

RUDOLF STEINER
Schriften – Kritische Ausgabe

8,2

RUDOLF STEINER
Schriften – Kritische Ausgabe

8,1

RUDOLF STEINER
*Schriften zur Anthropogenese
und Kosmogonie*

8,1

RUDOLF STEINER

Schriften – Kritische Ausgabe

SKA 8

RUDOLF STEINER
Schriften – Kritische Ausgabe

Herausgegeben von
Christian Clement

Band 8

*Schriften zur Anthropogenese
und Kosmogonie*

frommann-holzboog

RUDOLF STEINER

Fragment einer theosophischen Kosmogonie

Aus der Akasha-Chronik

Die Geheimwissenschaft im Umriss

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von
Christian Clement

Mit einem Vorwort von
Wouter J. Hanegraaff

1. Teilband

Vorwort und Texte

Stuttgart-Bad Cannstatt · 2018

Gedruckt mit Unterstützung des Fachbereichs Geisteswissenschaften der
Brigham Young Universität, Provo

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© frommann-holzboog Verlag e.K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt · 2018
www.frommann-holzboog.de

ISBN 978-3-7728-2638-2

eISBN 978-3-7728-3097-6

(In zwei Teilbänden 8,1 und 8,2)

Vertrieb auch durch den Rudolf Steiner Verlag
www.steinerverlag.com
ISBN 978-3-7274-5808-8

Gestaltung: Sybille Wittmann, Stuttgart-Bad Cannstatt

Satz: Tanovski Publ. Services, Leipzig, Sofia

Druck und Einband: BBL Druck- und Medienservice, Ellhofen

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Inhalt

1. Teilband

Vorwort	VII
Literaturverzeichnis	XXI
Texte	1
Fragment einer theosophischen Kosmogonie	3
Aus der Akasha-Chronik	41
Die Geheimwissenschaft im Umriss	191

2. Teilband

Einleitung	IX
Bei der Weltschöpfung »darbey gewesen«: Grundlagen und ideengeschichtlicher Hintergrund anthroposophischer Kosmogonie	XV
Naturwissenschaftliche Kontexte: Goethe und Haeckel	XXIII
Philosophische Kontexte: Von Kant zu Schelling	XXXI
Theosophische Kontexte: Sinnett, Blavatsky, Scott-Elliot	LVIII
»Zum Raum wird hier die Zeit«: Die Entwicklung der steinerschen Schöpfungsvorstellung bis 1902	LXII
Zur Entstehung und zur Form der Texte	LXXXVI
Die Textentwicklung der <i>Geheimwissenschaft</i>	XCII
Zur Konstituierung von Text und Apparat	CXVII
»Mitwissenschaft der Schöpfung«: Zur Entwicklungsgeschichte der anthroposophischen Kosmogonie (1903–1910)	CXXIII
Die Genese der theosophischen Kosmogonie (1883–1904)	CXXIII
Von der theosophischen zur anthroposophischen Kosmogonie (1904–1910)	CXLIX
Quellentexte und Selbstzeugnisse	1
Alfred Percy Sinnett: <i>Der Geheimbuddhismus</i>	3
Helena Petrovna Blavatsky: <i>Die Geheimlehre</i>	41
William Scott-Elliot: <i>Atlantis nach okkulten Quellen</i>	103
William Scott-Elliot: <i>Das untergegangene Lemurien</i>	129
Selbstzeugnisse Rudolf Steiners	139
Anhang	209
Abkürzungen	211
Stellenkommentare	213

Stellenkommentar: <i>Aus der Akasha-Chronik</i>	213
Stellenkommentar: <i>Die Geheimwissenschaft im Umriss</i>	215
Literaturverzeichnis	223
Namensregister	239
Sachregister	243

Vorwort

Rudolf Steiner und die hellsehende Einbildungskraft

Von Wouter J. Hanegraaff

Das Charisma Rudolf Steiners als eines spirituellen Lehrers beruht im Kern auf seinem Anspruch, Zugang zu ›höherer Erkenntnis‹ zu haben. Nachdem er im Herbst des Jahres 1900 dem sozialen Netzwerk der modernen Theosophie beigetreten war, scheint er in diesen Kreisen sehr schnell als ein ›Wissender‹ angesehen worden zu sein. Alles weist darauf hin, dass der frühere Philosoph und Goethe-Kenner dadurch einen tiefen Eindruck auf sein Publikum machte, dass er mit großem Selbstbewusstsein und Authentizität über okkulte Wirklichkeiten zu sprechen wusste, die den gewöhnlichen Sinnen verborgen seien. In kurzer Zeit scheint Steiner seine Zuhörer davon überzeugt zu haben, dass er über diese Dinge nicht nur spekulierte, sondern aus unmittelbarer persönlicher Erfahrung, d. h. – in der Sprache der Theosophen – als ›Eingeweihter‹, als ›Adept‹ – sprach. Darüber hinaus verfügte Steiner über eine philosophische Sprache, die seinem deutschen Publikum vertraut war und seine Autorität noch verstärkte. Seine Zuhörer haben vielleicht nicht immer alle gedanklichen Subtilitäten seines Vortrags nachvollzogen; aber er selbst schien sie sehr wohl zu verstehen und somit auch anderen ihre Bedeutung erklären zu können. Kurzum: Hier trat jemand auf, der aus Erfahrung stammendes Wissen mit intellektueller Gewandtheit verband und es verstand, von der ›unsichtbaren Welt‹ in einer adäquaten Sprache zu reden. Wenn man einem wissensbegierigen Publikum den Eindruck vermitteln kann, dass man gewisse Geheimnisse kennt und dass man in einer Position ist, diese mitteilen oder auch zurückhalten zu können, hält man ein zentrales Instrument charismatischer Überzeugungskraft und Autorität in der Hand. Steiner erfüllte diese Voraussetzung in hohem Maße.

Aber was wusste Steiner wirklich, bzw. was beanspruchte er zu wissen? Und wie überzeugte er sich und andere von der Wahrheit und Verlässlichkeit seines Wissens? Die Antwort auf die erste Frage liegt auf der Hand: Steiner hat sein Wissen, so gut er es vermochte, in großem Detailreichtum auf den zahlreichen Seiten der Schriften seiner theosophischen oder ›mittleren‹ Periode offengelegt, insbesondere in den Texten dieses Bandes: *Aus der Akasha-Chronik* und *Die*

Geheimwissenschaft im Umriss. Bezüglich des Inhalts dieser Werke kann ich den Leser nur auf die Texte selbst und die hervorragenden Einleitungen und Kommentare verweisen, die Christian Clement zu den vorliegenden Bänden beige-steuert hat. In diesem Vorwort möchte ich mich auf die zweite Frage konzentrieren, die verzwickter ist und von der Forschung bisher weitgehend übergangen wurde. Natürlich kennen wir Steiners eigene Antwort auf die Frage: *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*¹ – aber dabei handelt es sich, in der Terminologie der Religionswissenschaft, um »emische« Darstellungen, d. h. solche aus einer Binnenperspektive.² In anderen Worten: Sie schildern, was Steiner selbst zu tun und zu wissen meinte. Aber was ein Mensch zu tun glaubt, ist nicht notwendigerweise immer das, was er auch tatsächlich tut. Um zu einem tieferen Verständnis zu gelangen, muss man Steiners eigene Ansichten bewerten, kontextualisieren und deuten. Dazu ist eine weitere Perspektive erforderlich: eine »etische« oder wissenschaftliche, welche einer Frage unabhängig davon nachgeht, ob Steiner selbst mit den Ergebnissen einverstanden gewesen wäre, zu denen man kommt. Wenn man die Frage nach Steiners höherer Erkenntnis sowohl aus emischer als auch aus etischer Perspektive betrachtet, gewinnt man eine bessere Ausgangsposition, um sein Werk inhaltlich und kontextuell verstehen und einordnen zu können.

Die neuere Steinerforschung hat gezeigt, dass eine solche Perspektive es erforderlich macht, das Werk Steiners aus zwei Blickwinkeln zu betrachten und den Einfluss sowohl der anglophonen Theosophie als auch des deutschen Idealismus zu untersuchen.³ Beide Dimensionen sind unverzichtbar. Auf den folgenden Seiten möchte ich im Wesentlichen versuchen zu zeigen, dass Steiners Anspruch einer auf Hellsichtigkeit beruhenden höheren Erkenntnis direkt mit einer bestimmten Tradition des Okkultismus zusammenhängt, die in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts aus Amerika kam. Während

¹ Siehe SKA 7.

² Zur Unterscheidung von emisch/etisch siehe Hanegraaff (2012), 157 f.

³ In Reaktion auf eine weit verbreitete Neigung unter Anthroposophen, die Einzigartigkeit und Originalität Steiners herauszustreichen – und dabei unter den Tisch fallen zu lassen, wie viel er der modernen Theosophie verdankte –, hat Helmut Zander 2007 in einer monumentalen Studie die Anthroposophie als eine Strömung innerhalb der Theosophie dargestellt. Neuere Studien wie die von Hartmut Traub (2011) und auch die vorliegende Edition Clements hingegen betonen, dass trotz der unbestreitbaren Bedeutung der Theosophie, die Kontinuität zwischen Steiners frühen philosophischen und seinen späteren theosophischen Vorstellungen deutlich stärker und bedeutsamer ist, als dies in Zanders Arbeit erscheint. Meiner Ansicht nach liegt Steiners Originalität in der Tatsache, dass seine philosophische Perspektive, die im deutschen Idealismus verwurzelt war, zentral dazu beitrug, die Theosophie in neue und intellektuell anspruchsvollere Richtungen zu lenken.

aber die theoretische Grundlage dieser Tradition eine bestenfalls dünne war, konnte Steiner durch seine Vertrautheit mit der Philosophie des deutschen Idealismus diese Tradition aus einer Perspektive angehen, die ungleich subtiler und komplexer war als alles, was man bis dahin in okkultistischen Kreisen hätte antreffen können. Das einzigartige Ergebnis dieser Kombination kennen wir heute als die Anthroposophie.

Der Begriff des *Hellsehens*, den Steiner vielfach benutzte, scheint in den 1790er Jahren im Kontext des Mesmerismus bzw. des »animalischen Magnetismus« in Deutschland aufgekommen zu sein. Er verwies auf bemerkenswerte und oft völlig wunderhafte »visionäre« Fähigkeiten von Personen, die mittels bestimmter, von dem deutschen Arzt Franz Anton Mesmer entwickelter Techniken in den Zustand eines »künstlichen Somnambulismus« oder einer Trance versetzt worden waren.⁴ In den Jahrzehnten vor der Französischen Revolution entdeckte ein Schüler Mesmers namens de Puységur, dass sich mit den Techniken seines Lehrers Subjekte in einen eigenartigen veränderten Bewusstseinszustand versetzen ließen, der von spektakulären Äußerungen »übernatürlicher« geistiger Fähigkeiten begleitet war; Fähigkeiten, die wir heute als »paranormal« bezeichnen würden. In dem Jahrzehnt um das Jahr 1800 gaben zahllose somnambulische Visionäre im Zustand der Trance lebhaft Beschreibungen der »Geisterwelt«, und diese Berichte wurden eine Quelle nicht enden wollender Faszination, nicht nur für das allgemeine Publikum, sondern auch für einige der einflussreichsten Philosophen der Romantik und des Idealismus. Der wohl berühmteste Bericht über die »Seherin von Prevorst« wurde 1829 von dem Arzt und Dichter Justinus Kerner veröffentlicht.⁵ Zahllose Somnambulen berichteten von Geister- und Gespenstervisionen, und aus dieser Tradition entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Bewegung des Spiritismus.⁶

Seit den 1860er Jahren entwickelte sich aus dem amerikanischen Spiritismus eine neue okkultistische Tradition, deren erfolgreichster Zweig die 1875 gegründete »Theosophische Gesellschaft« wurde. Für die hier verfolgte Frage ist entscheidend, dass diese Okkultisten anfangen, ihre eigene Perspektive derjenigen des populären Spiritismus als überlegen anzusehen, indem sie zwei Dinge betonten: Zum einen beanspruchten sie für die westliche okkultistische Tradition eine intellektuelle Überlegenheit, die sie in der Kabbalah verankert sahen.⁷ In dieser Hinsicht

4 Eine gute historische Übersicht findet sich etwa bei Gauld (1992) und Crabtree (1993).

5 Hanegraaff (1999/2000) und (2004).

6 Zu dieser Verbindung vgl. etwa Podmore (1963) oder Monroe (2008). Im Anschluss an Sawicki (2002, 19) wird hier der Ausdruck »Spiritualism« mit »Spiritismus« übersetzt.

7 Deveney (1997); Chajes & Huss (2016); Pasi (2010); Strube (2016); Hanegraaff (in Vorbereitung).

reagierten sie auf einen Mangel an intellektueller Tiefe, der im allgemeinen Diskurs des Spiritismus (der immerhin nicht viel weiter zurückging als bis zu dem Visionär Swedenborg im 18. Jahrhundert) die Regel war. Zweitens betonten sie die Bedeutung des aktiven Willens und reagierten damit auf die Passivität und die Ausschaltung der persönlichen Willensfreiheit, welche charakteristisch war für die mesmerisierten Visionäre (in der Regel Frauen), die völlig unter der Kontrolle ihrer (in der Regel männlichen) Magnetisierer standen.

Die Okkultisten wollten nicht länger davon abhängig sein, was ihnen die Medien während ihrer somnambulischen Trance mitteilten: Sie wollten selbst jene unsichtbaren Welten sehen, unmittelbar und im Zustand völliger Bewusstseinsklarheit. Aber wie war ein solches Ziel zu erreichen? Selbst jene Okkultisten, die ein gewisses Talent für trancehafte Visionszustände hatten, konnten in einen solchen Zustand nur unter Aufgabe ihrer persönlichen Willensfreiheit gelangen; und wenn sie wieder daraus erwachten, konnten sie sich in der Regel nicht daran erinnern, was sie gerade erlebt hatten.⁸ Um einen direkten Zugang zu den unsichtbaren Welten zu erlangen, begannen einige Okkultisten mit Rauschmitteln zu experimentieren, insbesondere Haschisch, und manche beanspruchten, damit spektakulären Erfolg zu haben.⁹ Aber auch wenn die diskrete Anwendung solcher Rauschmittel verbreiteter gewesen sein mag, als man gemeinhin denkt, so ähnelten doch auch die durch solche Mittel erzeugten Visionen weit mehr der traumartigen Trance und weniger jenem kristallklaren Zustand hellwacher Bewusstheit, nach dem die Okkultisten strebten.

Eine Lösung schien in Sicht, als 1849 der amerikanische Alternativmediziner Joseph Rodes Buchanan (1814–1899) einen umfangreichen Artikel veröffentlichte, in dem er die Entdeckung einer neuen ›Wissenschaft‹ ankündigte: der ›Psychometrie‹. Diese beschrieb er als

[...] eine wunderbare Fähigkeit in der Konstitution des Menschen, deren Entdeckung und Anwendung auf einen Schlag ein weites Reich des Wissens eröffnet. In dieser einzigen Entdeckung liegt der Keim einer Wissenschaft mit hohem Anspruch, in seinen Tatsachen so wundersam, dass sie dem größten Teil unserer Wissenschaftler unwahrscheinlich, wenn nicht völlig unglaublich erscheinen muss. Und doch, so hoch diese Ansprüche sein mögen, sind sie doch im strengsten Sinne beweisbar [...] ¹⁰

Worum ging es in dieser Wissenschaft? Sie scheint recht bescheiden begonnen zu haben, indem Buchanan herausfand, dass viele Menschen offenbar in der Lage

⁸ Deveney (2011).

⁹ Hanegraaff (2016).

¹⁰ Buchanan (1849), 49. (Diese und die folgenden Übersetzungen vom Herausgeber.)

waren, die exakte Natur eines Metalls oder anderer natürlicher Stoffe durch bloße Berührung zu »erfühlen«. Diese natürliche Sensibilität schien weit verbreitet zu sein, besonders unter Frauen. Buchanan weitete seine Experimente aus und kam zu dem Schluss, dass diese psychometrische Kraft beinahe unbegrenzt war. Zunächst entdeckte er, dass manche Personen anscheinend dazu fähig waren, die Beschaffenheit von Substanzen auch ohne körperlichen Kontakt zu bestimmen; später meinte er herausgefunden zu haben, dass sie den Inhalt eines versiegelten Briefes lesen konnten, den man auf ihre Stirn legte; sogar detaillierte Beschreibungen der Personen, die einen solchen Brief geschrieben hatten, seien gegeben worden. Der nächste Schritt bestand in der Annahme, dass offenbar jeder Gegenstand dazu geeignet war, hellseherische Einsichten über die Person anzuregen, der er gehörte oder mit der er in Kontakt gekommen war. Und schließlich ging Buchanan sogar so weit anzunehmen, dass überhaupt kein Kontakt mit einem Objekt nötig war. Je mehr Experimente er durchführte, desto umfassender wurde seine Konzeption der »Psychometrie« – bis er schließlich so weit ging zu behaupten, Menschen mit entsprechender Veranlagung könnten von überhaupt allen Dingen eine unmittelbare und völlig zutreffende Erkenntnis erlangen.

Buchanan betonte immer wieder, dass die Psychometrie nicht auf einem Trancezustand beruhe, sondern dass sich diese Art von Hellsichtigkeit – in scharfem Kontrast zur somnambulen oder spiritistischen Vision – im ganz normalen Wachbewusstsein abspiele. Und er erklärte diese bemerkenswerte Fähigkeit, indem er sie mit der damals neuen und faszinierenden Technologie der Daguerrotypie oder Fotografie verglich. Die Vorstellung dahinter war folgende: Absolut alles, was sich jemals irgendwo im Universum ereignet, sollte eine Art fotografischen Abdruck bzw. eine Reflektion zurücklassen, die normalerweise unsichtbar ist, die aber von genügend sensiblen Menschen abgerufen werden kann. Und so dauerte es nicht lange, bis Buchanan von der Möglichkeit sprach, sogar Ereignisse der vergangenen Menschheitsgeschichte und die Stadien der frühen Erdentwicklung erforschen zu können: »Durch die Anwendung dieses Prinzips kann der Abgrund der Geschichte überwunden werden, und wir können einen Einblick in bisher unbekannte Zeitalter und Nationen gewinnen, deren frühe Geschichte im Dunkel der Vergangenheit verschwunden ist.«¹¹ In seinem späteren *Handbuch der Psychometrie* (1885) ging Buchanan sogar noch weiter, indem er vorschlug, Psychometrie könne den menschlichen Geist in das innerste Wesen der Dinge versetzen:

¹¹ Buchanan (1849), 147.

Diese innere Fähigkeit erfasst die Idee in ihrem Wesen [...] und ergreift dann ihr Objekt mit seiner weitreichenden Bewusstheit. Sei es eine Stadt in China oder Afrika, sei es ein Heiliger oder Führer, dessen Name fast im Zwielficht der Geschichte verschwunden ist, sei es eine prähistorische Rasse auf der Erde, oder ein Weltkörper unseres Planetensystems: es kann wahrgenommen, verstanden und dargestellt werden. Das göttliche Reich eines universellen Bewusstseins, eine intellektuelle Allwissenheit scheint vom Menschen übernommen zu werden; und entweder bringt sich der Mensch in Übereinstimmung mit dieser unbegrenzten Sphäre des Intelligiblen, oder diese Intelligenz ruht in ihm und wird durch die Anstrengung, sich seine Kräfte anzueignen, erweckt.¹²

Buchanans Psychometrie wurde mit großem Enthusiasmus aufgenommen und galt als eine Art ›höherer Fotografie‹, mit welcher auf wissenschaftliche Weise »die Seele gemessen und offenbart« werden könne.¹³

1863 trugen der Geologieprofessor William Denton (1823–1883) und seine Frau Elisabeth viel dazu bei, die Psychometrie weiter zu popularisieren, indem sie ein Buch mit dem Titel *The Soul of Things*¹⁴ veröffentlichten. Diese Schrift machte einen bedeutenden Eindruck auf die Okkultistin H. P. Blavatsky und wurde von Theosophen avanciert. Dabei ist wichtig zu bemerken, dass die Dentons, anders als Buchanan, ihr Buch nicht mit empirischen Experimenten oder wissenschaftlichen Beobachtungen begannen, sondern mit einem Kapitel über das Phänomen mentaler Visualisierung. Ähnlich wie sich später eine Entwicklung vom wissenschaftlichen Positivismus hin zum philosophischen Idealismus vollzog, der für Steiners Perspektive entscheidend war, so verschob sich auch hier das Interesse von der Beobachtung physischer Objekte hin zum menschlichen Bewusstsein als einem Medium, das die hellseherischen Visionen einerseits empfangt, andererseits aber auch hervorbrachte. Außerdem machten die Dentons einen entscheidenden Schritt, der später zu der Vorstellung einer ›Akasha-Chronik‹ führte. Der Keim dieser Vorstellung lässt sich möglicherweise auf ein berühmtes Gedankenexperiment zurückführen, welches als der ›laplace'sche Dämon‹ bekannt ist (zurückgehend auf den prominenten Mathematiker und Astronomen Pierre-Simon Laplace, 1749–1827). Dieses besagte Folgendes: Wenn wir einen radikal monistisch strukturierten Kontext voraussetzen, in dem absoluter kausaler Determinismus herrscht, dann müsste ein angenommener ›Dämon‹, der die genaue Lage und Bewegung jedes einzelnen Atoms

¹² Buchanan (1885), 159.

¹³ Vgl. das Preisgedicht *Progress*, welches der bekannte Dichter und unitarische Geistliche John Pierpoint 1850 beim Jubiläum der Yale-Universität vortrug: Buchanan (1885), Teil I, 1–2.

¹⁴ Denton & Denton (1863).

im Universum kennt, in der Lage sein, jedes künftige Ereignis bis ins kleinste Detail vorherzusagen. Schon 1837 hatte der englische Gelehrte Charles Babbage (1791–1871) über diese Vorstellung sinniert, und diese Passage bildete später das Eingangsmotto des Buches der Dentons: »Die Luft ist eine riesige Bibliothek, auf deren Seiten auf ewig alles geschrieben steht, was je ein Mann gesagt oder je eine Frau geflüstert hat.«¹⁵ In ähnlicher Weise hatte 1857 der bekannte Geologe Edward Hitchcock (1793–1864) geschrieben: »ein fotografischer Einfluss durchwirkt die ganze Natur«, der eine »große Bilder-Galerie der Ewigkeit« hervorbringt, die »für schärfere Sinne als die unseren« sehr wohl wahrnehmbar sein mag.¹⁶ Die Dentons folgten derselben Logik und kamen so zu folgenden Aussagen, die später Blavatsky in ihrem wichtigen Kapitel über Psychometrie in der *Entschleierte Isis* zitiert hat:

[...] in der Welt um uns herum gehen strahlende Kräfte von jedem Objekt zu jedem anderen Objekt in seiner Nähe aus, und diese bringen in jedem Moment, bei Tag und bei Nacht, gegenseitig Daguerrotypen ihrer Erscheinung hervor. Die so erzeugten Bilder liegen nicht bloß an der Oberfläche, sondern sinken in das Innere der Dinge; dort werden sie mit erstaunlicher Beharrlichkeit festgehalten und warten nur auf eine passende Gelegenheit, um sich dem forschenden Blick zu offenbaren. Du kannst daher keinen Raum betreten, sei es Tag oder Nacht, ohne beim Verlassen desselben ein Abbild deiner selbst zurückzulassen. Du kannst deine Hand nicht heben, oder mit dem Auge zwinkern, der Wind kann kein Haar auf deinem Haupt bewegen, ohne dass jede Bewegung unfehlbar für kommende Zeitalter aufgezeichnet wird. [...] Kein Blatt regt sich, kein Insekt krabbelt, keine Welle verbreitet sich, ohne dass jede Bewegung von tausend treuen Schreibern in unfehlbarer und unauslöschlicher Schrift aufgezeichnet wird.

Dies gilt auch für alle vergangene Zeit. Vom ersten Dämmerchein des Lichts auf diesem kindlichen Planeten, als noch dunstige Vorhänge um ihre Wiege hingen, bis zu diesem Moment hat die Natur fleißig jeden Moment fotografiert. Was für eine Bilder-Galerie nennt sie ihr eigen!¹⁷

Die Dentons lieferten ausführliche psychometrische Beschreibungen prähistorischer Szenen, Landschaften, Tiere, Pflanzen usw. Sie behaupteten, diese Beobachtungen seien nicht nur von Klängen (»Phonotypen«) begleitet, sondern Psychometriker könnten sogar die Gefühle der beobachteten Lebewesen

¹⁵ Babbage (1837), 113; zit. n. Denton u. Denton (1863), 10.

¹⁶ Hitchcock (1857), 426; zit. n. Denton u. Denton (1863), 263 f.; ebenso bei Blavatsky (1877), Bd. 1, 184 f.

¹⁷ Denton u. Denton (1863), 30 f.; vgl. Blavatsky (1877), Bd. 1, 183.

wahrnehmen. Diesen Zweig der Psychometrie nannten sie ›Psychopathie.‹¹⁸ In einem Wort: Die Psychometrie öffnete unerhörte Horizonte für historische Forschungen jener Art, wie sie schon bald von Theosophen wie Blavatsky, Charles Webster Leadbeater – und auch von Rudolf Steiner – in die Praxis umgesetzt werden sollten. »Wir werden die Küsten der Zeit abwandern, und werden beobachten, wie Königreiche vor uns erstehen und niedergehen wie das Steigen und Fallen der Gezeiten [...], und die Wolken, die jetzt noch über der Geschichte aller Nationen hängen, werden im Strahl der aufgehenden Sonne dahinschmelzen.«¹⁹

Die ersten Vertreter der Psychometrie nahmen an, dass diese Bilder alles Geschehens in eine Art ätherisches Fluidum eingeprägt seien, welches wie das unsichtbare Äquivalent einer fotografischen Platte funktionierte. In einer Weiterentwicklung dieser Konzeption unterschied Elizabeth Denton zwischen dem gewöhnlichen Licht, in dem die körperlichen Gegenstände gesehen werden, und einem ›verborgenen Licht‹, in dem die Psychometriker ihre Visionen sähen.²⁰ Parallel zu den Dentons hatte der Begründer des französischen Okkultismus, Eliphas Lévi (Alphonse-Louis Constant, 1810–1875) von einem ›Astrallicht‹ geschrieben (das er auch als ›lebendiges‹ oder ›ursprüngliches‹ Licht beschrieb), in dem man, mittels der Einbildungskraft, Bilder wahrnehmen könne. Anknüpfend an eine Argumentationstradition der deutschen romantischen Mesmeristen in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts, schrieb er, dass diese Bilder »immer vor uns stehen, aber während des Wachzustands durch die stärkeren Eindrücke der Wirklichkeit überdeckt werden, oder auch durch die Konzentration auf unsere Gedanken, wodurch die Einbildungskraft unaufmerksam für das sich regende Panorama des Astrallichts wird.«²¹ In anderen Worten: Die ›Welt‹, die wir wahrnehmen, beruhe auf einem bestimmten Bewusstseinszustand; dem materiellen Licht des normalen Tagesbewusstseins (der Provinz rationalistischer Wissenschaft) stehe das innere Licht der Seele gegenüber (die Provinz der okkulten Wissenschaft).²² In den 1880er Jahren begannen Theosophen, den ›Äther‹, die ›Seele der Dinge‹, das ›Astrallicht‹ und den ›arischen Akâsa‹ als verschiedene Namen für ein und dieselbe Sache aufzufassen: »der Akâsa (Äther) ist die Wiege und das Grab der dinglichen Natur; und [...] es enthält auf

18 Denton u. Denton (1863), 48–51.

19 Denton u. Denton (1863), 276 f.

20 Denton (1863), 342 ff.

21 Lévi (2000), 80.

22 Zur Herkunft dieser Vorstellung aus dem deutschen Mesmerismus der Romantik und seiner geschichtlichen Anwendung siehe Hanegraaff (2012), 260–277.

unvergängliche Weise die Aufzeichnungen von allem, was je existiert hat, von jedem Phänomen, das sich jemals in der äußeren Welt ereignet hat.«²³

Aber wie verlässlich waren solche Visionen? Eliphas Lévi hatte von der menschlichen Einbildungskraft (oder Imagination) als einer Erkenntniskraft gesprochen, mit deren Hilfe wir die Bilder des ›Astrallichts‹ auffassen können. Das machte es Kritikern natürlich leicht, diese sogenannten hellsichtigen Visionen als bloß eingebilddete Phantasien abzutun. Da Theosophen der Kraft dieser Kritik nichts entgegenzusetzen hatten, antworteten sie mit einer zunehmenden Differenzierung zwischen ›höheren‹ und ›niederen‹ Formen solcher Hellsichtigkeit. Buchanan und die Dentons hatten die Psychometrie in recht einfacher Weise als ein allgemein zugängliches Mittel hellsichtiger Beobachtung verstanden, vergleichbar jenem ›naiven Empirismus‹, der für gröbere Formen der positivistischen Wissenschaft charakteristisch war. Im Gegensatz zu dieser egalitären Perspektive begannen Theosophen jetzt damit, die Verlässlichkeit solcher ›hellsichtigen‹ Schauungen vom Grad der spirituellen Reife des Schauenden abhängig zu machen. So unterschied Blavatsky in der *Geheimlehre* zwischen dem höheren Reich des ›Akâsa‹ und dem niederen Reich des Astrallichts bzw. des Äthers.²⁴ Die Funktion des letzteren bestand bei ihr darin, zwischen den gewöhnlichen mentalen Fähigkeiten des Menschen und dem überlegenen, reinen, abstrakten und noumenalen Akâsa zu vermitteln. In ihren Antworten auf Fragen von Schülern beschrieb sie den Akâsa in einer Art, die ihn für solche Leser attraktiv machen musste, die in den Bahnen der Philosophie des deutschen Idealismus dachten – also für Leser wie Steiner. Für Blavatsky war der Akâsa oder das ursprüngliche Licht identisch mit dem göttlichen oder dem Weltgeist; sie definierte denselben als »undifferenzierten, noumenalen und abstrakten Raum, den das *Chidakasam* einnimmt«, der »Bereich des ursprünglichen Bewusstseins.«²⁵ Die niedere Ebene des ›Astrallichts‹ hingegen enthielt ihrer Meinung nach nur Spiegelungen jener »Urbilder oder Ideen der Dinge«, die auf der höheren, unbedingten und unbegrenzten Ebene des »ewigen göttlichen Bewusstseins« existieren. Indem Blavatsky auf diese Weise das Astrallicht als begrenzt und bedingt beschrieb, konnte sie es zugleich als illusionär einstufen. Die Konsequenz war: »Wenn der Hellsichtige oder Seher nicht über diese Ebene der Illusion hinaus kommt, so kann er niemals die Wahrheit sehen, sondern er versinkt in einem Meer von Selbsttäuschung und Halluzination.«²⁶

23 Anonymus (1883), 239.

24 Blavatsky (1888), Bd. 1, 257.

25 Anonymus (1891), 10 f.

26 Anonymus (1891), 11.

Die Folgen dieser Neuausrichtung waren eindeutig und weitreichend. Von ihr aus konnten höhergestellte Theosophen jeden Anspruch einer etwa konkurrierenden hellstichtigen Schau als ›bloß astralisch‹ und daher unverlässlich und trügerisch disqualifizieren. Die ursprünglich egalitäre Vision eines allgemeinen Zugangs zu höherer Erkenntnis verwandelte sich in eine hierarchische Struktur, in welcher der durchschnittliche Theosoph mühsam danach streben musste, jenes höhere Wissen zu erlangen, welches diejenigen, die als ›Eingeweihte‹ oder ›Adepten‹ galten, bereits besaßen.

Rudolf Steiners Anspruch auf eine überlegene Hellsichtigkeit, welche statt tranceartiger Vision die übersinnliche Schau in vollem, klarem Bewusstsein forderte, steht zweifellos in dieser okkultistischen und theosophischen Tradition der Psychometrie. Aber als im Denken des deutschen Idealismus geschulter Philosoph musste er an dem ›naiven Empirismus‹ und dem primitiven Positivismus Anstoß nehmen, der die Ansichten Buchanans, der Dentons und der theosophischen Standardliteratur prägte. Wenn Autoren wie Leadbeater oder Scott-Elliot höhere Welten oder prähistorische Zeiten beschrieben, so taten sie es in der Regel mit der offenerzigen »Prosaität einer Reiseführer-Beschreibung«,²⁷ ohne Rücksicht auf die subtilen epistemologischen Probleme, die sich als Konsequenz der berühmten, von Kant initiierten ›kopernikanischen Wende‹ in der Philosophie ergeben hatten: dass nämlich die Form der vorgeblich ›objektiven‹ Realität ›da draußen‹ von der Struktur desjenigen subjektiven Bewusstseins abhängt, welches diese beobachtet. Diese Unbekümmertheit um erkenntnistheoretische Probleme machte es rationalistischen Kritikern ausgesprochen leicht, die ›Beobachtungen‹ der theosophischen Hellseher als bloße Phantasien und wahnhaftige Produkte einer überbordenden Einbildungskraft abzutun.

Die Faszination der steinerschen Perspektive liegt darin, dass er solchen Argumenten nicht (wie das für die Theosophen charakteristisch war) mit einer Verneinung der imaginativen Wesensart der hellseherischen Schau begegnete, nach dem Motto: »Nein, ich bilde mir diese Dinge nicht bloß ein; sie sind wirklich!«. Stattdessen begriff er die Einbildungskraft selbst als kognitive Fähigkeit. Wir haben gesehen, dass diese Idee bereits bei Eliphas Lévi zu finden ist. Wie Clement in seiner Einleitung zu diesem Band hervorhebt, glaubte Steiner, dass Hellsichtigkeit durch eben solche Imaginationsschulung, d. h. durch »systematische Verwandlung der [...] menschlichen Bilderzeugungskraft in ein Organ des Erkennens«, verwandelt werden kann.²⁸ Im theosophischen Kontext war eine solche Idee freilich nicht neu. Ein prominenter Theosoph beklagte

²⁷ Clement, Einleitung zu diesem Band, CXLIV.

²⁸ Clement, Einleitung zu diesem Band, CXI.

einmal gegenüber Leadbeater, dass er sich an keine seiner ›Einweihungen‹ auf dem ›Astralplan‹ erinnern könne:

Leadbeaters Antwort war: »Aber warum können Sie sich nicht erinnern? Sie sollten dazu in der Lage sein.« »Nun ja, wenn ich meine Einbildungskraft darauf spielen lasse, dann kann ich schon eine gewisse Art von Eindruck bekommen.« »Genau das sollten Sie tun. Das Auftauchen solcher Bilder hat einen Grund. Wie können Sie erwarten, ihre hellstichtigen Kräfte auszubilden, wenn Sie ihre zarten Keime zerstören?« – Das Mitglied folgte dem Rat und wurde später einer der führenden Hellseher in der Theosophischen Gesellschaft; Jahre später freilich erwähnte er in einem Gespräch, dass er eigentlich niemals wirklich etwas ›gesehen‹ habe; er habe lediglich Eindrücke empfangen, so lebhaft, dass er gefühlt habe: so müsse es sein. Deshalb habe er mit Überzeugung sagen können, dies oder jenes Wesen sei anwesend gewesen und habe dies oder das gesagt.²⁹

Steiners Beitrag bestand meiner Auffassung nach darin, dass er seine Vertrautheit mit Kant und dem nachkantischen Idealismus dazu verwendete, auf eine neuartige Weise solche Anschauungen über eine intime Beziehung zwischen Einbildungskraft und psychometrischem Hellsehen philosophisch plausibel zu machen. Wie Mary Warnock in ihrer klassischen Analyse des Begriffs der Einbildungskraft erklärt, war Immanuel Kant zu folgendem bemerkenswertem Schluss gekommen:

Ohne die Einbildungskraft könnten wir niemals Begriffe mit Sinneserfahrungen verbinden. Während ein rein sinnliches Leben ohne irgendwelche Regelmäßigkeit und Ordnung wäre, hätte ein rein intellektuelles Leben keinerlei realen Inhalt. Dies aber bedeutet, dass mit den Sinnen und dem Intellekt allein unsere Erfahrung der Welt so nicht zustande kommen könnte. Diese zwei Elemente sind funktionell nicht ohne weiteres miteinander verbunden. Sie bedürfen eines hinzukommenden dritten Elements. Und dieses hinzukommende Element ist die Einbildungskraft.³⁰

In Kants erster Fassung der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) finden wir daher drei Quellen der Erkenntnis: »nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception«.³¹ Aber später zog Kant diesen Schluss interessanterweise wieder zurück. In der zweiten Edition von 1787 spielte er die Rolle der Einbildungskraft wieder herunter, indem er sie in radikaler Weise der Herrschaft der Vernunft unterwarf. Von nun an galt, wie Gernot und Hartmut Böhme es formulieren: »Die Möglichkeit objektiver Erfahrung hängt an der Austreibung der Phantasie aus dem Bereich

²⁹ Wood (1936), 141 f.; zit. n. Tillett (1982), 267.

³⁰ Warnock (1976), 30.

³¹ Kant (1781), A 94.

der Erkenntnis.«³² Wenn man Kants *Kritik der reinen Vernunft* im Kontext seiner anthropologischen, pädagogischen und medizinischen Schriften liest, entdeckt man »alle Anzeichen einer panischen Furcht vor der Einbildungskraft.« Die Böhmes fassen zusammen: »Kant weicht vor der Einbildungskraft zurück, um die Herrschaft der Vernunft zu retten.«³³ Der Grund liegt auf der Hand: Für Kant bestand das Wesen der Irrationalität, des Wahnsinns, genau »darin, daß man seine Einbildungen für Realität hält.«³⁴ Sein wichtigster Referenzpunkt dabei war Emanuel Swedenborg,³⁵ aber es ist unzweifelhaft, dass die später von Theosophen erhobenen hellsichtigen Ansprüche unter dasselbe Verdikt gefallen wären. Solchen Ansprüchen irgendwelche Glaubwürdigkeit zu verleihen hätte bedeutet, dem irrationalen Wahn Tür und Tor zu öffnen.

Steiner hingegen scheint sich in den Bahnen des ursprünglichen kantischen Arguments bewegt zu haben. Ähnlich wie später Heidegger in seinem Buch über *Kant und das Problem der Metaphysik* von 1929,³⁶ las er die Philosophie Kants offenbar »gegen den Strich« und deutete »den Fortschritt seiner Gedankenentwicklung als Rückschritt, als ein Zurückweichen vor einer ursprünglicheren, tieferen Einsicht.«³⁷ Während Kant versucht hatte, die Möglichkeit auszuschließen, dass Einbildungen reale Wahrnehmungen sein könnten, erkannte Steiner eine solche Möglichkeit ausdrücklich an und stellte sie ins Zentrum seiner Theorie des Hellsehens. Indem er dies tat, folgte er natürlich der allgemeinen Richtung, welche schon nachkantische Idealisten wie Fichte und Schelling eingeschlagen hatten. Schon diese Denker hatten die skeptische Haltung Kants (und übrigens auch Swedenborgs)³⁸ nicht teilen wollen, dass das noumenale Reich der absoluten Wirklichkeit der menschlichen Erkenntnis auf ewig verborgen bleiben müsse. Zur Einsicht in die verwickelten Details dieser Entwicklungen kann ich den Leser wieder nur auf die eingehenden Analysen Clements in der Einleitung zu diesem Band verweisen.

Ich habe versucht darzustellen, dass Steiners Verständnis des Hellsehens auf einer positiven Interpretation der Einbildungskraft beruhte, die ihrerseits

32 Böhme u. Böhme (1983), 233. Siehe auch Kneller (2007), 95–104, der die Deutungen Martin Heideggers, Dieter Henrichs und der Brüder Böhme vergleicht und im Wesentlichen den letzteren zustimmt.

33 Böhme u. Böhme (1983), 233.

34 Böhme u. Böhme (1983), 236, 243.

35 Siehe Hanegraaff (2007).

36 Heidegger (1951).

37 Böhme u. Böhme (1983), 244.

38 Hanegraaff (2007), 104–107.

auf kantische und nachkantische Argumentationsstrukturen zurückgeht. Diese Interpretation verstand die Einbildungskraft als wichtige, ja zentrale Erkenntnisfähigkeit. Dies war nicht die romantische Theorie der Imagination, wie sie bei Dichtern wie Coleridge zu finden ist, sondern eine philosophische Erkenntnistheorie, die ihre Wurzeln im britischen Empirismus und in der deutschen Aufklärungsphilosophie hat – ungeachtet der Tatsache, dass Kant selbst besorgt war, dass er der Irrationalität eine Tür geöffnet haben könnte und deshalb seinen Schritt 1787 wieder rückgängig zu machen suchte. Steiner wandte diese Vorstellungen auf die gängigen okkultistischen Techniken des trancelosen Hellsehens an, die von Autoren wie Leadbeater, Besant oder Scott-Elliot praktiziert wurden und allgemein als Psychometrie bekannt waren. Wie sie, lehnte er das ursprünglich egalitäre Argument Buchanans und der Dentons ab, dass jeder Mensch mit entsprechendem Talent verlässliche hellseherische Beobachtungen machen kann, sogar über solche Gegenstände wie vorgeschichtliche Zivilisationen oder frühe Phasen der menschlichen Evolution. Er argumentierte stattdessen, dass die Verlässlichkeit hellstichtiger Imagination wesentlich von der Stufe der spirituellen Entwicklung des Menschen abhängt. Nur einer angemessen geschulten Imagination war es zuzutrauen, nicht in eine Welt des Wahns zu führen, sondern den Zugang zu realen aber normalerweise unzugänglichen Bereichen des Bewusstseins (und damit der Wirklichkeit) wie der ›Akasha-Chronik‹ zu eröffnen – Bereichen also, deren Beschaffenheit wir uns mit Hilfe der Mittel des rationalen Bewusstseins und der Sinneserfahrung nicht vorstellen, ja nicht einmal uns einbilden (!) können. In einem Wort: Steiners Ziel war, die theosophische Praxis der Psychometrie mit Hilfe der Philosophie des deutschen Idealismus auf eine solide epistemologische Grundlage zu stellen.

Durch diesen besonderen Beitrag – durch den die Anthroposophie in der Geschichte des Okkultismus eine Sonderstellung einnimmt und sich deutlich von anderen Strömungen unterscheidet – schuf Steiner zugleich eine solide Grundlage für seinen eigenen Anspruch auf charismatische Autorität. Im Hinblick auf die detaillierten und ausführlichen Schilderungen in seiner *Chronik* und seiner *Geheimwissenschaft* besagt dieser Anspruch, dass deren Wahrheit oder Korrektheit *per definitionem* von jemandem, der den entsprechenden Grad innerer Entwicklung noch nicht erreicht hat, grundsätzlich nicht festgestellt oder beurteilt werden kann. Logisch betrachtet muss dann aber auch der Umkehrschluss wahr sein: Das Nichteintreten von Verständnis oder von Akzeptanz dieser Lehren als wahrheitsgemäß kann dann als verlässliches Zeichen dafür gedeutet werden, dass der Kandidat Steiners eigenen Grad von Einsicht noch nicht erreicht hat. Wir sehen uns hier jener klassischen Logik gegenüber, welche den Kern nicht nur des steinerschen, sondern jedes hierarchischen Systems

spiritueller Einweihung ausmacht: »Wenn du verstündest, dann würdest du zustimmen – wenn du also nicht zustimmst, ist somit klar, dass du noch nicht verstehst«. ³⁹ Aus diesem Dilemma gibt es keinen anderen Ausweg als denjenigen, der als *argumentum ad verecundiam* oder »Berufung auf Autorität« bekannt ist. ⁴⁰ Die Implikationen für den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, den Steiner für seine Geisteswissenschaft erhebt, stellen eine zentrale Frage dar, der letztlich kein Leser dieser Bände wird ausweichen können.

39 Cf. Bowman (1990), 12.

40 Steiner war sich dieses Problems sehr wohl bewusst, wie aus verschiedenen seiner Äußerungen hervorgeht; vgl. etwa GU, 16 (Fußnote) und GU, XXX. Liest man diese Formulierungen aufmerksam, dann wird deutlich, dass er Wert darauf legte, zwischen zwei Dingen klar zu unterscheiden: nämlich zwischen der unmittelbaren hellsichtigen Schau auf der einen Seite und andererseits der Fähigkeit, die in gewöhnlicher diskursiver Sprache mitgeteilten Ergebnisse solcher Schau zu verstehen (und davon überzeugt zu werden). Letzteres erfordert vom Leser, in Steiners Worten, »das Mitgeteilte an den Erkenntnissen der eigenen Seele und an den Erfahrungen des eigenen Lebens zu prüfen«. Dabei hängt natürlich der Grad, in dem solche Erkenntnisse und Erfahrungen als verlässliche Erkenntnis gelten können, wiederum vom jeweiligen Stand der inneren spirituellen Entwicklung ab.

Literaturverzeichnis

- Anonymus: *The Soul of Things*, in: *The Theosophist* 4:10 (July 1883), Nr. 46, 239–240.
- : *Transactions of the Blavatsky Lodge of the Theosophical Society: Discussions on the Stanzas of the First Volume of The Secret Doctrine*, Part II: Stanzas II to IV (Slokas 1 to 5), February and March 1889. London u. New York 1891.
- Babbage, Charles: *The Ninth Bridgewater Treatise: A Fragment*. London 1837.
- Böhme, Hartmut u. Böhme, Gernot: *Das andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M. 1983.
- Bowman, Len: *The Status of Conceptual Schemata: A Dilemma for Prennialists*, in: *Aries* 11 (1990), 9–19.
- Buchanan, Joseph Rodes: *Art. I. – Psychometry*, in: *Buchanan's Journal of Man* 1:2 (February 1849), 49–62; 1:3 (März 1849), 97–113; 1:4 (April 1849), 146–156.
- : *Manual of Psychometry: The Dawn of a New Civilization*. Boston 1885.
- Chajes, Julie u. Huss, Boaz (Hrg.): *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*. Beer Sheva 2017.
- Crabtree, Adam: *From Mesmer to Freud: Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. New Haven u. London 1993.
- Denton, William u. Elizabeth M. F.: *The Soul of Things; or, Psychometric Researches and Discoveries*. Boston 1863.
- Denton, Elizabeth M. F.: *Questions, Considerations, and Suggestions*, in: William Denton u. Elizabeth M. F. Denton (Hg.): *The Soul of Things; or, Psychometric Researches and Discoveries*. Boston 1863, 309–366.
- Deveney, John Patrick: *Paschal Beverly Randolph: A Nineteenth-Century Black American Spiritualist, Rosicrucian, and Sex Magician*. Albany 1997.
- : *Paschal Beverly Randolph and Sexual Magic*, in: Wouter J. Hanegraaff u. Jeffrey J. Kripal (eds.), *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. New York 2011, 355–367.
- Gauld, Alan: *A History of Hypnotism*. Cambridge 1992.
- Hanegraaff, Wouter J.: *Versuch über Friederike Hauffe: Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der Seherin von Prevorst*, in: *Suevica* 8 (1999/2000), 17–38 and *Suevica* 9 (2004), 233–276.
- : *Swedenborg, Oetinger, Kant: Three Perspectives on the Secrets of Heaven*. West Chester 2007.
- : *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge 2012.
- : *The First Psychonaut? Louis-Alphonse Cahagnet's Experiments with Narcotics*, in: *International Journal for the Study of New Religions* 7:2 (2016), 105–123.

- : *Western Esotericism and the Orient in the First Theosophical Society*, in: Hans-Martin Krämer u. Julian Strube (Hrg.), *Theosophy Across Boundaries* (in Vorbereitung).
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M. 1951.
- Hitchcock, Edward: *The Religion of Geology and its Connected Sciences*. Boston 1857.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781), in: Kants Werke (Akademie-Textausgabe), Bd. IV. Berlin 1968.
- Kneller, Jane: *Kant and the Power of Imagination*. Cambridge 2007.
- Lévi, Eliphas: *Secrets de la magie: Dogme et rituel de la haute magie, Histoire de la magie, La clef des grands mystères* (Hrg. v. Francis Lacassin). Paris 2000.
- Monroe, John Warne: *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Ithaca u. London 2008.
- Podmore, Frank: *Mediums of the 19th Century* (2 Bde.). New York 1963.
- Sawicki, Dieter: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. München 2002.
- Tillett, Gregory: *The Elder Brother: A Biography of Charles Webster Leadbeater*. London u. a. 1982.
- Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie: Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*. Stuttgart 2011.
- Warnock, Mary: *Imagination*. Berkeley 1976.
- Wood, Ernest: *Is This Theosophy?* London 1936.
- Zander, Helmut: *Anthroposophie in Deutschland: Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945* (2 Bde.). Göttingen 2007.

TEXTE

Fragment einer theosophischen Kosmogonie

Fragment einer theosophischen Kosmogonie

Ein Entwurf aus der Zeit um 1903/04

Die Stufen des höheren Bewusstseins^a

Das Dasein des gegenwärtigen Menschen verläuft nicht bloß in einem, sondern
5 in mehreren Bewußtseinszuständen. Der gewöhnliche ist derjenige, in dem
sich der Mensch befindet von dem Erwachen bis zum Einschlafen. Er nimmt
in diesem Zustande die Dinge durch seine Sinne wahr und bildet sich aus den
Sinneswahrnehmungen Vorstellungen. Dadurch ist für ihn die p h y s i s c h e
Welt vorhanden. Und auf sie beziehen sich auch die Kräfte seiner Seele, sein
10 Denken, Fühlen, Wollen und Handeln.

Mit diesem Zustand des Bewußtseins wechseln nun zwei andere ab: der
traumerfüllte Schlaf und der tiefe, traumlose Schlaf. Man bezeichnet diese
Zustände oftmals mit dem Worte »unbewußt«. Doch ist diese Bezeichnung
eine solche, die den hier in Betracht kommenden Tatbestand verschleiert. Sie
15 sind in Wahrheit nur andere Arten des Bewußtseins. Man könnte sie dumpfere
Arten desselben nennen.

Der traumerfüllte Schlaf zeigt nicht Gegenstände wie das wache Tagesbe-
wußtsein, sondern in der Seele aufsteigende und verschwindende B i l d e r. So
sinnverwirrend sich diese Bilder dem gewöhnlichen Bewußtsein gegenüber auch
20 ausnehmen: die Aufhellung ihrer Wesenheit ist geeignet, tiefer in die Natur der
Welt hineinzuführen. Das, als was sie sich im nächtlichen Seelenleben darstellen,
kann keine rechte Grundlage für ihre Erkenntnis abgeben. Eine solche ist erst
für denjenigen Menschen vorhanden, der im Sinne einer solchen Schulung, wie
sie in diesem Buche beschrieben wird, seine höheren Erkenntniskräfte ausbildet,
25 die ihn zu einem Einblick in die übersinnlichen Welten führen. In diesem
Kapitel soll eine Beschreibung der Tatsachen gegeben werden, die für diese
höheren Welten gelten. Wer den Erkenntnispfad in diese Gebiete selbst antritt,
wird dann auch diese Tatsachen bewahrheitet finden.

a Diese und alle folgenden Überschriften zur Gliederung des Fragments stammen vom Herausgeber der vorliegenden Edition. Der Abdruck des Textes erfolgt mit freundlicher Erlaubnis des Rudolf Steiner Verlags.

4 Was an der Traumwelt zunächst auffallen muß, ist der in ihren Bildern
 auftretende **sinnbildliche** Charakter. Bei einer einigermaßen subtilen
 Aufmerksamkeit auf die bunte Mannigfaltigkeit der Traumerlebnisse kann dieser
 Charakter klar werden. Von einfachen Sinnbildern bis zu dramatischen Vorgängen
 finden sich alle Zwischenstufen in dieser durch die Seele huschenden Welt. – 5
 Man träumt von einer Feuersbrunst; man wacht auf und merkt, daß man neben
 der Lampe eingeschlafen war. Das Licht der Lampe hat man da im Traume
 wahrgenommen, aber nicht so, wie es sich in der gewöhnlichen Welt den
 Sinnen darstellt, sondern im Sinnbild, als Feuersbrunst. Oder man träumt
 von einer Reiterschar, die man vorübertrampeln hört; man wacht auf, und das 10
 Pferdegetrappel setzt sich unmittelbar fort als das Schlagen der Uhr, das sich auf
 diese Art versinnbildlicht hat. – Man träumt von einem Tiere, das einem an der
 Gesichtsseite kratzt; beim Aufwachen zeigt sich, daß man an der betreffenden
 Stelle einen Schmerz fühlt, der auf die angegebene Art sein Traum-Sinnbild
 gefunden hat. – Ein länger ausgespannener Traum könnte etwa der folgende 15
 sein. Jemand träumt, er gehe durch einen Wald. Er vernimmt ein Geräusch.
 Beim Weitergehen tritt aus einem Gebüsche ein Mensch auf ihn zu. Dieser
 geht zum Angriffe über. Ein Kampf entspinnt sich, der Angreifer schießt. In
 diesem Augenblicke wacht der Träumer auf, und er merkt, daß er eben den Stuhl
 neben seinem Bette umgeworfen habe. Der Aufschlag des Stuhles ist durch 20
 das Traumbewußtsein in die geschilderte sinnbildliche Handlung umgewandelt
 worden. So können äußere Vorgänge oder auch innere Tatsachen, wie in dem
 oben gegebenen Beispiele von dem kratzenden Tiere, durch den Traum als
 Sinnbilder wahrgenommen werden. Auch Affekte, Stimmungen können sich so
 darstellen. Jemand leidet zum Beispiel unter dem bedrückenden Gefühle, daß 25
 für ihn in den nächsten Tagen ein unangenehmes Ereignis eintreten werde. Im
 Traume stellt sich dieses Gefühl so dar, daß er sich in der Gefahr des Ertrinkens
 befindet.

5 Durch das in Beispielen Geschilderte sind zwei Eigenschaften des Traumbe-
 wußtseins charakterisiert: erstens sein bildartiger, sinnbildlicher Charakter und 30
 zweitens etwas **Schöpferisches** in demselben. – Dem Tagesbewußtsein
 ist dieses Schöpferische nicht eigen. Dieses gibt die Dinge der Umgebung so,
 wie sie in der physischen Außenwelt sind. Das Traumbewußtsein fügt aus einer
 andern Quelle etwas hinzu.

6 Wodurch wird diese Quelle eröffnet? Durch nichts anderes als dadurch, 35
 daß jene Sinnestätigkeit, von der das Tagesbewußtsein abhängt, im Schlafe
 aufgehört hat. Das Schweigen dieser Sinnestätigkeit drückt sich dadurch aus, daß
 das Selbstbewußtsein des Menschen entschwindet. Dieses Selbstbewußtsein
 ist eben an die Tätigkeit der äußeren Sinne gebunden; schweigen diese, so

versinkt es in einen Abgrund. Man bezeichnet diese Tatsache in der sogenannten Geheimwissenschaft dadurch, daß man sagt: die Seele des Menschen hat sich aus der physischen Welt zurückgezogen. Wer nun nicht behaupten will, der Mensch höre beim Einschlafen auf zu sein und entstehe beim Aufwachen von neuem, dem wird die Erkenntnis nicht schwerfallen, daß der Mensch während des Schlafes in einer andern als der physischen Welt vorhanden ist. Man nennt diese Welt die astrale. Der Leser nehme diesen Ausdruck zunächst als eine Bezeichnung für jene Welt hin, von der der Mensch eine Ahnung erhält durch seine Träume. Die Berechtigung dieses Ausdrucks wird aus anderen Kapiteln dieses Buches sich ergeben.

Während des Traumes weilt der Mensch in der astralen Welt. Die Tatsachen und Wesen dieser Welt stellen sich in Bildern dar. Das Bewußtsein nimmt diese Bilder wahr; aber das Selbstbewußtsein des Menschen fehlt. – Eine Vergleichung mit dem Alltagsleben kann eine Vorstellung davon geben, was eigentlich hier vorliegt. Der Mensch nimmt eine Außenwelt nur wahr, insofern er Organe dazu hat. Ohne Ohr gäbe es für ihn keine Tonwelt, ohne Auge keine Welt des Lichtes und der Farben und so weiter. Könnte der Mensch ein neues Organ seines Leibes entwickeln, so träte in seiner Umwelt ebenso etwas ganz Neues auf, wie für den Blindgeborenen nach seiner Operation Licht und Farben als etwas ganz Neues auftreten.

So wie nun der physische Leib des Menschen durch seine Organe die physische Welt wahrnimmt, so nimmt während des Traumes ein anderer Leib – ein seelischer – durch die ihm eigenen Organe die andere Welt, die astrale, wahr. Nur ist mit diesem Leibe kein Selbstbewußtsein verbunden. Dieses ist in diesem Zustande außerhalb des Bereiches des Menschen.

Wäre es nun unmöglich, daß das Selbstbewußtsein des Menschen auch in diesem Zustande ins Dasein trete, so könnte er die hier in Betracht kommenden Verhältnisse niemals durchschauen. Dies ist aber möglich durch die obenerwähnte und in diesem Buche beschriebene höhere Schulung, die man auch die *E i n - w e i h u n g* nennt. Durch sie lernt der Mensch im Traumzustande an seinem astralischen Leibe ähnliche Organe entwickeln, wie sie sein physischer Leib hat zur Wahrnehmung der physischen Welt. Und sind diese Organe entwickelt, dann tritt während des Traumes ein Selbstbewußtsein auf, das auch ähnlich dem ist, welches er während des wachen Tageslebens hat. – Ist eine solche Daseinsstufe erreicht, dann verwandelt sich allerdings auch die ganze Traumwelt in erheblichem Maße. Sie verliert die sinnverwirrende Buntheit, die sie beim gewöhnlichen Schläfer hat, und an die Stelle tritt eine innere Ordnung und Harmonie, welche der gewöhnlichen physischen Welt nicht nur nicht nachsteht, sondern diese in hohem Grade in bezug auf diese Eigenschaften überragt. Der