Schrift ihre erste umfassende Darstellung fand, Steiner schon vor der Jahrhundertwende klar vor Augen stand,<sup>24</sup> bestätigt sich unsere oben formulierte These, dass die Schriften von 1901 und 1902 als fundamentale Untersuchung von Wesen und Entwicklung des Bewusstseins konzipiert waren und somit als keimhafte Darstellung der anthroposophischen Wissenschaftskonzeption gedeutet werden können. Dass Steiner selbst seine Schrift schon zur Zeit ihrer Abfassung in dieser programmatischen Weise verstand, zeigt sich in dem bereits zitierten Schreiben an Kirchbach. Dort heißt es:

24 Vgl. den bereits zitierten Brief an Kirchbach: »Mir scheint in der Geschichte des abendländischen Denkens gegenwärtig ein Moment zu sein, wie wir einen solchen seit etwa Galilei noch nicht gehabt haben. Vorher war wieder einer zur Zeit Augustins. Von Augustin bis – etwa – Galilei haben wir eine Zeit der nach innen gehenden menschlichen Geisteskräfte. Seither eine Verbreiterung über die äußere Erfahrungswelt. Beide Entwicklungsströmungen müssen zuletzt bei toten Punkten anlangen. Die Denkgesinnung Augustins hat zuletzt alle Fähigkeit verloren, über die Außenwelt mitzusprechen; sie konnte nur noch un-, ja anti-wissenschaftlich sein. Unsere moderne naturwissenschaftliche Denkweise ist zwar im eminentesten Sinne wissenschaftlich – oder könnte es wenigstens sein, wenn die Naturforscher alle auch logisch geschulte Köpfe wären –, aber sie hat so, wie sie ist, alle Möglichkeit verloren, über das Innenleben, über den Geist mitzusprechen. – Und wir müssen, meine ich, wenn wir die ›Zeichen der Zeit‹ richtig deuten, vor einer Epoche einer Vertiefung in den Geist stehen. Das nächste Zeitalter wird Augustinismus und Haeckelismus als ›aufgehobene Momente‹ in sich enthalten« (GA 39, 422). Ähnlich ließ Steiner sich schon 1901 in den Vorträgen über *Das Christentum* verlauten: »Wir müssen tatsächlich sagen, dass es für das Abendland, wenigstens für unsere europäische Bildung, keinen einleuchtenderen Weg gibt zu [... *der Theosophie* ...] zu kommen, als den aus der Naturwissenschaft heraus. [...] Ich bin überzeugt, dass mehr als alle abendländischen Religionen dazu imstande sind, dieser Weg zum Ziel führen wird – denn die naturwissenschaftlichen Lehren müssen in die Theosophie einmünden« (CMV(II), 115).

Ich weiß, daß ich etwas Ähnliches wage wie einst Fritz Schultze, von dessen positiven Aufstellungen heute nichts mehr als richtig gilt, während das biogenetische Gesetz – vielleicht noch korrigiert – in alle Zukunft weiterleben wird.<sup>25</sup>

Fritz Schultze (1846–1908), ein neukantianisch geprägter Philosoph und Pädagoge, hatte in verschiedenen Schriften<sup>26</sup> den Versuch unternommen, das von Haeckel aufgestellte biogenetische Grundgesetz, nach welchem die individuelle Keimesgeschichte eines biologischen Wesens eine geraffte Wiederholung der stammesgeschichtlichen Entwicklung seiner Art ist, auf die psychologische und moralische Entwicklung des Menschen anzuwenden. In ähnlicher Weise versuchte Steiner in den vorliegenden Schriften das Grundprinzip der Entstehung menschlicher Vorstellungen in Analogie zur biologischen Evolution zu verstehen und somit ein dem ›biogenetischen‹ entsprechendes ›ideogenetisches‹ Entwicklungsgesetz zu entwerfen. Ein solcher Anspruch war nicht so abwegig, wie es auf den ersten Blick erscheinen mochte, denn schon in Steiners philosophischem Frühwerk war seine grundlegende Zielrichtung eine epistemologische gewesen, d. h. er hatte versucht, das jedem individuellen Erkenntnisakt zugrunde liegende allgemeine Prinzip des Erkennens zu ergründen und darzulegen. Vor diesem Hintergrund können die Schriften der Jahre 1901 und 1902 so verstanden werden, dass Steiner hier nun nicht mehr das allgemeine Grundprinzip des Erkenntnisaktes als solchem untersuchte, sondern das Prinzip der Entstehung von konkreten Vorstellungen im Verlauf der Kulturgeschichte. Man könnte dieses Prinzip vereinfachend auch das Gesetz von der Entstehung der menschlichen Gottes-, Jenseits- und Naturvorstellungen als verdinglichenden Projektionen der Selbst-Erfahrung nennen. Es geht davon aus, dass alle mystischen und naturwissenschaftlichen Vorstellungen (so in der *Mystik*-Schrift), aber auch alle mythischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen Anschauungen (wie in der *Christentums*-Schrift angedeutet) ihren Ursprung letztlich in der einen »Urtatsache des Innenlebens«, in der mystischen Selbsterfahrung des Geistes im Menschen haben.<sup>27</sup> Die Natur des Wissens selbst, so Steiner, führe das menschliche Bewusstsein an die Schwelle zur Einsicht in den Ich-haften Charakter

25 GA 39, 422 f.

26 *Die Thierseele* (1868), *Kant und Darwin. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre* (1875), *Philosophie der Naturwissenschaft* (1881).

27 Vgl. CMV(I), 47: »Wir müssen daran festhalten: In der heidnischen Religion und in den wissenschaftlichen Vorstellungen reden wir von nichts anderem, indem wir von Außenwelt reden, als dass wir unser eigenes Innenleben in die Außenwelt und diese in unsere Innenwelt hineinbringen – und dann die ganze Innen- und Außenwelt als Harmonie uns entgegenkommen sehen.«



allen Erkennens, und dieser Erfahrung seien die verschiedenen Spielarten von Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst, Mystik oder eben von Naturwissenschaft entsprungen, welche in der Geschichte des abendländischen Denkens aufgetreten sind, indem nämlich der Mensch das Wissen von seinem eigensten innersten Wesen als Wissen von einer Transzendenz aufgefasst habe, als Wissen von ›Gott‹, von der ›Idee‹ oder der ›Natur‹ (um nur die gängigsten Spielarten dieser Selbstveräußerung zu nennen). In den mannigfachen Weltanschauungen, Mythologien und Philosophien, so verschieden sie im Einzelnen sein mögen, sah Steiner somit verschiedene, gesetzmäßig beschreibbare Metamorphosen<sup>28</sup> des einen Ur-Vorgangs der Projektion des ›Ich‹ in ein wie auch immer ausgestaltetes ›Nicht-Ich‹.

Dieses ideogenetische Gesetz in seiner strikt ideengeschichtlichen Anwendung hat Steiner später weiter ausgebaut und verfeinert, etwa in den *Rätseln der Philosophie* von 1914 und in den *Anthroposophischen Leitsätzen* von 1924/25. In seiner Ausweitung auf alle Gebiete des menschlichen Wissens hingegen wurde es zur grundlegenden Leitidee der Anthroposophie überhaupt, insofern diese sich selbst als Versuch einer umfassenden Dokumentation der Selbst-Erfahrung des Seinsgrundes im menschlichen (bzw. im steinerschen) Bewusstsein darstellt. Und so lassen sich die vorliegenden Schriften rückblickend als eine das philosophische Frühwerk ergänzende zweite methodische Grundlegung all dessen lesen, was Steiner ab 1904 als Theosoph und ab 1913 als Anthroposoph ausgearbeitet hat. Wurde die steinersche Esoterik in der philosophischen Arbeit mit Goethe und dem deutschen Idealismus gedanklich gezeugt, so werden wir in seiner Auseinandersetzung mit der Mystik Zeuge ihrer eigentlichen Geburt.<sup>29</sup>

28 Deutlicher als in der Buchversion bedient sich Steiner in den Vorträgen von 1901/02 der Metamorphosenvorstellung, um sein ideogenetisches Konzept zu vermitteln. Vgl. etwa CMV(II), 8: »Philons Mystik muss ich in großen Zügen darstellen [...] um dann darstellen zu können, wie gerade diese in Alexandrien zum Ausdruck gekommene Lehre in verschiedensten Metamorphosen – auf der einen Seite in Nordafrika, dann aber auch in Palästina, besonders in der Sekte der Essäer – lebte [...]«.

29 Die im gegenwärtigen Diskurs kontrovers diskutierte Frage, ob Steiner dabei den Idealismus und die Mystik, ob er Eckhart und Böhme, Goethe und Fichte ›richtig‹ oder ›falsch‹ verstanden hat, ob er deren Impulse ›weitergeführt‹ oder diese für seine Zwecke ›instrumentalisiert‹ hat, ist für diesen Befund unserer Auffassung nach ohne Belang. Die Anthroposophie als Weltanschauung ist unbestreitbar ein Kind der Verbindung des deutschen Idealismus mit der Deutschen Mystik im Denken Rudolf Steiners; ob ein legitim oder illegitim gezeugtes, soll hier nicht entschieden werden. – Für eine innere Verwandtschaft des deutschen Idealismus mit der Mystik hatte übrigens vor Steiner schon Franz von Baader argumentiert, ebenso Joseph Bach in seinem Buch *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation* (1864).

## CHRISTENTUM UND HEIDNISCHE WEISHEIT<sup>a</sup>

In der Zeit, in der auch das Christentum seine ersten Anfänge hat, treten innerhalb der antiken heidnischen Kultur Weltanschauungen auf, die sich als eine Fortführung der platonischen Vorstellungsart darstellen, und die auch als eine verinnerlichte, vergeistigte Mysterienweisheit aufgefaßt werden dürfen. Ihren Ausgang nahmen sie von dem Alexandriner Philo (25 v. Chr. bis 50 n. Chr.). Ganz ins Innere der Menschenseele scheinen bei ihm die Vorgänge verlegt, die zum Göttlichen führen. Man möchte sagen: der Mysterientempel, in dem Philo seine Weihen sucht, ist einzig und allein sein *eigenes Innere*<sup>b</sup> und dessen höhere Erlebnisse selbst. Durch Prozesse rein geistiger Art ersetzt er die Prozeduren, die sich in den Mysterienstätten abspielen. Das Sinnesanschauen und die logische Verstandeserkenntnis führen, nach seiner Überzeugung, nicht zum Göttlichen. Sie haben es nur mit dem Vergänglichlichen zu tun<sup>c</sup>. Aber es gibt<sup>d</sup> für die Seele einen Weg, sich über diese Erkenntnisarten zu erheben. Sie muß aus dem heraustreten, was sie ihr gewöhnliches »Ich« nennt. Sie muß diesem »Ich« entrückt werden. Dann tritt sie in einen Zustand spiritueller *Erhöhung*<sup>e</sup>, Erleuchtung ein, in dem sie nicht mehr im gewöhnlichen Sinne weiß, denkt und erkennt. Denn sie ist mit dem Göttlichen verwachsen, <sup>f</sup>*mit ihm* ineinander geflossen. Das Göttliche wird erlebt als ein solches, das sich nicht in *Gedanken formen*<sup>g</sup>, nicht in Begriffen | mitteilen läßt. Es wird e r l e b t. Und der es erlebt, weiß, daß er von ihm *nur*<sup>h</sup> Mitteilung machen kann <sup>i</sup> *j*, *wenn er dazu kommt, den Worten Leben zu geben*. Von dieser mystischen Wesenheit, die man in den tiefsten Schichten der Seele erlebt, ist die Welt das Abbild. Sie ist aus dem unsichtbaren, undenkbaren Gott hervorgegangen. Ein unmittelbares Bild dieser Gottheit ist die weisheitsvolle Harmonie der Welt, der die sinnlichen Erscheinungen folgen. Diese weisheitsvolle Harmonie ist das geistige Ebenbild der Gottheit. Es ist der in die Welt ergossene göttliche Geist: die Weltvernunft, der Logos, der Sproß oder Sohn Gottes. Der Logos ist der Vermittler zwischen der Sinnenwelt und dem unvorstellbaren Gott. Indem der Mensch sich mit Erkenntnis durchdringt, vereinigt er sich mit dem Logos. Der Logos wird in ihm verkörperlicht. Die zur Geistigkeit entwickelte Persönlichkeit ist Träger des Logos. Über dem Logos liegt Gott; unterhalb desselben die vergängliche Welt. Der Mensch ist berufen, die

a D<sub>3</sub> Weisheit. b D<sub>3</sub> Inneres c D<sub>2</sub> thun d D<sub>2</sub> giebt e D<sub>2</sub> Verzückerung f Zus. D<sub>2</sub> g D<sub>3</sub> Gedankenformen h D<sub>3</sub> niemand i *gestr.* D<sub>3</sub> ; denn die einzige Art, zu ihm zu kommen, ist, es selbst erleben. j *Zus.* D<sub>3</sub>

Kette zwischen beiden zu schließen. Was er in seinem Innern als Geist erlebt, ist der Weltgeist. Unmittelbar wird man bei solchen Vorstellungen an die pythagoräische Denkart erinnert. (Vgl. S. 40 ff.)<sup>a</sup> – Im Innenleben wird der Kern des Daseins gesucht. Aber das Innenleben ist sich seiner kosmischen Geltung bewußt. Es ist im wesentlichen aus einer Vorstellungsart hervorgegangen, die der des Philo ähnlich ist, was Augustinus sagt: »Wir sehen alle Dinge, die gemacht sind, weil sie sind; aber weil Gott sie sieht, sind sie.« – Und über das, w a s und w o d u r c h wir sehen, fügt er bezeichnend hinzu: »Und weil sie sind, sehen wir sie äußerlich; und weil sie vollkommen sind, sehen wir sie innerlich.« Bei Plato ist die gleiche Grundvorstellung vorhanden. (Vgl. S. 44 ff.)<sup>b</sup>. Philo hat  
 148 genau | wie Plato in den Schicksalen der menschlichen Seele den Abschluß des großen Weltendramas, die Erweckung des verzauberten Gottes, gesehen. Er hat ja die inneren Taten<sup>c</sup> der Seele mit den Worten beschrieben: die Weisheit in dem Innern des Menschen<sup>d</sup> geht »die Wege des Vaters nachahmend und formt, auf die Urbilder schauend, die Gestalten«. Es ist daher keine persönliche  
 15 Angelegenheit, wenn der Mensch in sich Gestalten formt. Diese Gestalten sind die ewige Weisheit, sind das kosmische Leben. Das ist im Einklang mit der Mysterienauffassung von den Volksmynthen. Der Myste sucht in den Mythen den tieferen Wahrheitskern (vgl. S. 64 ff.)<sup>e</sup>. Und was der Myste mit den heidnischen Mythen tut<sup>f</sup>, das vollbringt Philo mit den mosaischen Schöpfungsberichten. 20 Die Berichte des alten Testaments sind ihm Bilder für innere Seelenvorgänge. Die Bibel erzählt die Weltschöpfung. Wer sie als Darstellung äußerer Vorgänge nimmt, der kennt sie nur halb. Gewiß steht geschrieben: »Im *Urbeginn*<sup>g</sup> schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster in der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.« Aber der wahre, innere  
 25 Sinn solcher Worte muß in den Tiefen der Seele e r l e b t werden. Es muß der Gott im Innern gefunden werden, dann erscheint er als der »Urglanz, der unzählige Strahlen aussendet, nicht sinnlich-wahrnehmbar, sondern insgesamt gedanklich.«<sup>h</sup> So drückt sich Philo aus. Fast genau wie in der Bibel heißt es bei Plato (im Timäos): »Als nun aber der Vater, welcher das All erzeugt hatte, 30 es ansah, wie es belebt und bewegt und ein Bild der ewigen Götter geworden war, da empfand er Wohlgefallen daran.« In der Bibel liest man: »Und Gott sah, daß alles gut war.« – Das Göttliche erkennen, heißt wie bei Plato, wie in der  
 149 Mysterienweisheit<sup>i</sup> : den | Schöpfungswerdegang als eigenes seelisches Schicksal

a D<sub>3</sub> D<sub>1</sub> (Vergl. S. 36 f.). D<sub>2</sub> (Vergl. S. 46 ff.) b D<sub>3</sub> D<sub>1</sub> (Vergl. S. 40 ff.) D<sub>2</sub> (Vergl. S. 50 ff.)

c D<sub>2</sub> Thaten d D<sub>2</sub> Menschen, e D<sub>3</sub> D<sub>1</sub> (vergl. S. 58 ff.) D<sub>2</sub> (vergl. S. 75 ff.) f D<sub>2</sub> thut g D<sub>2</sub> Anfang h D<sub>2</sub> gedanklich. i In der Korrekturfahne zur 5. Auflage findet sich hier der Zusatz: auch im Sinne der Bibel Dieser wurde jedoch nicht aufgenommen in den Druck (vgl. GA 8, 196).

erleben. Geschichte der Schöpfung und Geschichte der sich vergöttlichenden Seele fließen dadurch in Eins zusammen. Man kann den Schöpfungsbericht des Moses, nach Philos Überzeugung, dazu verwenden, die Geschichte der Gottsuchenden Seele zu schreiben. Alle Dinge in der Bibel erhalten dadurch einen tief symbolischen Sinn. Philo wird zum Ausleger dieses symbolischen Sinnes. Er liest die Bibel als Seelengeschichte.

Man darf *sagen*<sup>a</sup>, daß Philo<sup>b</sup> mit dieser Art,<sup>c</sup> die Bibel zu lesen, einem Zuge seiner Zeit entsprach, der aus der Mysterienweisheit geschöpft war. Konnte er ja dieselbe Art der Auslegung alter Schriften von den Therapeuten berichten. »Sie besitzen auch Werke alter Schriftsteller, die einst ihre Schule leiteten und viele Erklärungen über die in den *allegorischen* Schriften übliche Methode hinterließen. ... Die Auslegung dieser Schriften ist bei ihnen auf den tieferen Sinn der *allegorischen* Erzählungen gerichtet.« (Vgl. S. 135.)<sup>d</sup> So war *Philos Absicht*<sup>e</sup> auf den tieferen Sinn der »allegorischen« Erzählungen des alten Testaments gerichtet.

Man vergegenwärtige sich, wozu eine solche Auslegung führen konnte. Man liest den Schöpfungsbericht und findet darin nicht nur eine äußerliche Erzählung, sondern das Vorbild für die Wege, welche die Seele nehmen muß, um zum Göttlichen zu gelangen. Die Seele muß also – darin<sup>f</sup> nur kann ihr mystisches Weisheitsstreben bestehen – in<sup>g</sup> sich die Wege Gottes mikrokosmisch wiederholen. Es muß sich in jeder Seele das Weltendrama abspielen. Eine *Erfüllung* des im Schöpfungsbericht gegebenen Vorbildes ist das Seelenleben des mystischen Weisen. Moses hat nicht nur geschrieben, um geschichtliche Tatsachen<sup>h</sup> zu erzählen; | sondern um in Bildern zu veranschaulichen, was die Seele für Wege nehmen muß, wenn sie Gott finden will.

Das alles bleibt in der Weltanschauung Philos *innerhalb* des Geistes beschlossen. Der Mensch erlebt in *sich*, was Gott in der Welt erlebt hat. Das Wort Gottes, der Logos, wird Seelenereignis<sup>i</sup>. Gott hat die Juden aus Ägypten nach dem gelobten Lande geführt; er hat sie durch Qualen und Entbehnungen gehen lassen, um ihnen dann das Land der Verheißung zu schenken. Das ist der äußere Vorgang. Man erlebe ihn im Innern. Man geht aus dem Lande Ägypten, der vergänglichen Welt, durch die Entbehnungen, welche zur Unterdrückung der sinnlichen Welt führen, in das gelobte Land der Seele ein, man erreicht das Ewige. Bei Philo ist das alles innerlicher Vorgang. Der Gott, der in *die*<sup>j</sup> Welt ausgegossen wurde, feiert seine Auferstehung in der Seele, wenn sein

a D<sub>2</sub> annehmen b D<sub>2</sub> Philo, c D<sub>2</sub> Art d D<sub>3</sub> D<sub>1</sub> (Vergl. S. 118). D<sub>2</sub> (Vergl. S. 158.) e D<sub>2</sub> Philo's Sinn f D<sub>3</sub> also, darin g D<sub>3</sub> bestehen, in h D<sub>2</sub> Thatsachen i D<sub>3</sub> Seelen-Ereignis j D<sub>2</sub> der

Schöpfungswort verstanden<sup>a</sup> und in der Seele nachgebildet wird. Dann hat der Mensch in sich den Gott, den Mensch gewordenen Gottesgeist, den Logos, Christus, auf geistige Art geboren. In diesem Sinne war die Erkenntnis für Philo und <sup>b</sup>für diejenigen, die in seinem Sinne dachten, eine Christusgeburt innerhalb der Welt des Geistigen. Eine Fortbildung dieser philonischen Denkungsart  
5 war auch die neuplatonische Weltanschauung, die sich mit dem Christentum zugleich fortbildete. Man sehe, wie P l o t i n (204–269 n. Chr.) seine geistigen Erlebnisse schildert:

»Oftmals, wenn ich aus dem Schlummer der Körperlichkeit erwache, zu mir komme, von der Außenwelt abgewendet, in mich einkehre, so schaue ich  
10 eine wundersame Schönheit; dann bin ich gewiß, meines besseren Teiles inne geworden<sup>c</sup> zu sein; ich betätige<sup>d</sup> das wahre Leben, bin mit dem Göttlichen  
15 geeint, und in ihm gegründet, gewinne | ich die Kraft, mich noch über die Überwelt hinaus zu versetzen. Wenn ich dann nach diesem Ruhem in Gott aus dem Geistesschauen wieder zur Gedankenbildung herabsteige, dann frage  
20 ich mich, wie es zugeht, daß ich jetzt herabsteige, und daß überhaupt einmal meine Seele in den Körper eingegangen ist, da sie doch in ihrem Wesen so ist, wie sie sich mir eben gezeigt hatte« und »was mag denn der Grund sein, daß die Seelen den Vater, Gott, vergessen, da sie doch aus dem Jenseits stammen und ihm gehören, und so von ihm und sich selbst nichts wissen? Des Bösen  
25 Anfang ist für sie der Wagemut und die Werdelust und die Selbstentfremdung und die Lust, nur sich zu gehören. Es gelüstete sie nach Selbstherrlichkeit;<sup>e</sup> sie tummelten sich<sup>f</sup> nach ihrem Sinne, und so gerieten sie auf den Abweg und schritten zum vollen Abfalle vor, und damit schwand ihnen die Erkenntnis ihres Ursprungs aus dem Jenseits, wie Kinder, früh von ihren Eltern getrennt<sup>g</sup>  
30 und in der Ferne aufgezogen, nicht wissen, wer sie und ihre Eltern sind«. Die Lebensentwicklung<sup>h</sup>, welche die Seele suchen soll, wird von Plotin dargestellt: »befriedet sei ihr Körperleben und dessen Wogenschlag, befriedet sehe sie alles, was sie umgibt<sup>i</sup>: die Erde und das Meer und die Luft und den Himmel selbst, ohne Regung. Sie lerne darauf achten, wie die Seele von außen her in den ruhenden Kosmos gleichsam sich ergießt und einströmt, von allen Seiten andringt und einstrahlt; wie die Sonnenstrahlen eine dunkle Wolke erleuchten und goldig erglänzen machen, so verleiht die Seele, wenn sie in den Leib der himmelumspannten Welt eingeht, *ihm*<sup>j</sup> Leben und Unsterblichkeit.«

a D<sub>2</sub> verstanden, b Zus. D<sub>2</sub> c D<sub>2</sub> innegeworden d D<sub>2</sub> bethätige e D<sub>2</sub> Selbstherrlichkeit, f D<sub>2</sub> sich, g D<sub>2</sub> getrennt, h D<sub>3</sub> Lebensentwicklung i D<sub>2</sub> umgiebt j D<sub>2</sub> ihr

Es ergibt<sup>a</sup> sich, daß diese Weltanschauung mit dem Christentum eine tiefgehende Ähnlichkeit hat. <sup>b</sup> *Bei den | Bekennern der Jesusgemeinde*<sup>c</sup> heißt es<sup>d</sup>: »Was von Anfang an geschehen ist, was wir gehört und gesehen haben mit Augen, was wir selbst geschauet, was unsere Hände berührt haben von dem W o r t e s L e b e n s ... das melden wir euch<sup>e</sup>«; so könnte im Sinne des Neuplatonismus gesagt werden: Was vom Anfange an geschehen ist, was man nicht hören und sehen kann: das muß man spirituell erleben als das W o r t d e s L e b e n s. Die Entwicklung<sup>f</sup> der alten Weltanschauung vollzieht sich somit in einer Spaltung. Sie führt zu einer Christus-Idee, die sich auf rein Geistiges bezieht, im Neuplatonismus und ähnlich gerichteten Weltanschauungen; und andererseits zu einem Zusammenfließen dieser Christus-Idee mit einer geschichtlichen Erscheinung, der Persönlichkeit Jesu. Den *Schreiber des Johannes-Evangeliums* kann<sup>g</sup> man den Verbinder der beiden Weltanschauungen nennen. »Im *Urbeginne*<sup>h</sup> war das Wort.« Diese Überzeugung teilt er mit den Neuplatonikern. Das Wort wird Geist im Innern der Seele: das folgern die Neuplatoniker. Das Wort ist in Jesus Fleisch geworden,<sup>i</sup> das folgert *der Schreiber des Johannes-Evangeliums*<sup>j</sup>, und mit ihm die Christengemeinde. Der nähere Sinn, wie das Wort allein Fleisch werden konnte, war durch die ganze Entwicklung<sup>k</sup> der alten Weltanschauung gegeben. Plato erzählt ja das makrokosmische: Gott hat auf den Weltleib in K r e u z e s f o r m die Weltseele gespannt. Diese Weltseele ist der Logos. Soll der Logos Fleisch werden, so muß er im Fleisches-Dasein den kosmischen Weltprozeß wiederholen. Er muß ans Kreuz geschlagen werden und auferstehen. Als geistige Vorstellung war dieser wichtigste Gedanke des Christentums in den alten Weltanschauungen längst vorgezeichnet. Als persönliches Erlebnis machte es der Myste bei der »Einweihung« | durch. Als Tatsache<sup>l</sup>, die für die ganze Menschheit Geltung hat, mußte es der »Mensch gewordene Logos«<sup>m</sup> durchmachen. Etwas, was also *Mysterienvorgang* in der alten Weisheitsentwicklung<sup>n</sup> war: das wird durch das Christentum *zur historischen Tatsache*<sup>o</sup>. Dadurch wurde das Christentum die Erfüllung nicht nur dessen, was die jüdischen Propheten vorhergesagt hatten; sondern es wurde auch die Erfüllung dessen, was die Mysterien vorhergebildet hatten. – Das Kreuz auf Golgatha ist der in eine Tatsache<sup>p</sup> zusammengezogene Mysterienkult des Altertums. Dieses Kreuz begegnet uns zuerst in den alten Weltanschauungen; es begegnet uns *innerhalb eines einmaligen Ereignisses*<sup>q</sup>, das

a D<sub>2</sub> ergibt b *gestr.* D<sub>2</sub> Sie ist ein geistiges, ein verinnerlichtes Christentum. c D<sub>3</sub> Jesu-Gemeinde d D<sub>2</sub> Heißt es bei den Bekennern der Jesu-Gemeinde e D<sub>2</sub> Euch f D<sub>3</sub> Entwicklung g D<sub>2</sub> Evangelisten Johannes könnte h D<sub>2</sub> Anfänge i D<sub>2</sub> geworden: j D<sub>2</sub> Johannes k D<sub>3</sub> Entwicklung l D<sub>2</sub> Thatsache m D<sub>2</sub> Mensch gewordene Logos n D<sub>3</sub> Weisheitsentwicklung o D<sub>2</sub> als historische Thatsache gedeutet p D<sub>2</sub> Thatsache q D<sub>3</sub> als einmaliges Ereignis

für die ganze Menschheit gelten soll, am Ausgangspunkte des Christentums. Von diesem Gesichtspunkte aus kann das Mystische im Christentum begriffen werden. Das Christentum als mystische Tatsache<sup>a</sup> ist eine Entwicklungsstufe<sup>b</sup> <sup>c</sup>im Werdegang der Menschheit<sup>d</sup> e; und die Ereignisse in den Mysterien und die durch dieselben bedingten Wirkungen sind die Vorbereitung zu dieser mystischen 5  
154 Tatsache. |

a  $D_2$  Thatsache b  $D_3$  Entwicklungsstufe c *Zus.  $D_2$*  d  $D_2$  Mysterienweisheit. e *Zus.  $D_2$*

der sunnen unde vergê doch niht. Daz widerspilen des spiegels in der sunnen daz ist in der sunnen. Sunne und er ist doch daz er ist. Alsô ist ez umbe got. Got ist in der sêle mit sîner nâtûre, mit sîme wesenne unde mit sîner gotheit und er enist doch niht diu sêle. Daz widerspilen der sêle daz ist in gote. Got unde si ist doch daz si ist.«

33 »Wir sollen mit Gott vereinigt werden] Predigt *Uff Johannis Baptiste Geburt* aus der Baseler Ausgabe der Predigten Taulers, fol. 277: Wortlaut so bei Martensen (1842), 29, Noack (1853), 220: »Wir sollen mit Gott vereinigt werden wesentlich, wir sollen mit Gott vereinigt werden einlich, wir sollen mit Gott vereinigt werden gänzlich. Wie sollen wir wesentlich mit Gott vereinigt werden? Das soll geschehen an der Schauung und nicht an der Wesung. Sein Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben seyn.« Im Baseler Druck lautet die Stelle: »Wir sollen in got vereinet werden wesentlich / wir sollen in got vereinet werden eynlich. Wir sollen in got vereinet werden gantzlich. Wie solten wir in got vereinet werden wesentlich? Das sol geschehen an der schauung / und nit an der wesung.«

33 zu einem reinen *Freiheitsbegriffel*] Wie schon in der »Einführung« (vgl. Anm. zu MA, 19 »natürlich auch sein eigenes Handeln«) ist auch hier in diesem Übergang von erkenntnistheoretischen zu ethischen Gesichtspunkten die gedankliche Grundstruktur der *Philosophie der Freiheit* deutlich zu erkennen.

33 »Gott zwingt den Willen nicht] Eckhart, Predigt *Convalescens praecepit* (Pfeiffer Nr. 74, Quint Nr. 29, Largier Nr. 29). Zit. n. Stöckl, *Lehrbuch*, 498: »Gott zwingt den Willen nicht, sagt Eckhardt, sondern er setzt ihn vielmehr in Freiheit, so dass er nichts anderes will, denn das Gott selber will. Und der Geist mag nichts anders wollen, denn was Gott will: und das ist nicht seine Unfreiheit; es ist seine eigentliche Freiheit. Denn Freiheit ist, daß wir nicht gebunden sind, daß wir also frei und lauter und also unvermenget seien, als wir wären in unserem ersten Ausfluß, und da wir gefreit wurden in dem heil. Geiste.« Vgl. Largier I, 328: »Got enbetwinget den willen niht, er setzet in in vrîheit, alsô daz er niht anders enwil, dan daz got selber ist und daz diu vrîheit selber ist. Und der geist enmac niht anders wellen, dan daz got wil, und daz enist niht sîn unvrîheit, ez ist sîn eigen vrîheit.«

33 »Denn Freiheit ist] Neues Zitat, nicht bei Steiner ausgezeichnet: Eckhart, Predigt *Sanct Paulus sprichet* (Pfeiffer Nr. 78, nicht bei Quint und Largier). Zit. n. Stöckl (siehe vorst. Anm.). Vgl. Pfeiffer (1857), 252: »Vrîheit ist daz wir mit nihte gebunden sîen, daz wir alsô vrî unde lûter und alsô unvermenget sîen, als wir wâren in unserm êrsten ûzfluzze unt dô wir gevriet wurden in dem heiligen geiste.«

34 »Der gerechte Mensch] Eckhart, Predigt *Ego elegi vos* (Pfeiffer Nr. 81, Quint



du alle kreffft aller meist magst ziehen in ein / vnnd in ein vergessen aller ding / und ir bilde die du in dich ye gezogen / vnd ye mer du der creatur vergissest ye neher du disem sprechen bist / vnn ye entpfenglicher. Möchtest du aller ding zumal vnwyssend werden / Ja möchtest du kommen in ein unwissen dines eigen lebens / vnd als sancto Paulo gschach / do er sprach. Ob ich waere in dem leibe / oder nit / das weiß ich nit / gott weißt es. So hat der geist alle kreffft so gar in sich gezogen das im des lychnams was vergessen.«

42 »Denn das wahrhafte und ewige Wort Gottes] Wortlaut konnte so nicht nachgewiesen werden. Vgl. aber Tauler, *Drei sinnreiche Lehren und nützliche Unterweisungen von der Beichte* (Hamberger Nr. 145), Taulerdruck von 1521 (Basel), fol. 164.2.b: »Denn mag der mensch ansehen die eynoed der goetlichen eygenschaft / in der stillen einsamkeit / da nie wort in dem wesen noch in wesentlicher weyß yngesprochen ward / da ist es so still vnd so heymlich vnd so eynoed / da ist nit anders dann lauter got / vnd kam darin nie frembdes / nie creatur / bild noch weyß.«

42 *Ehrfurcht vor diesem Allwesen]* Die Betonung von Ehrfurcht und Devotion für die geistig-seelische Entwicklung des Menschen und die Herausbildung ›höherer‹ Erkenntnistufen wird in Steiners Schriften zur Erkenntnisschulung eine bedeutsame Rolle spielen. Vgl. *Theosophie* (TH, 164; GA 9, 178), *Wie erlangt man Erkenntnisse* (WE, 5 f.; GA 10, 20 f.), *Geheimwissenschaft* (GU, 264 ff.; GA 13, 303 ff.).

43 *Die Naturwissenschaft verfolgt]* Zu dieser Vorstellung vom Erkennen als Teil des Naturprozesses vgl. Anm. zu MA, 14 (»nicht eine wesenlose Beigabe«).

43 »Das Buch des Meisters«] Vgl. Schmidt (1875).

43 *von einem »Meister«]* Steiner hat auch in Hinsicht auf seine eigene spirituelle Entwicklung auf einen ›Meister‹ hingewiesen, der jedoch nie namentlich benannt wird. Gegenüber Edouard Schuré ließ er jedoch, nach dessen Aussage, einige Details verlauten, von denen dieser in seiner Einleitung zur französischen Ausgabe von *Das Christentum* berichtet: »[...] Mit neunzehn Jahren begegnete der junge Neophyte seinem Führer – dem Meister –; eine Begegnung, die er seit langem vorausgeahnt hatte. [...] Rudolf Steiners Meister war einer von diesen mächtigen Menschen, die der Welt unbekannt unter der Maske irgendeines bürgerlichen Berufes leben, um eine Mission zu erfüllen, die nur die Gleichgestellten in der Brüderschaft der ›Meister des Verzichts‹ kennen. Sie üben keine sichtbare Wirkung aus auf die menschlichen Ereignisse. Das Inkognito ist die Bedingung ihrer Wirksamkeit, die dadurch eine umso größere Kraft gewinnt. Denn sie erwecken, bereiten vor und leiten solche, die vor aller Augen handeln. Bei Rudolf Steiner war es für den Meister nicht schwer, die erste, spontane Einweihung seines Schülers zu vervollständigen. Er brauchte ihm eigentlich nur zu zeigen, wie

der Mysterien. Wer die ihnen schuldige Achtung verletzte, wurde als schuldvoller angesehen, als wer die staatliche Ordnung seines Vaterlandes umstürzen wollte. [...] Der bloße Verdacht, von den Geheimnissen etwas verraten zu haben, war von Gefahren begleitet. Als Ä s c h y l u s einiges von den Mysterien der Demeter auf die Bühne brachte, konnte er sich vor der Wut des Volkes nur schützen, indem er zum Altar des Dionysos flüchtete; vor Gericht gestellt, wurde er nur freigesprochen, weil er den Beweis lieferte, dass er überhaupt nicht eingeweiht war.« Vgl. auch Steiners Darstellung der Episode um Aischylos in der Vortragsfassung (CMV(I), 43 f.).

10 *Plutarch spricht von dem Schrecken*] Steiner paraphrasiert, ohne seine Quelle zu nennen, du Prel (1888), 95 f.: »Bei den Alten ist nun sehr viel von dem Schrecken die Rede, womit die Mysterien erfüllen. In einem dem P l u t a r c h zugeschriebenen Fragment bei S t o b ä u s ist davon die Rede, dass die mit der Einweihung verknüpfte Seligkeit nicht sofort erreicht wird; zuerst finde langes Umherirren statt, beschwerliche Wege, und aus einem gewissen Dunkel verdächtige und zu keinem Ausweg führende Wege; dann, vor dem Ende selbst, alles Furchtbare, Schauer, Zittern, Angstschweiss und Entsetzen. Sodann aber kommt ein wundervolles Licht dem Einzuweihenden entgegen, glänzende Auen und Ebenen mit Stimmen und Chortänzen, ehrwürdige Laute und göttliche Erscheinungen – φαντάσματα ἄγια –. Dann erst begeht der Eingeweihte, freigeworden und entlassen umhergehend, gekrönt die eigentliche Feier. Er geht sodann mit heiligen und reinen Menschen um, die uneingeweihte Menge der Nichtgeweihten von oben her sehend, wie sie in tiefem Schlamm und Qualm von sich selbst zertreten und umhergetrieben und aus Unglauben an jene höheren Güter mit der Furcht des Todes allen anderen Übeln preisgegeben bleiben. P a u s a n i a s spricht von dem Grauen, welches die Uneingeweihten von den Mysterien zurückhält und es entspricht ganz dem Hexensabbath und den oft sehr unsanften Berührungen bei spiritistischen Sitzungen, wenn es heisst: »Einige werden zu Boden geworfen, bei den Haaren ergriffen, geschlagen, ohne in der Finsternis den Thäter entdecken zu können.«

10 *gewisse seelische Übungen*] Auch dieser Zusatz zeigt, wie Steiner die Einweihung zunehmend weniger als bestimmte kulturhistorische Institution auffasste und mehr als jedem Menschen zugängliche Methode der Selbsterziehung. Vgl. Anm. zu CM, 9 (»durch die Mysterien«).

11 *von ihren neuen Erfahrungen nur erzähle*] Den Begriff des »Erzählens« hatte Steiner auch schon im Hinblick auf seine *Philosophie der Freiheit* verwendet, etwa im Brief an Rosa Mayreder vom 4. November 1894 (GA 39, 232): »I c h l e h r e nicht; ich erzähle, was ich innerlich d u r c h l e b t habe. Ich erzähle es so, wie ich es gelebt habe.«

11 *deren gedankliches Verstehen*] Das gedankliche Durcharbeiten von Bewusstseinsinhalten, die nicht unmittelbar auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhen, spielt in Steiners erkenntnisschulischen Schriften eine wichtige Rolle. Vgl. Anm. zu MA, 10 (»Jeder kann auf den Weg zu ihr gelangen«), ebenso *Theosophie* (TH, 5; GA 9, 20), *Wie erlangt man Erkenntnisse* (WE, VIIIff., 41, 87; GA 10, 7ff., 52, 94) und *Geheimwissenschaft* (GU, IXf.; GA 13, 27f.).

13 *Eine Möglichkeit liegt hier*] Vgl. Steiners Bemerkungen zu den ›Gefahren der Geheimschulung in *Wie erlangt man Erkenntnisse* (WE, 185f.; GA 10, 182). In der Wortwahl dieser Passage – »alles Leben für tot erklärt«, »aus dem geistigen Feuer wiedergeboren«, »eine neue Erde« – deutet sich schon hier der innere Zusammenhang der Initiationsidee mit der Apokalyptik an, welcher Steiner später ein ganzes Kapitel widmet.

13 *Menippus erzählt*] Steiner paraphrasiert und zitiert, ohne dies auszuweisen, teilweise wörtlich aus du Prel (1888), 78: »M e n i p p u s erzählt, dass er nach Babylon gereist sei, um von den Nachfolgern des Zoroaster in den Hades und wieder zurückgeführt zu werden; unter seinen Prüfungen erwähnt er Hunger, Durst, Schläge, lange Wanderungen zu Fuss, das Schwimmen durch grosse Wasser, Durchgang durch Feuer und Eis. Der Einzuweihende wurde durch ein gezücktes Schwert erschreckt, und dass dabei auch Blut floss, ja dass Kaiser Commodus sogar angeklagt war, dort einen Menschen getötet zu haben, hat, vielleicht irrtümlich, zu der Ansicht Veranlassung gegeben, dass bei diesen Mysterien Menschenopfer gebracht wurden.« Du Prel bezieht sich hier auf Buch 6 von Lukians *Menippos*, nach Ignaz von Döllinger, *Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums* (1857), 387.

13 *Man versteht solche Worte*] In seinen Mysteriendramen hat Steiner dieser Vorstellung von der traumatisch erlebten Auflösung der Persönlichkeitsstruktur als notwendigem Teil des Einweihungserlebnisses mehrfach dramatischen Ausdruck gegeben, etwa im vierten Bild von *Die Pforte der Einweihung* (GA 14, 69 ff.) und in neunten Bild von *Die Prüfung der Seele* (GA 14, 250 ff.). Vgl. auch das Kapitel ›Die Spaltung der Persönlichkeit‹ in *Wie erlangt man Erkenntnisse* (WE, 183 ff.; GA 10, 180 ff.).

14 *Ich glaubte den Gott zu berühren*] Aristides, *Hieroi logoi*, B 31. Zit. n. du Prel (1888), 80f.: »Der Redner A r i s t i d e s, indem er vom Tempelschlaf spricht, dem er sich mehrmals unterwarf, sagt: ›Ich glaubte ordentlich den Gott zu berühren, sein Nahen zu fühlen, und ich war dabei zwischen Wachen und Schlaf; mein Geist war ganz leicht, so dass es kein Mensch sagen und begreifen kann, der nicht initiiert ist.«

14 *Nicht die bloße Überzeugung*] Die Anschauung, dass im Erkennt-

- Wehrhahn, Felix: *Die Christologie Rudolf Steiners. Darstellung und Kritik.* (Dipl. Bonn 1998).
- Zander, Helmut: Kapitel ›Christologie‹, in: *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945.* Göttingen 2007, Bd. I, 781–858.
- : *Die Anthroposophie – eine Religion?*, in: *Hairesis. Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg. Bd. 24 (Festschrift für Karl Hoheisel) 2002, 525–538.
- : *Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie.* Paderborn 1995.
- : *Evangelische Kirche und anthroposophische Christengemeinschaft – quo vaditis?* Überlegungen zur gegenwärtigen Situation ihres Dialoges anlässlich der Studie ›Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft‹, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 56 (2005), 116–119.

## II. B. Allgemeine und theologische Sekundärliteratur zum Verhältnis von Christentum und Anthroposophie (ältere Literatur)

- Althaus, Paul: *Evangelischer Glaube und Anthroposophie.* München 1949.
- Bautz, Friedrich Wilhelm: *Die Christengemeinschaft. Einschließlich Anthroposophie. Worte der Aufklärung und Abwehr.* Gladbeck 1968.
- Emmert, Ernst: *Anthroposophie und Christentum in der persönlichen Begegnung*, in: *Kirche* 99 (1936), 116.
- Frick, Heinrich: *Anthroposophie und evangelische Theologie*, in: *Christliche Welt* 36 (1922), 296–306.
- : *Anthroposophische Schau und religiöser Glaube. Eine vergleichende Studie.* Stuttgart 1923.
- Gogarten, Friedrich: *Rudolf Steiners ›Geisteswissenschaft‹ und das Christentum.* Stuttgart 1920.
- : *Der anthroposophische Christus*, in: *Christliche Welt* 33 (1919), 346–348, 362–363, 380–381, 415–417.
- Götte, Friedrich (Hg.): *Anthroposophische Gesellschaft und Christengemeinschaft.* Eine Zusammenstellung von Äußerungen Rudolf Steiners, gerichtet an die Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft. Stuttgart 1949.
- Harbsmeier, Götz: *Anthroposophie – eine neue Gnosis.* München 1957.
- Heimbucher, Max: *Theosophie und Anthroposophie, vom Standpunkte des Christentums aus für Gebildete und das Volk beleuchtet.* Regensburg 1922.

- Böhme, Jacob MA, X f., 100–106, 112, 118 f., 121 (GA 7, 7 f., 119, 123–129, 136, 142–145); RP(I), 51–53, 146, 192 (GA 18, 99, 101, 120 f., 279)
- Bonaventura (Johannes Fidanza) MA, 56 (GA 7, 75)
- Bötticher, Karl CM, 83 (GA 8, 94)
- Brahe, Tycho de MA, 58 (GA 7, 77)
- Brentano, Franz MA, 112 (GA 7, 135); RP(II), 13, 150 f., 156 f., 190, 226 f. (GA 18, 342, 520, 528, 570, 617–619)
- Brockdorff, Cay Lorenz Graf von MA, XIII (GA 7, 11); CM, Vorwort 1901 (GA 8, 180)
- Brockdorff, Sophie Gräfin von MA, XIII (GA 7, 11); CM, Vorwort 1901 (GA 8, 180)
- Bruno, Giordano EG, 162 f. (GA 01, 215 f.); MA, 107–112 (GA 7, 130–135); RP(I), XXIV, 53 f., 64 (GA 18, 101 f., 115)
- Buddha CM, 70, 92–97, 136 (Fußn.) (GA 8, 80, 103–107); WE, 123, 143 f. (GA 10, 124 f., 144 f.)
- Burckhardt (Burkhardt), Jacob CM, 118 (GA 8, 129)
- Carneri, Bartholomäus von MA, 110 (GA 7, 133); RP(II), 70 f., 163 f. (GA 18, 416 f., 536–539)
- Carrière (Carriere), Moriz MA, 82 (GA 7, 103)
- Cerberos CM, 74 (GA 8, 85)
- Charybdis CM, 82 (GA 8, 92)
- Chiron CM, 78 (GA 8, 89)
- Christus FN, 50 (GA 5, 55); MA, 25, 54, 67; (GA 7, 41, 73, 87, 97, 117); CM, 57, 93, 95–97, 99, 117, 121 f., 126, 130 f., 137, 142, 144 f., 157 f. (GA 8, 67, 102 f., 105–107, 109, 124, 128, 131, 133, 137, 139, 141 f., 145, 148 f., 153–157, 161, 164, 169 f.); SE, 236 (GA 12, 11, 32, 90); GU, 219, 222–225, 231–235, 241, 251–255, 293, 351 f., 359, 361–366, 373 (GA 13, 258, 261–264, 270–275, 281, 291–297, 334, 394 f., 402–409, 415)
- Cicero, Marcus Tullius CM, 22 (GA 8, 32 f.)
- Circe CM, 81 (GA 8, 91 f.)
- Clemens von Alexandrien CM, 140 f., 154 (GA 8, 152, 166)
- Darwin, Charles EG, 17, 20, 72, 75, 78, 86, 94, 198 (GA 01, 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, 391–393, 398–400, 406 f., 431, 444, 462 f., 467, 474, 483, 497 f., 518, 536, 540, 556, 565)
- David CM, 92, 126 (GA 8, 102, 137)
- Demeter CM, 83–86 (GA 8, 93–96)
- Denifle, Heinrich MA, 44 (GA 7, 61)
- Desdemona CM, 108 (GA 8, 119)
- Dionysius Areopagita MA, 67 (GA 7, 87); CM, 142 (GA 8, 154, 172); RP(I), 42 (GA 18, 87 f.)
- Dionysos FN, 95, 103, 105 (GA 5, 95, 142, 147, 191); CM, 83, 86 (GA 8, 19, 40 f., 72 f., 93, 96)
- Diotime CM, 60, 77 (GA 8, 71, 87)

## Bibelstellenregister<sup>a</sup>

Gen. 1:1	CM, 148	Röm. 13:14	CM, 25
Gen. 1:31	CM, 148	1. Joh.: 1-3	CM, 24; CM, 98, 152
Mat. 2:4	CM, 93	Off. 1:1	CM, 120
Mat. 4:10-11a	CM, 94	Off. 1:10	CM, 121
Mat. 28:20	CM, 98	Off. 1:12	CM, 123
Luk. 1:27-32	CM, 92	Off. 1:18	CM, 124
Luk. 2:25-32	CM, 93	Off. 1:20	CM, 123
Luk. 2:41-47	CM, 93 f.	Off. 2:1-7	CM, 121
Luk. 9:28-30	CM, 95	Off. 4:1	CM, 124 f.
Luk. 10:20	CM, 107	Off. 4:2-3	CM, 125
Luk. 11:27-28	CM, 94	Off. 4:4	CM, 125
Luk. 17: 20-21	CM, 107	Off. 4:6-8	CM, 125 f.
Luk. 19:10	CM, 107	Off. 5:5	CM, 126
Joh. 1:1	CM, 96, 108	Off. 6:6	CM, 127
Joh. 4:23	MA, 109 f.	Off. 6:8	CM, 127
Joh. 11:4	CM, 112	Off. 7:4	CM, 128
Joh. 11:25	CM, 112	Off. 8:2	CM, 128
Joh. 11:41	CM, 116 f.	Off. 8:7	CM, 128
Joh. 11:43	CM, 118	Off. 10:9	CM, 130
Joh. 11:47	CM, 110	Off. 11:19	CM, 131
Joh. 16:7	MA, 24	Off. 11:8	CM, 130
Joh. 20:29	CM, 106, 132	Off. 12:9	CM, 131
Act. 17:24	CM, 25	Off. 21:23	CM, 132 f.
		Off. 22:10	CM, 133

<sup>a</sup> Das Bibelstellenregister verweist, wie schon der Stellenkommentar und das Namensregister, nicht auf die Seitenzählung dieses Bandes, sondern auf die ursprüngliche Seitenzählung in Steiners Ausgabe letzter Hand, welche dem Drucktext der SKA in der Marginalspalte beigegeben ist (zur Begründung siehe S. LXXIX).

# RUDOLF STEINER

*Schriften – Kritische Ausgabe (SKA)*

Herausgegeben von Christian Clement. Erscheint in Kooperation mit dem Rudolf Steiner Archiv und dem Rudolf Steiner Verlag. 2013 ff. Ca. 8 Bände. Leinen. ISBN 978 3 7728 2630 6.

- BAND 1** Schriften zur Goethe-Deutung: Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften – Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung. ISBN 978 3 7728 2631 3. *In Vorbereitung*
- BAND 2** Philosophische Schriften: Wahrheit und Wissenschaft – Die Philosophie der Freiheit. ISBN 978 3 7728 2632 0. *In Vorbereitung*
- BAND 3** Intellektuelle Biographien: Friedrich Nietzsche – Goethes Weltanschauung. ISBN 978 3 7728 2633 7. *In Vorbereitung*
- BAND 4** Schriften zur Geschichte der Philosophie: Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert – Die Rätsel der Philosophie. ISBN 978 3 7728 2634 4. *In Vorbereitung*
- BAND 5** Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte: Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung – Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums. Hrsg. und kommentiert von Christian Clement. Mit einem Vorwort von Alois Maria Haas. 2013. LXXX, 377 S., 2 Abb. ISBN 978 3 7728 1635 1. *Lieferbar*
- BAND 6** Schriften zur Anthropologie: Theosophie – Anthroposophie. Ein Fragment. ISBN 978 3 7728 2636 8. *In Vorbereitung*
- BAND 7** Schriften zur Erkenntnisschulung: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten – Die Stufen der höheren Erkenntnis. Hrsg. und kommentiert von Christian Clement. Mit einem Vorwort von Gerhard Wehr. ISBN 978 3 7728 2637 5. 1. *Halbjahr 2014*
- BAND 8** Schriften zur Anthropogenese und Kosmogogenese: Aus der Akasha-Chronik – Die Geheimwissenschaft im Umriss. ISBN 978 3 7728 2638 2. *In Vorbereitung*

Auszug zur  
Kopierrechtsschutz