

RUDOLF STEINER

Schriften – Kritische Ausgabe

SKA 5

RUDOLF STEINER
Schriften – Kritische Ausgabe

Herausgegeben von
Christian Clement

Band 5

*Schriften über Mystik,
Mysterienwesen
und Religionsgeschichte*

frommann-holzboog – Rudolf Steiner Verlag

RUDOLF STEINER

Die Mystik im Aufgange
des neuzeitlichen Geisteslebens und
ihr Verhältnis zur modernen
Weltanschauung

Das Christentum als mystische Tatsache
und die Mysterien des Altertums

Herausgegeben und kommentiert von
Christian Clement

Mit einem Vorwort von
Alois Maria Haas

Stuttgart-Bad Cannstatt / Basel · 2013

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 · 2013
www.frommann-holzboog.de
ISBN 978-3-7728-2635-1

Basel: Rudolf Steiner Verlag
www.steinerverlag.com
ISBN 978-3-7274-5805-7

Satz: Tanovski Publ. Services, Leipzig, Sofia
Druck: Offizin Scheufele, Stuttgart
Einband: Litges & Dopf, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung	XXV
Zu dieser Edition	XXV
Quellen, Methoden und Forschungslage	XXX
Inhalte und Kontexte	XXXIV
Zur Textentwicklung	LXI
Wirkung	LXXIII
Zur Konstituierung von Text und Apparat	LXXVI
Titelkürzel und Verweismethode	LXXIX
Texte	1
Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung	3
Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums	103
Anhang	231
Stellenkommentar: <i>Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens</i>	234
Stellenkommentar: <i>Das Christentum als mystische Tatsache</i>	288
Literaturverzeichnis	341
Namensregister und -verweise	367
Bibelstellenregister	377

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,¹ 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‹² 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.³

Schon das 6. (Dionysios Areopagita), das gelehrte 13., das 14. und vor allem das 16.⁴ 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 erstarrte in der Enge materiellen Denkens«. Mit dem Optimismus verband sich bürgerliche Sattheit. 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.«⁵

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.

Obwohl sicherlich die religiös-weltanschauliche Dominanz von Ernst Haeckels (1834–1919) naturwissenschaftlich begründetem Monismus⁶ – aufgeklärt, breit und polemisch dokumentiert in seinem Werk *Die Welträthsel*⁷ – auch für Rudolf Steiners literarische Unternehmungen um die Jahrhundertwende unbestritten bleibt,⁸ ist zunächst nicht völlig klar, wie er selbst sein Denken mit dem monistischen zu vermitteln vermag. Gegen den Vorwurf, sein Buch über die *Rätsel der Philosophie* stelle Haeckel so dar, wie wenn es »ein orthodoxer Haeckelianer geschrieben hätte«, verweist er auf seine Verpflichtung als Interpret, seine Deutung, »wenn er die Haeckelsche Denkungsart darstellt, in dieser aufgehen«⁹ lassen zu müssen. Ein solcher Verweis auf die Legitimität einer immanenten Interpretation des haeckelschen Werks – ausgesprochen am Anfang seiner Karriere – erlaubte Steiner im Rückblick das Postulat einer ihn und seine Denkweise preisenden Krönung der »Naturwissenschaft« durch »Geisteswissenschaft«¹⁰ aufzustellen,

6 Vgl. dazu Joachim Mehlhausen u. Daniela Dunkel: *Monismus/Monistenbund*, TRE 23, 212–219; weitere Literatur siehe Anm. 7 und 8.

7 Vgl. dazu Bernhard Kleberg: *Theophysis. Ernst Haeckels Philosophie des Naturganzen*, Köln 2005, 31–66 und 239–263, wo auf der Grundlage der darwinschen Theorie die postulierte Einheit von Natur und Religion, Natur und Kultur die Biologie zur neuen Leitwissenschaft erhoben wurde.

8 Vgl. Steiners Vorwort zur ersten Auflage von *Die Mystik*; für Haeckels Gesamteinfluss siehe Friedrich Klimke: *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen*. Freiburg i. Br. 1911, Haeckel und seine Rolle siehe im Namenregister. Zur Geschichte des Monismus, die um die Jahrhundertwende erarbeitet wurde, vgl. Rudolf Eisler: *Geschichte des Monismus*. Leipzig 1910; Arthur Drews: *Geschichte des Monismus im Altertum*. Heidelberg 1913 (unter Einschluss des »morgenländischen Monismus«).

9 GA 18, 10. – Für den Theologieprofessor Alois Mager O. S. B. ist Steiners Anthroposophie »derselbe materialistische Monismus wie der Haeckelsche« (*Theosophie und Christentum*. Berlin 1922, 53) und auch zu seinem Mystikbuch findet er nur sehr kritische Worte: »Viele seiner [Steiners] Ausführungen könnte jeder gläubige Christ unbedenklich unterschreiben. Dazwischen aber findet sich so viel Bizarres, Widersprüchliches, dass man annehmen muss, der Verfasser habe überhaupt keine innere Beziehung zum Christentum als solchem. Schon der Umstand, dass er das Christentum zwar höherstellt als andere Religionen, es aber nur als eine rein natürliche Hervorbringung aus den Mysterien-Kulten des Altertums ansieht, beweist wie Steiner das Organ für das innerste Wesen des Christentums fehlt« (ebd., 107). Rudolf Steiner hat auf diese christliche Kritik in dem Artikel *Alois Magers Schrift »Theosophie und Christentum«* geantwortet (GA 36, 244–252).

10 »Ich konnte damals nicht anders, als mir sagen, wenn aus der herrschenden Geistesverfassung der damaligen Zeit über das Wesen der Natur *gedacht* wird, so muss das herauskommen, was Haeckel in vollkommener philosophischer Naivität denkt; die ihn bekämpfen, zeigen überall, dass sie bei der blossen Sinnesanschauung stehen bleiben und das Fortentwickeln dieser Anschauung durch das Denken vermeiden wollen« (GA 28, 220). – Steiner (1861–1925) sieht sich, obwohl 39-jährig, um die Jahrhundertwende am Anfang einer neuen geistigen

deren Ermöglichung er in kritischem Rückbezug auf Immanuel Hermann Fichtes *Anthropologie* (1856) in seiner *Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode* (1894) zu artikulieren versuchte. Hierin erfolgte Steiners Positionsbezug gegenüber den »Herausforderungen der modernen Naturwissenschaften an ein zeitgemässes Denken«¹¹ – zunächst ganz ohne Bezug auf christliche Gehalte:

In seiner *Philosophie der Freiheit* führt Steiner aus, dass der Mensch seiner Bestimmung nach frei sei, und zur menschlichen Freiheit gehöre die Fähigkeit, absolute Kontrolle über das eigene Innenleben zu erlangen. Solches gewährleiste der »geistige Persönlichkeitskern« in jedem Menschen, sein »Ich«. Mittels des Ich und seiner moralischen Intuition könne der Mensch wollen, was er in seinem Denken für richtig befunden habe.¹²

Unsere beiden Texte sind der Versuch, der Geistdimension und der entscheidenden Rolle des »inneren menschlichen Erlebens« im Rückgriff auf deren frühe Artikulation im Christentum eine Stimme zu verschaffen:

Es ist ersichtlich, dass nur das Leben, das vom inneren Sinn beherrscht wird, den Menschen in solcher Weise über sich hinaushebt, sein im eigensten Sinn höchstes Geistesleben. Denn nur in diesem Leben enthüllt sich das Wesen der Dinge vor sich selbst.¹³

II.

Steiners Mystikstudien gehören natürlich nicht nur in den engeren Bereich eines forschenden und/oder spirituell interessierten Engagements an mystischen Traditionen um die Jahrhundertwende, sondern vor allem auch in die um diese Zeit sich artikulierende geistige Neuorientierung, die – zuerst wohl »im Umfeld des sog. »Kulturprotestantismus« insbesondere bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch« – als »Dramatisierung wahrgenommener Entkirchlichungs-Phänomene [...] zu einer universal-historischen Hypothese der »Säkularisierung« in der Moderne« geführt hatte.¹⁴ »Das säkulare Zeitalter«, das heute zum kulturellen Referenzbegriff für die nordatlantische Welt avanciert ist

Selbstverortung – zunächst als Theosoph und ab 1913 als »Anthroposoph«. Vgl. Helmut Zander: *Rudolf Steiner. Die Biografie*. Zürich 2011, 83–120.

11 Julia Iwersen: *Wege der Esoterik. Ideen und Ziele*. Freiburg 2003, 110.

12 Ebd., 109.

13 *Die Mystik*, Einführung, 23 (MA, 14).

14 Ulrich Linse: »Der Spiritismus in Deutschland um 1900«, in: *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, hg. v. Moritz Baßler u. Hildegard Châtellier. Straßburg 1998, 95–113, 95.

und bis in die Aufklärung des 18. Jahrhundert zurückreicht,¹⁵ deckt inzwischen einen weiten Bereich dessen ab, was von allen Aufgeklärten, die über Religion beredt sich vermehren wollen, als konstitutive »religiöse Unmusikalität« seit Max Webers Dictum¹⁶ im Wappenzeichen geführt wird. So soll a priori verhindert werden, dass in ihren Äußerungen allenfalls eine subkutane Untertänigkeit dem Religiösen gegenüber noch geortet werden könnte. Wie immer – allzu scharfe Marginalisierung eines Diskursfeldes untersteht häufig einer Dialektik, welche dem genauen Gegenteil des Verfemten günstig ist. So wurde mit Recht für die Jahrhundertwende eine »Steigerung der religiösen Energien« festgestellt.¹⁷

Und in der Tat lässt sich in der säkularen Welt zwischen 1875 und dem Ersten Weltkrieg ein eigentliches Knäuel von um Mystik, Lebensphilosophie, Theosophie und Esoterik und vielerlei anderswie bemühter Studien und Texte wahrnehmen.¹⁸ Der okkultistisch-esoterische Bezug oder die vom Religiösen emanzipierte ekstatische Erfahrung blieben bei vielen Interessenten vorrangig: bei Gustav Theodor Fechner,¹⁹ Carl du Prel,²⁰ Frederik Willem van Eeden,²¹ William James,²² Richard Maurice Bucke,²³ Edwin Diller Starbuck,²⁴ Bertrand

15 Charles Taylor: *A Secular Age*. Cambridge 2007 [Dt.: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. M. 2009], 11.

16 Vgl. dazu Alois Maria Haas: *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?* Einsiedeln/Freiburg 2010, 26.

17 Linse, wie Anm. 14, mit Bezug auf eine Formulierung von Wolfgang Schieder (Hg.): *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. Stuttgart 1993, 24.

18 Paul Ziche: *Wissenschaftslandschaften um 1900. Philosophie, die Wissenschaften und der nichtreduktive Szientismus*. Zürich 2008; Antoine Faivre: »Préface«, in: Baßler/Châtellier, wie Anm. 14, 13–22, hier 15–19; Uwe Schneider u. Andreas Schumann (Hg.): »Krieg der Geister. Erster Weltkrieg und literarische Moderne. Würzburg 2000; Flasch, wie Anm. 5.

19 1801–1887. – Dankbar benütze ich hier und im Folgenden zur Ermittlung der Lebensdaten die Hinweise von Wikipedia. Ansonsten teile ich weitgehend das Misstrauen gegen die Geiselhaft, in deren Bann uns die »Blödmaschinen« (Markus Metz u. Georg Seeßken: *Blödmaschinen. Die Fabrikation der Stupidität*. Frankfurt a. M. 2011) zu zwingen versuchen!

20 Deutscher Schriftsteller, Schriftsteller und Okkultist, 1839–1899: *Die Philosophie der Mystik*. Leipzig 1885.

21 Niederländischer Sozialreformer, Psychologe und Schriftsteller, 1860–1932: *A Study of Dreams*, in: *Proceedings of the Society for Psychical Research* 26, 1913.

22 1842–1910, Begründer einer materialistisch-empirischen Mystikforschung mit seinem Buch *The Varieties of Religious Experience* (1902); deutsche Ausgabe: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk, Frankfurt a. M. 1997. Vgl. die Studie von Widmer, in: *Mystikforschung*, wie Anm. 3, 35–148.

23 1837–1902, kanadischer Arzt, schrieb *Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind* (1901).

24 1866–1947, aus einer Quäkerfamilie stammender, amerikanischer Psychologe: *Religionspsychologie*. 2 Bde. Leipzig 1909.

Russell,²⁵ Papus,²⁶ Piotr D. Ouspensky,²⁷ Helena Petrowna Blavatsky,²⁸ G. R. S. Mead,²⁹ Arthur Edward Waite³⁰ usw.; das religiöse Interesse an der Mystik dagegen dominierte bei Ralph William Inge,³¹ Vladimir Solovjev³² und Evelyn Underhill.³³

Auch im deutschen Sprachraum³⁴ fanden sich eine Fülle von philosophisch, theologisch und dichterisch engagierten Intellektuellen, die sich um ein vital und emotional religiöses, theologisches, philosophisches, aber auch esoterisches oder »säkulares«, d. h. atheistisch grundiertes Verständnis von Mystik bemühten: Franz von Baader,³⁵ der junge Martin Buber,³⁶ Johann Joseph von Görres,³⁷

25 1872–1970, analytischer Philosoph, Mathematiker, Historiker und Sozialkritiker, publizierte 1914 *Mysticism and Logic*; vgl. Widmer, wie Anm. 3, 299–374.

26 Pseudonym von Gérard Encausse (1865–1916), Arzt, Okkultist, gründete den Martinistenorden.

27 1878–1947, russischer Esoteriker: *Auf der Suche nach dem Wunderbaren. Perspektiven der Welterfahrung und der Selbsterkenntnis*. München 71991.

28 1831–1891, russische Adlige, Begründerin der modernen Theosophie. Sie schrieb deren Hauptwerke *Isis Unveiled* (2 vols, 1877) und *The Secret Doctrine* (2 vols, 1888).

29 1863–1933, englischer Theosoph und Autor. Sein Buch *Fragmente eines verschollenen Glaubens* (Leipzig 1902) war eine wichtige Quelle für Steiners Anschauungen über die Sekte der Therapeuten.

30 1857–1942, amerikanischer Dichter und Autor von Schriften über esoterische und okkulte Gegenstände. Entwickelte eines der heute verbreitetsten Tarot-Sets.

31 1860–1954, anglikanischer Priester, schrieb zwei berühmt gewordene Studien über *Christian Mysticism* (1899) und *Mysticism in Religion* (1947) und ein zweibändiges Werk über die Philosophie Plotins (*The Philosophy of Plotinus*, 2 vols, 1918).

32 1820–1879, russischer Dichter und Philosoph. Bekanntestes Werk: *Die kurze Erzählung vom Antichrist*, übers. v. Ludolf Müller. München/Freiburg 1968.

33 Lebte von 1875–1941, bekannt durch ihr insbesondere im angelsächsischen Raum berühmtes Buch *Mysticism* (1911; Dt.: *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*. München 1928). Vgl. dazu die Studie von Widmer, wie Anm. 3, 149–225.

34 Auch in Frankreich findet sich ein weites Feld einer in der Nachfolge Bergsons auf Intuition ausgerichteten Philosophie.

35 1765–1841, katholisch engagierter Philosoph. Engagierte sich stark für eine Wiederentdeckung der Schriften Jakob Böhmes.

36 1878–1965, *Werke*. 3 Bde. München 1962/63; *Ekstatische Konfessionen*. Heidelberg 1984 (vgl. dazu die bibliographisch seltsam etikettierte Auflage unter dem Titel *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker gesammelt von Martin Buber*, hg. v. Peter Sloterdijk. München 1994 [Sloterdijks editorischer Beitrag besteht in einer Studie mit dem Titel »Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit«, ebd., 9–42]).

37 1776–1848, *Die christliche Mystik*. 4 Bde. Regensburg 1836–1842. Vgl. Georg Bürke: *Vom Mythos zur Mystik*. Einsiedeln 1958.

Franz Hartmann,³⁸ Max Heindel,³⁹ Hermann Alexander Graf Keyserling,⁴⁰ Karl Kiesewetter,⁴¹ Ludwig Klages,⁴² Gustav Landauer,⁴³ Fritz Mauthner,⁴⁴ Hermann Schwarz,⁴⁵ Albert Schweitzer,⁴⁶ Ludwig Wittgenstein,⁴⁷ Leopold Ziegler.⁴⁸

38 1838–1912, Physiker, Theosoph, Astrologe und Okkultist. Herausgeber der theosophischen Zeitschriften *Lotosblüten* (1893–1900) und *Neue Lotosblüten* (1908–1913).

39 1865–1919, Esoteriker und Rosenkreuzer. Begründer der amerikanischen rosenkreuzerischen Vereinigung *Rosicrucian Fellowship* und eine Zeitlang ein Vertrauter Steiners, der Heindels Schriften später als Plagiate seiner eigenen Vorstellungen bezichtigte.

40 1880–1946, philosophischer Schriftsteller von großem Erfolg. Gründet 1920 in Darmstadt die »Schule der Weisheit, Bekämpfer des Nationalsozialismus, der gleichwohl vom Deutschen als dem »einzigsten sachlichen Menschen« und dem einzigen Europäer sprach, dem »die Sache mehr bedeutet als der Mensch«. Rudolf Steiner verstand sich als sein Gegner (vgl. GA 77b, 203, 324a, 338).

41 Okkultist und Theosoph, lebte 1854–1895 und war einer der wirksamsten populartheosophischen Schriftsteller seiner Zeit: *Geschichte des neueren Occultismus*. Leipzig 1891.

42 Deutscher Lebensphilosoph und Psychologe, 1872–1956, Begründer der ausdruckswissenschaftlichen Graphologie: *Die Sprache als Quell der Seelenkunde*. Zürich 1948.

43 1870–1919, *Meister Eckharts Mystische Schriften in unsere Sprache übertragen*. Berlin 1903; *Mystik und Skepsis*, 1903. – Thorsten Hinz: *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*. Berlin 2000; William Crooke (mit Gustav Landauer und Alfred Rosenberg): »*Eckhartian Mysticism and the Un-created Self*«, in: ders.: *Mysticism as Modernity*. Bern 2008, 29–52, 141–145.

44 1849–1923, deutschsprachiger Philosoph und Schriftsteller: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. 3 Bde. Stuttgart 1901–1903; *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. 4 Bde. Stuttgart/Berlin 1920–1923; vgl. Carl Reißner: *Gottlose Mystik*. Dresden o. J. und Joachim Kühn: *Gescheiterte Sprachkritik. Fritz Mauthners Leben und Werk*. Berlin 1975.

45 Vgl. Hermann Schwarz (in den dreißiger Jahren stark »völkisch« engagiert): *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Erster Theil: Von Heraklit bis Böhme*. Heidelberg 1913; ders.: *Über neuere Mystik in Auseinandersetzung mit Bonus, Johannes Müller, Eucken, Steiner*. Gütersloh 1920.

46 1875–1965. Der Theologe und spätere Urwaldarzt sieht »das Ziel der Kultur in einer »lebendigen, für alle Menschen denknöwendigen Mystik« (Gerhart Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943, 320; Lehmanns faschistische Gesichtspunkte der Philosophie wohlwollend referierende Darstellung zeitgenössischer Philosophie versucht eine an sich unvertretbare Objektivität der Betrachtung einzuhalten).

47 1889–1970, Philosoph mit außerordentlicher Bedeutung für eine neue Gewichtung des »Mystischen«. Vgl. Haas, wie Anm. 16, 23–33. Bedeutsamste Schriften: *Tractatus Logico-Philosophicus*. London 1922; *Philosophische Untersuchungen* (post. 1953).

48 1881–1958, Philosoph. Vgl. Martha Schneider-Fassbaender: *Leopold Ziegler. Leben und Werk*. Pfullingen 1978; *Weltzerfall und Menschwerdung*, hg. v. Paulus Wall u. Leopold Ziegler. Würzburg 2001; Paulus Wall (Hg.): *Mythos – Logos – Integrale Tradition. Beiträge zum Werk Leopold Zieglers aus Anlass seines 50. Todestages*. Würzburg 2009. – Für den breiten Kontext der Lebensphilosophie, der mit seiner Emphase auf das Erlebnis für alle Formen mystischer Ekstase und »Offenbarung« offen ist, vgl. Maaß, wie Anm. 5, 35–38.

Einen Begriff von der rhetorischen und stimmungsmäßigen Intensität, mit welcher intuitive und inspiratorisch signifikante innere Erkenntnisse und Erfahrungen vor der Jahrhundertwende paradigmatisch wiedergegeben werden konnten, gibt ein Text aus Friedrich Nietzsches *Ecce homo*,⁴⁹ der sich, um die Gewalt der blitzhaften inneren Erfahrung angemessen zu kennzeichnen, der Kennmarke ›Offenbarung‹ bedient:

Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. – Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der That die Vorstellung, bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum anzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Ausser-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselung bis in die Fusszehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzliche und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, sondern als eine nothwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt – die Länge, das Bedürfnis nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maaß für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustra's zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnisse anböten (– ›hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen –). Dies ist meine

49 KSA 6, 339 f. Vgl. dazu Alois Maria Haas: *Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf*, hg. und mit einem biogr. Essay versehen von Hildegard Elisabeth Keller. Wald 2003, 34 ff.; ders.: ›Blitz‹, in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. v. Ralf Konersmann. Darmstadt 32011, 82–94.

Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurückgehen muss, um Jemanden zu finden, der mir sagen darf ›es ist auch die meine‹. –

Sinnvollerweise lässt sich dieser Thematisierung einer Offenbarungserfahrung, die zwar die Intensität einer religiösen Evidenz, aber nicht unbedingt einen religiösen Inhalt aufweist, die Diskussion Sigmund Freuds (1856–1939) mit Romain Rolland (1866–1944) über das ›ozeanische Gefühl‹⁵⁰ hinzufügen, die für die Mystikforschung – als hermeneutische Diastase zwischen ›rationalem‹ und ›intuitivem‹ Deutungsansatz – nicht unerheblich und bis in neuere Diskussionen um die – mystische Erfahrungen prägenden – ›peak experiences‹ (als Momente der Selbstrealisierung) gegenwärtig blieb.⁵¹

Dass es im Kontext der katholischen Theologie einen seit dem Mittelalter sich dokumentierenden, praktisch und theoretisch orientierten, intensiven Diskurs zu Askese und Mystik gab und bis heute gibt, ist schon angetönt worden. Bedauerlich

⁵⁰ Sigmund Freud: ›Das Unbehagen in der Kultur‹ (1930), in: *Freud. Werkausgabe in zwei Bänden*. Frankfurt a. M. 1978, II, 367–424, 367 f., wo Freud berichtet, wie er als Antwort auf die Übersendung seiner Schrift über ›Religion als Illusion‹ den Vorwurf von Romain Rolland habe entgegennehmen müssen, dass er »die eigentliche Quelle der Religion nicht gewürdigt hätte. Diese sei ein besonderes Gefühl, das ihn selbst nie zu verlassen pflege, das er von vielen anderen bestätigt gefunden und bei Millionen Menschen voraussetzen dürfe. Ein Gefühl, das er die Empfindung der ›Ewigkeit‹ nennen möchte, ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam ›Ozeanischem‹. Dies Gefühl sei eine rein subjektive Tatsache, kein Glaubenssatz; keine Zusicherung persönlicher Fortdauer knüpfe sich daran, aber es sei die Quelle der religiösen Energie, die von den verschiedenen Kirchen und Religionssystemen gefasst, in bestimmte Kanäle geleitet und gewiss auch aufgezehrt werde. Nur auf Grund dieses ozeanischen Gefühls dürfe man sich religiös heissen, auch wenn man jeden Glauben und jede Illusion ablehne« (367 f.). Dass Freud – »Ich selbst kann dies ›ozeanische‹ Gefühl nicht in mir entdecken« – diesen brieflichen Ausführungen Rollands keine Zustimmung gibt, ist angesichts seiner rationalen Deutungsversuche der Religion klar. Es tut sich hier eine Front auf zwischen einer auf Ratio und einer auf Erfahrung konzentrierten Deutung religiöser Phänomene, die in der Mystikforschung immer wieder als Kluft zwischen Vernunft und Glaube, im Rahmen religiöser Gläubigkeit zwischen *fides quae* und *fides qua* spürbar bleibt. Vgl. dazu Alois Maria Haas: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt a. M. ³2007, siehe Register ›Freud‹; Jeffrey Moussaieff Masson: *The Oceanic Feeling. The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*. Reidel/Dordrecht u. a. 1980, 30–50 (›Origin of the term‹); Colette Cornubert: *Freud et Romain Rolland. Essai sur la découverte de la pensée psychanalytique par quelques écrivains français [7 lettres, 1923–1936]. Thèse soutenue pour le doctorat en médecine (n° 453)*. Faculté de Médecine de Paris, 1966 (exemplaires ronéotypés); Henri et Madeleine Vermorel: *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance. 1923–1936 [7 lettres]*. Paris 1993. – Dass der Begriff des ›Ozeanischen‹ längst auch Eingang in die Literaturkritik gefunden hat, zeigt Beatrice von Matt: *Ozeanisches im Binnenland. Die Suche der Schweizer Literatur nach dem Unendlichen*. Zürich 2008.

⁵¹ Abraham Maslow: *Religions, Values, and Peak Experiences*. New York 1964.

bleibt – ebenfalls bis heute –, dass in der ›säkularen‹ Gesellschaft dieser Sonderbereich der theologischen Reflexion kaum wahrgenommen, dieser aber von den kirchlichen Instanzen auch nicht sonderlich gewünscht wurde. Gleichwohl ist der Reichtum dieser Forschung sowohl in praktischer wie theoretischer Hinsicht von außerordentlichem Umfang und beachtlicher Kompetenz. Einen wichtigen Einblick in dieses Wissen geben die Werke von Joseph Zahn (1862–1945)⁵² und Engelbert Krebs (dem theologischen Mentor Heideggers, 1881–1950),⁵³ um nur zwei gewichtige Beispiele zu nennen. Sehr viele weitere Theologen und Philosophen wären hier noch zu nennen. Die Forschungsgeschichte der ›Mystik‹ ist noch nicht geschrieben worden.

Die protestantische Theologie, die seit Karl Barths (1886–1968)⁵⁴ schroffem Widerspruch gegen alles, was mit ›Religion‹ auch nur von ferne in Beziehung zu ›Mystik‹ und Friedrich Schleiermacher (1768–1834)⁵⁵ in den eigenen Reihen gebracht werden konnte, ihre großen Vorbehalte als Frontstellung des Offenbarungs-Worts gegen alle ›mystisch‹ imprägnierte ›Erleberei‹ neu artikuliert,⁵⁶ kann bei deren Erforschung weniger als Deutungs- denn als Verdrängungsinstanz genannt werden.

Es kommt um die Jahrhundertwende zu diesem Wissensschatz hinzu der Beitrag der Religionswissenschaft und mit ihr auch die Erforschung außerchristlicher Philosophien und Mystiken, wie es Friedrich Heiler (1892–1967) schon früh

52 *Einführung in die christliche Mystik*. Paderborn 1908.

53 *Grundfragen der kirchlichen Mystik*. Freiburg i. Br. 1921. Dass derselbe gelehrte Theologe eine Schrift mit dem Titel *Das Geheimnis unserer Stärke. Dritte Reihe der Gedanken über den Grossen Krieg* (Herder, Freiburg i. Br. 1916) verfasst und darin die Meinung vertreten hat, dass sich in diesem Krieg die »Erfüllung sittlicher Forderungen oder gnadenvoller Verheissungen« der Bibel abzeichne und es schließlich gelte: »Alles Erhabene in diesem Kriege ist eine laute Rechtfertigung des Christentums«, ist schwer verdaulich.

54 Der Verdacht, dass Karl Barths Theologie selbst wesentliche Anteile der Mystik verdankt, ist mehrmals geäußert worden: Albrecht Oepke (*Karl Barth und die Mystik*. Leipzig 1928, 82) sieht darin eine Verbindung von »Eckhart und Shankara«. Nicolaus Klimek (*Der Begriff ›Mystik‹ in der Theologie Karl Barths*. Paderborn 1990, 254 f.) stellt letztlich eine Diastase fest zwischen der ›Mystik‹, die Barth ablehnt, und jener, die – als authentische – Barth immer wieder fasziniert. – Der Protestantismus hat an sich seit dem Zeitpunkt, als man in dogmatischen Festlegungen lutherscher Orthodoxie mystische Denk-, Sprech- und Lebensformen diffamierte, erst in der beginnenden Postmoderne (nach 1960/70) ein gewisses Verständnis für Mystik aufgebracht. Vgl. Karl Heussi: ›Zur Geschichte der Beurteilung der Mystik‹, in: Festgabe für Wilhelm Herrmann = *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 27 (1917), 154–172; Hanfried Krüger: *Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus*. München 1938 (zu Albrecht Ritschl und Karl Barth vgl. 46 ff.).

55 Emil Brunner: *Das Wort und die Mystik*. Tübingen 1924.

56 Ders.: *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*. Tübingen 1921.

moniert hatte in seiner Studie *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen* (München 1919). Der Beitrag dieser Mystikformen ist höchst beachtlich und dokumentiert sich einerseits im Auftritt von Arthur Schopenhauer (1788–1860),⁵⁷ Friedrich Max Müller (1823–1900),⁵⁸ Paul Deussen (1845–1919),⁵⁹ Georg Misch (1878–1965),⁶⁰ Friedrich Heiler (1892–1967)⁶¹ und vielen anderen, die alle ihre geistigen Wurzeln im 19. Jahrhundert hatten, und andererseits vor allem in den singular aufwühlenden Studien *Das Heilige* (1917) und *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (1926), mit bemerkenswerten Theorieschüben verfasst vom evangelischen Theologen, Religionshistoriker und Religionsphilosophen Rudolf Otto (1869–1937).⁶²

III.

Die sich vor und nach 1900 unüberhörbar vermeldende deutsche Literatur steht deutlich unter dem Zeichen der von Jean Paul (= Johann Paul Friedrich Richter, 1763–1825) in seiner *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß*

57 Vgl. Jens Lemanski: *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi Lehre in der Ethik Schopenhauers*. 2 Bde. London 2009/11; Urs App: *Schopenhauers Kompass. Die Geburt einer Philosophie*. Rorschach/Kyoto 2011; ders.: *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Rorschach/Kyoto 2012.

58 *The Essential Max Müller. On Language, Mythology, and Religion*, ed. by Jon S. Stone, New York 2002; vgl. ders.: *Theosophie oder Psychologische Religion*. Leipzig 1895.

59 *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. 6 Bde. Leipzig 1920–1922.

60 *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*. Bern (1925) 1950.

61 *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. München 1918; *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München 1969.

62 Unverständlich ist, dass dieser theologisch und indologisch hoch gebildete, bis heute höchst anregend zu lesende Religionshistoriker keine Gesamtausgabe seiner Werke bekommen hat! Vgl. Rudolf Otto: *Das Heilige*. München 1997; ders.: *Das Gefühl des Überweltlichen*. München 1932; ders.: *Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie*. München 1932; ders.: *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. München 1971. Unglücklich hat sich immer wieder seine Charakterisierung des Heiligen als »irrational« erwiesen. Wer seine Texte genau liest, bemerkt bald einmal, dass »irrational« für ihn »unbegreiflich« bedeutet. Vgl. Joseph Geysler: *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch »Das Heilige«*. Freiburg i. Br. 1921; Edmund Ernst: *Das Wachstum der Religion aus dem Geiste. Eine Darstellung des religiösen Apriori*. Bern 1924; Heinz Erich Eisenhuth: *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem. Ein Beitrag zur existenzialen Religionsbegründung*. Göttingen 1931; Hans Reiner: *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*. Halle 1934, 129 ff.

kein Gott sei (Siebenkäs, Erstes Blumenstück)⁶³ und von Friedrich Nietzsche in seinem Aphorismus ›Der tolle Mensch‹ in seiner *Fröhlichen Wissenschaft*⁶⁴ eröffneten ›transzendentalen Obdachlosigkeit‹ im Sinne einer »negative(n) Mystik der gottlosen Zeiten.«⁶⁵ Solche Obdachlosigkeit prägt hinfort alles dichterische und philosophische Denken der Moderne „im Schock jenes UNGEHEUREN, das sich dem radikalen Denken als vollständig sich verweltlichende Welt zu zeigen beginnt.«⁶⁶ Mit dieser neuen Einordnung religiöser Mystik in einen düsteren Kontext wandeln sich auch ihre Referenzen; nicht nur Gott steht unbezweifelt in ihrem Brennpunkt, sondern das menschliche Selbst mit seiner Konzentration auf seine eigene Geistigkeit oder dann die Natur und deren vereinigende Kraft. Dichtende Naturfromme, Atheisten⁶⁷ und mental in sich

63 Jean Paul: *Werke in zwölf Bänden*, hg. v. Norbert Miller, Bd. 3: *Siebenkäs, Flegeljahre* (I). München 1975, 270–275.

64 KSA 2, 480–482; III, Aphorismus 125. Vgl. Haas, wie Anm. 50, 35 ff.

65 Georg Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik* (1916). Mit dem Vorwort von 1962, München 2000, 79: »Dann enthüllt sich plötzlich das Gottverlassene der Welt als Substanzlosigkeit, als irrationale Mischung von Dichtigkeit und Durchdringbarkeit: was früher als das Festeste erschien, zerfällt wie vertrockneter Lehm bei der ersten Berührung des vom Dämon Besessenen und eine leere Durchsichtigkeit, hinter der lockende Landschaften sichtbar waren, wird auf einmal zur Glaswand, an der man sich vergeblich und verständnislos – wie die Biene am Fenster – abquält, ohne durchbrechen zu können, ohne selbst zur Erkenntnis gelangen zu können, dass es hier keinen Weg gibt. – Die Ironie des Dichters ist die negative Mystik der gottlosen Zeiten: eine *docta ignorantia* dem Sinn gegenüber; ein Aufzeigen des gütigen und des böswilligen Wirkens der Dämonen; der Verzicht, mehr als die Tatsache dieses Wirkens begreifen zu können, und die tiefe, nur gestaltend ausdrückbare Gewissheit: in diesem Nicht-wissen-Wollen und Nicht-wissen-Können das Letzte, die wahre Substanz, den gegenwärtigen, nichtseienden Gott in Wahrheit getroffen, erblickt und ergriffen zu haben. Deshalb ist die Ironie die Objektivität des Romans.« Vgl. auch Justus H. Ulbricht: »*Transzendente Obdachlosigkeit*. Ästhetik, Religion und neue soziale Bewegung um 1900«, in: *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, hg. v. Wolfgang Braungart, Gotthard Fuchs u. Manfred Koch, 3 Bde. II: um 1900, Paderborn 1998, 47–67.

66 Sloterdijk, im Vorwort zu William James, wie Anm. 22, 20.

67 Walter Rehm: *Der Dichter und die neue Einsamkeit. Aufsätze zur Literatur um 1900*. Göttingen 1969; Hans Robert Jauss: *Die Epochenschwelle von 1912. Guillaume Apollinaire: ›Zone‹ und ›Lundi Rue Christine‹*. Heidelberg 1986; Wolfdiétrich Rasch: *Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze*. Stuttgart 1967 (besonders der erste Aufsatz: »Aspekte der deutschen Literatur um 1900«, 1–48); ders.: *Die literarische Décadence um 1900*. München 1986; Uwe Spörl: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*. München 1985; Michel Hulin: *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*. Paris 1993; Jean Claude Bologne: *Le Mysticisme athée*. Monaco 1995.

selbst Entrückte aller Art⁶⁸ schafften sich Gehör und Ansehen. Die Bücher von Wolfgang Riedel und Monika Fick⁶⁹ vermitteln eine lebhaft-anschauliche Sicht auf Dominanz und Attraktion eines evolutionistisch eingefärbten Monismus, der genügend Raum für Transzendenzbedürfnisse zu geben schien.⁷⁰ Faktisch aber fluktuiert die deutsche Literatur um die Jahrhundertwende in aller Offenheit nach allen Seiten spiritueller Offerten: Die ›Neue Mystik‹ – heute mit Uwe Spörl als ›Neomystik‹⁷¹ bezeichnet – steht dabei mit ihrer breiten Semantik von religiösen und parareligiösen Angeboten thematisch immer wieder im Zentrum.⁷² Auch

68 Vgl. Martina Wagner-Egelhaaf: *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1989; *Literatur um 1900. Texte der Jahrhundertwende neu gelesen*, hg. v. Cornelia Niedermeier u. Karl Wagner. Köln u. a. 2001; *Profane Mystik? Andacht und Ekstase in Literatur und Philosophie des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Wiebke Amthor, Hans Richard Brittmacher u. Anja Hallacker. Berlin 2002; Ingo Berensmeyer: ›Aufbrüche nach Anderswo. Zum Verhältnis von Rationalität und Mystik in der Literatur der Moderne‹, in: *Jenseits der entzauberten Welt*, hg. v. Klaus Vondung u. Ludwig Pfeiffer. München 2006, 139–155; *Essayismus um 1900*, hg. v. Wolfgang Braungart u. Kai Kauffmann. Heidelberg 2006; Gerhard Ringhausen: ›Die Christenheit im 20. Jahrhundert‹, in: *Die Kultur des 20. Jahrhunderts im Überblick*, hg. v. Werner Faulstich. München 2011, 49–70.

69 Walter Gebhard: ›Der Zusammenhang der Dinge‹. *Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewusstsein des 19. Jahrhunderts*. Tübingen 1984; Monika Fick: *Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende*. Tübingen 1993; Wolfgang Riedel: *Homo Natura. Literarische Anthropologie um 1900*. Studienausgabe. Würzburg² 2011; vgl. auch Monika Fick: ›Sinnstiftung durch Sinnlichkeit: Monistisches Denken um 1900‹, in: Braungart u. a. (Hg.), wie Anm. 65, 69–83. – Karl Joël: *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Mit Anhang ›Archaische Romantik‹*. Jena (1906), Joël versucht im Rückgriff auf die Naturphilosophie der Vorsokratiker, die Renaissance und Schellings Naturphilosophie ›wesentlich den spekulativen Grundquell der Naturerkenntnis aufzudecken‹ (IV).

70 Nebenbei gesagt kommt diesem Monismus nicht nur zufällig um 1900 aus naturwissenschaftlichen, d. h. evolutionistischen Gründen eine hohe Attraktivität zu, sondern schon in den Spinoza-Diskussionen des 18. Jahrhunderts und auch heute, da die fernöstlichen Religionen monistischer Art in den Westen eingeströmt sind, ist ein ›monistischer Tiefenstrom‹ der theistisch-christlichen Gottrede eingepreßt. Vgl. den alarmierenden Artikel von Klaus Müller, ›Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede‹, in: *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, hg. v. Klaus Müller u. Magnus Striet. Regensburg 2005 (ratio fidei 25), 47–84.

71 Uwe Spörl in seinem umfassenden und luziden Werk: *Gottlose Mystik*, wie Anm. 67, 25–27 und öfter.

72 Hans Rudolf Müller-Schwefe: ›Neue Mystik‹, in: RGG Bd. IV (Tübingen 1960), 1257–1259: ›Der Durchbruch durch das Gegenstandsdenken des 19. Jahrhunderts und die Bedrängnis durch die Erfahrung der Diesseitigkeit führen den Menschen seit 1900 neu vor das Tor der Mystik. Der Mensch sucht nach dem Ganzen, nach der Tiefe; er sehnt sich nach dem Unvergänglichen. Diese Wendung zum Jenseitigen ist mit Recht vielfach als Disposition zur Mystik gedeutet worden‹ (1257).

wenn die »antirationalistische Gebildetenmystik des Eugen-Diederichs-Verlags« stark von protestantischen Kreisen angefeindet wurde, dominierte und förderte sie die Mentalität der »Neuen Mystik« stark.⁷³ Eine nicht unwichtige Trägergruppe der Neomystik war der Friedrichhagener Dichterkreis am Müggelsee in Berlin (heute Berlin Treptow-Köpenick); hier lebte und wirkte Wilhelm Bölsche (1861–1939), der ein wichtiger Exponent des haeckelschen Monismus war – ein Mann, dem als selbstverständlich galt, dass Wissenschaft und Mystik »die Friedenspfeife zusammen rauchen« dürfen.⁷⁴

IV.

Auch der voranthroposophische Rudolf Steiner hatte Beziehungen zu diesem Kreis, muss also – das bezeugen auch seine beiden Schriften über die christliche Mystik – im Einflussbereich der neuen Strömungen gestanden haben, die sich allenthalben im gelehrten Deutschland bemerkbar machten.⁷⁵

Um aber deutlich zu machen, dass für den zwischen 1897 und 1902 in Berlin lebenden Steiner zunächst die Mystik noch kaum von Bedeutung war, mag ein ironischer Text des »individualistischen Anarchisten«, als den er sich selber gerne ausgab, stehen:

73 Gangolf Hübinger: »Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?«, in: *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*. Gütersloh 1987 (Troeltsch-Studien 4), 92–114; Friedrich Wilhelm Graf: »Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums«, in: *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, hg. v. Rüdiger vom Bruch, Friedrich Wilhelm Graf u. Gangolf Rüdiger. Wiesbaden 1989, 103–132.

74 Zitiert bei Spörl, wie Anm. 67: Wilhelm Bölsche: »Über den Wert der Mystik in unserer Zeit«, in: *Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann*, hg. v. Wilhelm Bölsche. Jena 1902, XVI.

75 Offensichtlich streiten sich die verschiedenen Formationen der Deutungshoheit über die vortheosophische Zeit Steiners. Vgl. Helmut Zander: *Anthroposophie in Deutschland*. Bd. 1: Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945. Göttingen 2007/08, 435–542; Lorenzo Ravagli: *Zanders Erzählungen. Eine kritische Analyse des Werkes »Anthroposophie in Deutschland«*. Berlin 2009, 108–142 (Steiners Weg in die »Theosophie«); David Marc Hoffmann: »Rudolf Steiners Hadesfahrt und Damaskuserlebnis. Vom Goetheanismus, Individualismus, Nietzscheanismus, Anarchismus und Antichristentum zur Anthroposophie«, in: *Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Rahel Uhlenhoff. Berlin 2011, 89–123 (dazu der Aufsatz von Günter Röschert: »Bezüge Steiners zum Christentum«, 262–288); Hartmut Traub: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*. Stuttgart 2011, 461 ff.

Nicht durch abstraktes Denken, auf das wir Abendländer nun einmal angewiesen sind, sondern durch mystisches Schauen, durch Intuition suchen diese orientalischen Weisheitssucher zu ihrem Ziele zu gelangen. Es wäre vergebens, wenn wir Abendländer es ihnen nachmachen wollten [...] Ich rate vielmehr jedem, der mit einem Theosophen zusammenkommt, sich zunächst vollständig gläubig zu stellen und zu versuchen etwas von den Offenbarungen zu hören, die ein solcher von morgenländischer Weisheit vollgesogener Esoteriker in »seinem Innern« *erlebt*. Man hört nämlich nichts, nichts als Redensarten, die den morgenländischen Schriften entlehnt sind, ohne eine Spur von Inhalt. Die inneren Erlebnisse sind nichts als Heuchelei.⁷⁶

In Sinn und Geist eines von Max Stirner (= Johann Kaspar Schmidt, 1806–1856)⁷⁷ inspirierten anarchistischen Individualismus versuchte Steiner alle physischen und geistigen Behinderungen fernzuhalten, die ihn in der freien Entfaltung seiner Individualität einzuengen drohten. Seinem finanziellen Ruin nahe, mögen aber dann die Einladungen der Sophie Gräfin von Brockdorff (1848–1906) – einer Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft Deutschlands –, Vorträge über aktuelle Themen zu halten (z. B. über Nietzsche), für ihn nicht nur materiell, sondern auch geistig Räume eröffnet haben, die ihn weiterführten.⁷⁸ Sicherlich zur *Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens* (GA 7) und zum *Christentum als mystische Tatsache* (GA 8); beide Werke entstehen aus Vorträgen.⁷⁹

Wenn der Titel von *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung* (1901) schon im Titel, aber auch im Vorwort zur Neuauflage von 1924 den aktuellen Bezug zur geistigen Situation der Zeit betont, dann ist die Wende deutlich. Wenn man so will, dann erarbeitet die erste Schrift die geistige Perspektive, in der die »mystische Erkenntnis« als »ein wirklicher Vorgang im Weltprozesse« zu sehen ist.⁸⁰ Dies ist nur möglich, weil Steiner in den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, in der Fähigkeit innerer Wahrnehmung eine Kraft wirklicher Erfahrung sieht, die jener materieller Erfahrung gleich steht – dies mittels des delphischen »Erkenne dich selbst.«⁸¹ Damit hat er sicherlich ein ganz entscheidend wichtiges Motiv

76 GA 32, 194 f.; zit. n. Heiner Ullrich: *Rudolf Steiner. Leben und Lehre*. München 2011, 36.

77 Stirners Hauptwerk war *Der Einzige und sein Eigentum*, 1844.

78 Ullrich, wie Anm. 76, 34 ff.

79 Der ganze Vorgang im Leben Steiners um 1900 herum spricht für die Vermutung Zanders, dass sein »Weg in die Anthroposophie als eine Geschichte von »Brüchen, Diskontinuitäten und Neujustierungen« (Zander, wie Anm. 75, 542 ff.)« (Traub, wie Anm. 75, 461) zu lesen sei.

80 Zitiert nach Maaß, wie Anm. 5, 39.

81 Alois Maria Haas: *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. Freiburg/Schweiz 1971 (mit Literatur); ders.: »Et

mystischer Introversion erkannt und referiert es als eine Form der ›Erweckung seines Selbst.

Auch die zweite Schrift, *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*, nimmt wichtige Problembereiche der christlichen Mystikforschung auf, erstens die Frage, ob der innerste Kern des Christentums nur mystisch als eine Einheit zu verstehen ist, und zweitens die Frage, in welchem Bezug die mystischen Tendenzen der aufkommenden christlichen Bewegung zum spätantiken Mysterienwesen stehen.

Wie immer die Probleme sich darstellen mögen, die sich heute von den zwei Schriften her der Mystikforschung offerieren, und wie immer die Lösungen ausfallen mögen – die Texte liegen hier musterhaft ediert vor. Zudem werden die Texte, die Steiners Art des direkten Umgangs mit der Sprache entsprechend vom mündlichen Vortrag her konzipiert sind, ausführlich kommentiert. Dem Herausgeber Christian Clement ist zu danken, dass wir hinfort sehr viel tiefer und genauer der steinerschen Denkform nahekommen können, indem wir über die exakte Benennung seiner Quellen zu seinen wahren Intentionen herangeleitet werden.

descendit de caelo gnothi seauton. Dauer und Wandel eines mystologischen Motivs, in: ders.: *Geistliches Mittelalter*. Freiburg/Schweiz 1984, 3–27.

EINFÜHRUNG^a

Es gibt^b Zauberformeln, die durch die Jahrhunderte der Geistesgeschichte hindurch in immer neuer Art wirken. In Griechenland sah man eine solche Formel als Wahrspruch Apollons an. Sie ist: »Erkenne dich selbst«. Solche Sätze scheinen ein unendliches Leben in sich zu bergen. Man trifft auf sie,⁵ wenn man die verschiedensten Wege des geistigen Lebens wandelt. Je weiter man fortschreitet, je mehr man in die Erkenntnis der Dinge dringt, desto tiefer erscheint der Sinn dieser Formeln. In manchen Augenblicken unseres Sinnens und Denkens leuchten sie blitzartig auf, unser ganzes inneres Leben erhellend. In solchen Augenblicken lebt in uns etwas wie das Gefühl auf, dass wir den Herzschlag der Menschheitsentwicklung^c vernehmen. Wie nahe fühlen wir uns doch Persönlichkeiten der Vergangenheit, wenn uns bei einem ihrer Aussprüche die Empfindung überkommt, sie offenbaren uns, dass sie solche Augenblicke gehabt haben! Man fühlt sich dann in ein intimes Verhältnis zu diesen Persönlichkeiten gebracht. Man lernt z. B.^d Hegel intim kennen, wenn man im dritten Bande seiner »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« auf die Worte stösst: »Solches Zeug, sagt man, die Abstraktionen, die wir betrachten, wenn wir so in unserem Kabinett^e die Philosophen sich zanken und streiten lassen, und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. – Nein! Nein! Es sind Taten^f des Weltgeistes, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen²⁰ des Geistes; sie lesen oder schreiben die Kabinettsordres^g gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die Mysten, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit und dabei gewesen.« Als Hegel dies gesprochen, hat er einen der oben geschilderten Augenblicke erlebt. Er hat²⁵ die Sätze gesagt, als er in seinen Betrachtungen am Ende der griechischen Philosophie angekommen war. Und er hat durch sie gezeigt, dass ihm einmal blitzartig der Sinn der neuplatonischen Weisheit, von der er an der Stelle *spricht*^h, aufgeleuchtet hat. In dem Augenblicke dieses Aufleuchtens war er mit Geistern wie Plotin, Proklus intim geworden. Und wir werden mit ihm intim, indem wir seine Worte lesen.³⁰

a D₂ Einführung. b D₂ giebt c D₂ Menschheitsentwicklung d D₂ zum Beispiel e D₂ Kabinet f D₂ Thaten g D₂ Kabinetsordres h D₂ sprach

Und intim werden wir mit dem einsam sinnenden Pfarrherrn in Zschopau M. *Valentinus Wigelius*^a (Valentin Weigel), wenn wir die Einleitungsworte seines 1578 geschriebenen Büchelchens »Erkenne dich selbst« lesen. »Wir lesen bei den alten Weisen dies nützliche Sprichwort »Erkenne dich selbst«, welches, ob es
 5 schon recht von weltlichen Sitten gebraucht wird, als: siehe dich selbst recht an, was du seiest, forsche in deinem Busen, urteile über dich selbst, und lass andere ungetadelt, ob es schon, sage ich, auf das menschliche Leben, als von den Sitten
 gebraucht worden ist, dennoch mögen wir solchen Spruch »Erkenne dich selbst«
 auch recht und wohl ziehen auf die natürliche und übernatürliche Erkenntnis
 10 des ganzen Menschen, also, dass sich der Mensch nicht allein selber ansehe, und hiermit erinnere, wie er sich in den Sitten vor den Leuten halten solle, sondern dass er auch seine Natur erkenne, inwendig und auswendig, im Geist und in der Natur; von wannen er komme, und woraus er gemacht sei, wozu er geordnet sei.«
 Valentin Weigel ist, von ihm eigenen Gesichtspunkten aus, zu Erkenntnissen
 15 gelangt, die sich ihm in den Wahrspruch Apollons zusammenfassten.

Einer Reihe von tiefangelegten Geistern, die mit dem *Meister Eckhart* (1250–1327) anhebt und mit *Angelus Silesius* (1624–1677) abschliesst,³ und zu denen Valentin Weigel gehört, kann ein ähnlicher Erkenntnisweg und eine gleiche Stellung zu dem »Erkenne dich selbst« zugeschrieben werden.

20 Gemeinsam ist diesen Geistern ein starkes Gefühl dafür, dass in der Selbsterkenntnis des Menschen eine Sonne aufgeht, die noch etwas ganz anderes beleuchtet als die zufällige Einzelpersönlichkeit des Betrachters. Was *Spinosa* in der Aetherhöhe^b des reinen Gedankens zum Bewusstsein gekommen ist, dass »die menschliche Seele eine zureichende Erkenntnis von dem ewigen und
 25 unendlichen Wesen Gottes« hat, das lebte in ihnen als unmittelbare Empfindung; und die Selbsterkenntnis war ihnen der Pfad, zu diesem ewigen und unendlichen Wesen zu dringen. Ihnen war klar, dass die Selbsterkenntnis in ihrer wahren Gestalt den Menschen mit einem neuen Sinn bereichert, der ihm eine Welt erschliesst, die sich zu dem, was ohne diesen Sinn erreichbar ist, verhält wie die
 30 Welt des körperlich Sehenden zu der des Blinden. Man wird nicht leicht eine bessere Darstellung von der Bedeutung dieses neuen Sinnes erhalten, als sie J. G. Fichte in seinen Berliner Vorlesungen, im Jahre 1813 gegeben hat: »Denke man eine Welt von Blindgeborenen, denen darum allein die Dinge und ihre Verhältnisse bekannt sind, die durch den Sinn der Betastung existieren. Tretet
 35 unter diese, und redet ihnen von Farben und den andern Verhältnissen, die nur durch das Licht für das Sehen vorhanden sind. Entweder ihr redet ihnen von nichts, und dies ist das Glücklichere, wenn sie es sagen; denn auf diese

a *D*₂ Valentinum Wigelium b *D*₂ Ätherhöhe

Weise werdet ihr bald den Fehler merken, und falls ihr ihnen nicht die Augen zu öffnen vermögt, das vergebliche Reden einstellen. – Oder sie wollen aus irgendeinem^a Grunde eurer Lehre doch einen Verstand geben: so können sie dieselbe nur verstehen von dem, was ihnen durch die Betastung bekannt ist: sie werden das Licht und die Farben, und die andern Verhältnisse | der Sichtbarkeit fühlen wollen, zu fühlen vermeinen, innerhalb des Gefühles irgend etwas^b sich erkünsteln und anlügen, was sie Farbe nennen. Dann missverstehen, verdrehen, missdeuten sie.«^c Ein ähnliches^d darf man von dem sagen, was die in Rede stehenden Geister erstrebten. Einen neuen Sinn sahen sie in der Selbsterkenntnis erschlossen. Und dieser Sinn liefert, nach ihrer Empfindung, Anschauungen, die für denjenigen nicht vorhanden sind, der in der Selbsterkenntnis nicht sieht, was sie von allen anderen Arten des Erkennens unterscheidet. Wem dieser Sinn sich nicht geöffnet hat, der glaubt, Selbsterkenntnis *komme ähnlich zu Stande*^e wie Erkenntnis durch äussere Sinne, oder durch irgend welche andere von aussen her wirkende Mittel. Er meint: »Erkenntnis sei Erkenntnis«. Das eine Mal nur sei ihr Gegenstand etwas, was draussen in der Welt liegt, das andere Mal sei dieser Gegenstand die eigene Seele. Er hört nur Worte, im besten Falle abstrakte Gedanken bei dem, was für tiefer Blickende die Grundlage ihres Innenlebens ist; nämlich *bei*^f dem Satze, dass wir bei aller anderen Art von Erkenntnis den Gegenstand ausser uns haben, bei der Selbsterkenntnis innerhalb dieses Gegenstandes stehen, dass wir jeden anderen Gegenstand als fertigen, abgeschlossenen an uns herantreten sehen, in unserem Selbst jedoch als Tätige^g, Schaffende das selbst weben, was wir in uns beobachten. Dies kann als eine blosser Worterklärung, vielleicht als Trivialität erscheinen; es kann ^h*aber auch, recht verstanden*, als höheres Licht erscheinen, das jede andere Erkenntnis neu beleuchtet. Wem es in der ersten Weise erscheint, der ist in einer Lage wie ein Blinder, dem man sagt: dort ist ein glänzender Gegenstand. Er hört die Worte, der Glanz ist für ihn nicht da. Man kann die Summe des Wissens einer Zeit in sich vereinigen; empfindet man nicht die Tragweite der Selbsterkenntnis, dann ist alles Wissen im höheren Sinne ein blindes.

Die von uns unabhängige Welt lebt für uns dadurch, | dass sie sich unserem Geiste mitteilt. Was uns da mitgeteilt wird, muss in der uns eigentümlichen Sprache gefasst sein. Ein Buch, dessen Inhalt in einer uns fremden Sprache dargeboten würde, wäre für uns bedeutungslos. Ebenso wäre die Welt für uns bedeutungslos, wenn sie nicht in unserer Sprache zu uns spräche. Dieselbe Sprache, die von den Dingen zu uns dringt, vernehmen wir aus uns selbst.

a *D*₂ irgend einem b *D*₂ Etwas c *D*₂ sie«. d *D*₂ Ähnliches e *D*₂ sei dasselbe f *D*₂ in g *D*₂ Tätige h *Zus. D*₂

Dann sind wir es aber auch, die sprechen. Es handelt sich bloss darum, dass wir die Verwandlung richtig belauschen, die eintritt, wenn wir unsere Wahrnehmung den äusseren Dingen verschliessen und nur auf das hören, was dann noch aus uns selbst tönt. Dazu gehört eben der neue Sinn. Wird er
 5 nicht erweckt, so glauben wir in den Mitteilungen über uns selbst auch nur solche über ein uns äusseres Ding zu vernehmen; wir meinen, irgendwo sei etwas verborgen, was zu uns in derselben Weise spricht, wie die äusseren Dinge sprechen. Haben wir den neuen Sinn, dann wissen wir, dass seine Wahrnehmungen sich wesentlich von denen unterscheiden, die sich auf äussere
 10 Dinge beziehen. Dann wissen wir, dass dieser Sinn das nicht ausser sich lässt, was er wahrnimmt, wie das Auge den gesehenen Gegenstand ausser sich lässt; sondern, dass er seinen Gegenstand restlos in sich aufzunehmen vermag. Sehe ich ein Ding, so bleibt das Ding ausser mir; nehme ich mich wahr, so ziehe ich selbst in meine Wahrnehmung ein. Wer ausser dem Wahrgenommenen
 15 noch etwas von seinem Selbst sucht, der zeigt, dass ihm in der Wahrnehmung der eigentliche Inhalt nicht aufleuchtet. Johannes Tauler (1300–1361) hat diese Wahrheit mit den treffenden Worten ausgesprochen: Wenn ich ein König wäre, und wüsste es nicht, dann wäre ich kein König. Wenn ich mir in meiner Selbstwahrnehmung nicht aufleuchte, dann bin ich mir nicht vorhanden.
 20 Leuchte ich mir auf, dann habe ich mich aber auch in meiner Wahrnehmung in meiner ureigensten Wesenheit. Es | bleibt kein Rest von mir ausser meiner
 Wahrnehmung. J. G. Fichte deutet energisch mit folgenden Worten auf den Unterschied der Selbstwahrnehmung von jeder andern Art von Wahrnehmung: »Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein
 25 Stück Lava im Monde als für ein I c h zu halten. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keiner^a. Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne all sein Zutun^b in allen Geschäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philosophieren gehört Selbständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben. – Wir sollen nicht
 30 ohne Auge sehen wollen; aber wir sollen auch nicht behaupten, dass das Auge sehe.«

Die Wahrnehmung seiner selbst ist also zugleich E r w e c k u n g seines Selbst. In unserer Erkenntnis verbinden wir das Wesen der Dinge mit unserem eigenen Wesen. Die Mitteilungen, die uns die Dinge in unserer Sprache machen,
 35 werden zu Gliedern unseres eigenen Selbst. Ein Ding, das mir gegenübersteht, ist nicht mehr getrennt von mir, wenn ich es erkannt habe. Das, was ich von ihm aufnehmen kann, gliedert sich meinem eigenen Wesen ein. Erwecke ich

a D₂ keine b D₂ Zuthun

nun mein eigenes Selbst, nehme ich den Inhalt meines Innern wahr, dann erwecke ich auch zu einem höheren Dasein, was ich von aussen in mein Wesen eingegliedert habe. Das Licht, das auf mich selbst fällt bei meiner Erweckung, fällt auch auf das, was ich von den Dingen der Welt mir angeeignet habe. Ein Licht blitzt in mir auf und beleuchtet mich, und mit mir alles, was ich von der Welt erkenne. Was immer ich erkenne, es bliebe blindes Wissen, wenn nicht dieses Licht darauf fiele. Ich könnte die ganze Welt erkennend durchdringen: sie wäre nicht, was sie in mir werden muss, wenn die Erkenntnis nicht in mir zu einem höheren Dasein erweckt würde.

- 7 Was ich durch diese Erweckung zu den Dingen hinzu|bringe, ist nicht eine neue Idee, ist nicht eine inhaltliche Bereicherung meines Wissens; es ist ein Hinaufheben des Wissens, der Erkenntnis, auf eine höhere Stufe, auf der allen Dingen ein neuer Glanz verliehen wird. So lange ich die Erkenntnis nicht zu dieser Stufe erhebe, bleibt mir alles Wissen im höheren Sinne wertlos. Die Dinge sind auch ohne mich da. Sie haben ihr Sein in sich. Was soll es für eine Bedeutung haben, dass ich mit ihrem Sein, das sie draussen ohne mich haben, auch noch ein geistiges Sein verknüpfe, das in mir die Dinge wiederholte? Handelte es sich um eine blosser Wiederholung der Dinge: es wäre sinnlos, diese zu vollführen. – Aber es handelt sich nur so lange um eine blosser Wiederholung, als ich nicht mit meinem eigenen Selbst den in mich aufgenommenen geistigen Inhalt der Dinge zu einem höheren Dasein erwecke. Geschieht dies, dann habe ich das Wesen der Dinge in mir nicht wiederholt, sondern ich habe es auf einer höheren Stufe wiedergeboren. Mit der Erweckung meines Selbst vollzieht sich eine geistige W i e d e r g e b u r t der Dinge der Welt. Was die Dinge in dieser Wiedergeburt zeigen, das ist ihnen vorher nicht eigen. Da draussen steht der Baum. Ich fasse ihn in meinen Geist auf. Ich werfe mein inneres Licht auf das, was ich erfasst habe. Der Baum wird in mir zu mehr, als er draussen ist. Was von ihm durch das Tor^a der Sinne einzieht, wird in einen geistigen Inhalt aufgenommen. Ein ideelles Gegenstück zu dem Baume ist in mir. Das sagt über den Baum unendlich viel aus, was mir der Baum draussen nicht sagen kann. Aus mir heraus leuchtet dem Baume erst entgegen, was er ist. Der Baum ist nun nicht mehr das einzelne Wesen, das er draussen im Raume ist. Er wird ein Glied der ganzen geistigen Welt, die in mir lebt. Er verbindet seinen Inhalt mit anderen Ideen, die in mir sind. Er wird ein Glied der ganzen Ideenwelt, die das Pflanzenreich umfasst; er gliedert sich weiter in die Stufenfolge alles Lebendigen | ein. – Ein anderes Beispiel: Ich werfe einen Stein in horizontaler Richtung von mir. Er bewegt sich in einer krummen Linie und fällt

a D₂ Thor

nach einiger Zeit zu Boden. Ich sehe ihn in aufeinanderfolgenden Zeitpunkten an verschiedenen Orten. Durch meine Betrachtung gewinne ich folgendes: Der Stein steht während seiner Bewegung unter verschiedenen Einflüssen. Wenn er nur unter der Folge des Stosses stände, den ich ihm gegeben habe, würde er in gerader Linie ewig fortfliegen, ohne seine Schnelligkeit zu ändern. Nun aber übt die Erde einen Einfluss auf ihn aus. Sie zieht ihn an sich. Hätte ich ihn, ohne zu stossen, einfach losgelassen, so wäre er senkrecht zur Erde gefallen. Seine Schnelligkeit hätte dabei fortwährend zugenommen. Aus der Wechselwirkung dieser beiden Einflüsse entsteht das, was ich wirklich sehe. – Nehmen wir an, ich könnte die beiden Einflüsse nicht gedankenmässig trennen, und aus ihrer gesetzmässigen Verbindung das wieder gedankenmässig zusammenfügen, was ich sehe: so bliebe es beim Gesehenen. Es wäre ein geistig blindes Hinsehen; ein Wahrnehmen der aufeinanderfolgenden Lagen, die der Stein einnimmt. In der Tat^a aber bleibt es n i c h t dabei. Der ganze Vorgang vollzieht sich zweimal. Einmal draussen; und da sieht ihn mein Auge; dann lässt mein Geist den ganzen Vorgang noch einmal entstehen, auf geistige Weise. Auf den geistigen Vorgang, den mein Auge nicht sieht, muss mein innerer Sinn gelenkt werden, dann geht ihm auf, dass ich, aus meiner Kraft heraus, den Vorgang als geistigen erwecke. – Wieder darf man einen Satz J. G. Fichtes anführen, der diese Tatsache^b klar zur Anschauung bringt. »Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der, für den n u r Geist ist und durchaus nichts anderes^c, und dem auch das andere^d, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes, und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eigenen Form in der Tat^e verschwunden ist. ... Es ist mit diesem Sinne | gesehen worden, seitdem Menschen da sind, und alles Grosse und Treffliche, was in der Welt ist, und welches allein die Menschheit bestehen macht, stammt aus den Gesichtern dieses Sinnes. Dass aber dieser Sinn sich selbst gesehen haben sollte und in seinem Unterschiede und Gegensatze mit dem andern gewöhnlichen Sinne, war nicht der Fall. Die Eindrücke der beiden Sinne verschmolzen, das Leben zerfiel ohne Einigungsband in diese zwei Hälften.« Das Einigungsband wird dadurch geschaffen, dass der innere Sinn das Geistige, das er in seinem Verkehr mit der Aussenwelt erweckt, in seiner Geistigkeit erfasst. Dadurch hört das, was wir von den Dingen in unseren Geist aufnehmen, auf, als eine bedeutungslose Wiederholung zu erscheinen. Es erscheint als ein Neues gegenüber dem, was nur äussere Wahrnehmung geben kann. Der einfache Vorgang des Steinwerfens, und meine Wahrnehmung desselben erscheinen in einem höheren Lichte, wenn ich mir klar mache, was

a D₂ That b D₂ Thatsache c D₂ Anderes d D₂ Andere e D₂ That

Namensregister und -verweise

Die nachstehende Liste enthält alle historischen und mythologischen Namen, welche in MA und CM genannt werden. Ebenso finden sich Verweise auf weitere Erwähnungen dieser Namen in Steiners Schriften. (Zur Abkürzung der Titel und der jeweiligen Bandnummer in der SKA vgl. S. LXXIX.)

Verweise auf Stellen in Texten des vorliegenden 5. Bandes der SKA (*Das Christentum* und *Die Mystik*) sind **halbfett** gedruckt. Die entsprechenden Seiten der GA-Bände sind in Klammern beigefügt.

Die angegebenen Seitenzahlen, sofern sie auf Bände der SKA verweisen, beziehen sich auf die ursprüngliche Seitenzählung von Steiners Ausgabe letzter Hand, welche dem Drucktext in der Marginalspalte beigegeben ist (zur Begründung vgl. S. LXXIX).

- | | |
|---|---|
| Absyrtus CM, 76 f. (GA 8, 86 f.) | Aristoteles EG, 25, 218, 251 (GA 01, 40, 284, 327); WW, 8 (GA 3, 26); GW 28 f., 88 (GA 6, 34 f., 110); CM, 40 (GA 8, 50); RP(I), XXII, 30 f., 34, 36 f., 43, 46, 48, 51, 54, 56, 73, 75, 94, 99, 120; RP(II), 99, 150, 156 f., 159, 190, 193 (GA 18, 28, 73–82, 93, 95 f., 99–105, 126, 188, 454, 520, 528 f., 532, 570, 575) |
| Adam MA, 92, 101 (GA 7, 114 f., 124); CM, 59 (GA 8, 69) | Artemis CM, 29, 75 (GA 8, 39, 85) |
| Ädesius CM, 114 (GA 8, 125) | Äschylus FN, 104 (GA 5, 116); CM, 9 (GA 8, 19) |
| Adickes (Adikes), Erich MA, 76 (GA 7, 96) | Asita CM, 93 (GA 8, 103) |
| Aëtes CM, 76 (GA 8, 86) | Asmus, Paul MA, 12, 15, 49; (GA 7, 27, 30, 67) |
| Agathon CM, 60 (GA 8, 70) | Athene CM, 62, 82 f. (GA 8, 72, 93) |
| Agrippa von Nettesheim MA, 79–85 (GA 8, 100–106) | Augustinus, Aurelius FN, 50 (GA 5, 55, 142); GW, 25 (GA 6, 31); MA, 24 (GA 7, 40); CM, 98, 141, 147, 154–159 (GA 8, 108, 153, 159, 166–171); RP(I), 45 (GA 18, 91) |
| Akiba, Rabbi CM, 106 (GA 8, 170) | Avicenna MA, 85 f. (GA 7, 107) |
| Alkinous CM, 82 (GA 8, 92) | |
| Altmann, Max CM, 135 (GA 147); CM, 159 (Fußn.), 164 (Fußn.) | |
| Ambrosius CM, 156 (GA 8, 168) | |
| Ananda CM, 94 (GA 8, 104) | |
| Aphrodite CM, 73 (GA 8, 83) | |
| Argonauten FN, 123 (GA 5, 121) CM, 75, 80 (GA 8, 85, 90) | |
| Ariadne CM, 65 (GA 8, 75) | |
| Aristides CM, 14 (GA 8, 24) | |
| Aristophanes CM, 60 (GA 8, 70); RP(I), 22 (GA 18, 22) | |

- 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)

- Du Bois-Reymond, Emil EG, 235 f., 238, 247 (GA 01, 306 f., 310, 322); PF, 117 (GA 4, 144); FN, 58 (GA 5, 62); GW, 64, 81–85, 136–137, 139 f. (GA 6, 1, 104 f., 173 f., 178); MA, 11 (GA 7, 26); (GA 11, 114); RP(II), 79–84 (GA 18, 428–434)
- Eckhart (Eckhardt), Meister MA, X, IVX, 2, 23–26, 29–38, 53, 55, 58 f., 65, 90, 97, 118 (GA 7, 8, 11, 17, 39–52, 55, 72, 74, 77, 85, 87, 112, 119, 142); GU, 257 (GA 13, 297); RP(I), 50, 192 (GA 18, 279)
- Empedokles (GA 5, 167); CM, 37 f., 71–73, 87 (GA 8, 47 f., 82 f., 97); RP(I), 20 f. (GA 18, 60 f.)
- Epimetheus CM, 77–79 (GA 8, 87 f., 90)
- Erdmann, Benno WW, 3 (GA 3, 18); MA, XV (GA 7, 13); RP(II), 114 (GA 19, 473)
- Erechtheus CM, 68 (GA 8, 77)
- Eriugena, Johannes Scotus MA, 65, 67 (GA 7, 85, 87); CM, 160 (GA 8, 172); RP(I), XXII, 40 f., 58 f., 62 (GA 18, 29, 85, 88, 108 f., 112)
- Eros CM, 60 (GA 8, 70)
- Essäer (Essener) CM, 134–137 (GA 8, 146–149)
- Eurystheus CM, 74 (GA 8, 85)
- Fichte, Johann Gottlieb EG, 89, 115, 125, 136, 169 f., 218 (GA 01, 121, 154, 167, 181, 224 f., 284); GE, 32, 93 (GA 2, 49, 119); WW, IXX f., 6, 9, 53, 53–66 (GA 3, 10 f., 23 f., 27, 71–84); PF, 31, 84, 279 (GA 4, 32, 83, 268); FN, 10, 63–66, 68 (GA 5, 21 f., 68, 70–72); MA, 3, 6, 8–10, 117 (GA, 07, 17, 20, 23 f., 141); TH, 1 (GA 9, 17); RP(I), XIX, 81 f., 108 f., 111 f., 120, 129 f., 136–140, 151, 177, 181, 183 f., 187, 202, 208, 220; RP(II), 12, 31, 41, 70, 108, 121, 129 (GA 18, 24, 137, 173–188, 200, 208–213, 227, 259, 265–269, 274, 279, 281, 284, 293, 300, 316, 366, 379, 415, 466, 483, 493)
- Franck, Sebastian MA, 97 (GA 7, 119)
- Frankfurter (Verf. d. Theologia Deutsch) FN, 50 (GA 5, 55 f.); MA, 48–51 (GA 7, 66–70); RP(I), 50 (GA 18, 98)
- Gäa CM, 76 (GA 8, 87)
- Galen, Claudius MA, 85 f. (GA 7, 107)
- Gerson, Johannes MA, 56 f. (GA 7, 74–76)
- Goethe, Johann Wolfgang von WW, XI f., (GA 3, 13 f., 16); PF, 26, 33 (GA 4, 27, 33); FN, 44, 79 (GA 5, 50, 82, 160 f., 184 f., 190–192); MA, IVX, 18, 86, 91, 117 (GA 7, 9, 12, 33 f., 108, 113, 141, 146); CM, 36 f., 72 (GA 8, 47, 83); TH, XV, 8 f., 11, 60, 63, 76 f., 78, 188 (GA 9, 15, 24 f. 27, 75, 77, 91–93, 201); GU, 3, 48, 217, 291, 302 (GA 13, 34, 81, 256, 332, 343); RP(I), 3, 7, 55 f., 78, 80–82, 86 f., 100 f., 118–120, 124–139, 143, 151 f., 156, 162, 168, 171 f., 177, 184 f., 190, 198 f., 207, 220 f., RP(II), 18, 22 f., 27, 30, 36, 41–43, 53 f., 58, 60, 64, 69, 92, 101, 104, 107, 125, 128, 152, 172, 190, 213, 220 (GA 18, 37 f., 42, 103–105, 136–138, 144 f. 161–173, 185–188, 193–212, 217, 228, 234, 242, 249, 253–255, 259, 269–273, 278, 288, 300, 316 f., 348, 355, 361, 364, 371 f.,

- 379 f., 394, 401 f., 408, 414, 445, 457, 461, 465, 488, 492, 523, 547, 571, 601, 610) [*Die hauptsächlich Goethe gewidmeten Schriften (EG, GE, GW) wurden hier nicht berücksichtigt.*]
 Gottesfreund vom Oberland **MA**, 43–45, 48 f. (GA 7, 61–63, 66–68)
 Gregor von Nazianz **CM**, 154 (GA 8, 166)
 Gregorius von Nissa (Nyssa) **CM**, 42 (GA 8, 52)
- Hades (Hadesfahrt) **CM**, 13 f., 30 f., 124 (Fußn.) (GA 8, 23 f., 40 f.)
 Haeckel, Ernst **EG**, 20, 75 f., 78, 85 (GA 01, 34, 104, 107, 116); **GE**, VIII, 4, 75, 79 (GA 2, 9, 19, 100, 103); **PF**, 205 f. (GA 4, 198, 200); **FN**, 58 (GA 5, 61, 184); **GW**, 114 (GA 6, 144); **MA**, XII, XV, 76, 106, 109 f., 117 (GA 7, 11, 13 f., 96, 129, 132 f.; 141, 143–145); **CM**, Vorwort 1901, 4 (GA 8, 14, 177–179); (GA 11, 10, 242); **GU**, 28 f. (GA 13, 12 f.); **RP(I)**, VIII, IX f., 152; **RP(II)**, 57–59, 82, 84, 90, 132, 151 (GA 18, 8–10, 228, 399–421, 431, 434, 442, 497, 521)
 Hamerling, Robert **WW**, 4 (GA 3, 19); **PF**, 20, 193, 208 f., (GA 4, 22, 186, 201 f.); **MA**, 19 (GA 7, 35); **RP(II)**, 153 f., 160 f., 169, 210 f. (GA 18, 524–527, 532–524, 544, 596 f.)
 Hamlet **CM**, 3, 5, 115 f. (GA 8, 13, 15, 126)
 Harnack, Adolf von **GW**, 137 (GA 6, 174); **CM**, Vorwort 1901, 100, 107 (GA 8, 111, 178)
 Harpokrates **CM**, 71 (GA, 81)
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm **EG**, 80, 89, 94 f., 144, 171 f., 189, 193, 219, 221 (GA 01, 109, 121, 127, 190, 192, 226–228, 284, 252, 284, 287); **GE**, 4, 33 (GA 2, 19, 50 f.); **WW**, IIX f., 2 (GA 3, 10 f., 16, 23); **PF**, 23, 58, 277 (GA 4, 25, 58, 266); **FN**, 79, 98 (GA 5, 83, 98); **GW**, 161–164 (GA 6, 205–209); **MA**, 1 f., 13, 117 f. (GA 7, 15 f., 28, 141 f.); **RP(I)**, VIII f., 111, 156 f., 174, 177, 180 f., 184, 189–202, 205, 208, 212, 214, 216, 220; **RP(II)**, 1 f., 13–19, 26, 29–37, 41–43, 50, 67, 73 f., 88, 96–98, 108, 112 f., 121, 125, 129, 135 f., 146 f., 152, 160, 173, 177, 187, 220 f. (GA 18, 8–10, 176, 234–256, 259 f., 264 f., 269, 273, 276–297, 300–302, 306, 308, 311, 316, 327–343, 346–351, 359, 363, 366–368, 372, 378–381, 390, 411 f., 420 f., 439, 450–452, 466, 471 f., 483, 488 f., 493, 501 f., 515, 522, 533, 548, 535, 567, 610)
 Heidel, Wolfgang Ernst **MA**, 83 (GA 7, 105)
 Helios **CM**, 54 (GA 8, 65)
 Helle **CM**, 75 (GA 8, 85 f.)
 Helmholtz, Hermann **EG**, 240 f. (GA 01, 313 f.); **WW**, 4 (GA 3, 19); **MA**, 72 f. (GA 7, 93); **GU**, XXV (GA 13, 9); **RP(I)**, 186; **RP(II)**, 51 f., 76–79, 87 (GA 18, 272, 391 f., 423, 427, 438)
 Hephaistos **CM**, 77 (GA 8, 88)
 Hera **CM**, 62, 84 (GA 8, 72 f., 94)
 Herakles **CM**, 74–76, 78–80 (GA 8, 84–86, 89–91)
 Heraklit **EG**, 208 (GA 01, 270); (GA 5, 167, 174); **CM**, 18, 24, 29–40, 59 (GA 8, 28, 34, 38–50, 70); **PR(I)**, 14–17 (GA 18, 51–55)

- Hermes EG, 263 (GA 01, 342); CM, 78 (GA 8, 88f.)
- Herodes MA, 41 (GA 7, 58); CM, 93 (GA 8, 103)
- Hesiod CM, 31 (GA 8, 41)
- Hieronimus CM, 154 (GA 8, 166)
- Hippolytos CM, 59 (GA 8, 69)
- Homer FN, 44, 90 (GA 5, 50, 92); CM, 31, 81 (GA 8, 41, 90)
- Horus CM, 71, 73, 89 (GA 8, 81, 83, 99)
- Humboldt, Wilhelm von EG, 47 (GA 01, 68); MA, 16 (GA 7, 32); RP(I), 83; RP(II), 12 (GA 18, 139, 341, 351f.)
- Hume, David WW, 48 (GA 3, 66); PF, 277 (GA 4, 266); FN, 61 (GA 5, 65); GW, 32f. (GA 6, 39–41); MA, XIV (GA 7, 12); PR(I), 70, 88f.; RP(II), 226f. (GA 18, 122f., 146–149, 152, 617f.)
- Hydra CM, 75 (GA 8, 85)
- Ingersoll, Robert Green CM, 3, 163 (GA 8, 13, 174)
- Isis CM, 71, 73, 89 (GA 8, 81, 83, 99)
- Jakobus CM, 95 (GA 8, 105)
- Jao CM, 105 (GA 8, 116)
- Japetos CM, 77 (GA 8, 87)
- Jason CM, 76 (GA 8, 86f.)
- Jesus MA, 97 (GA 7, 119), CM, 92–98, 102, 104, 108–118, 121f., 126, 130, 132, 134, 137, 140–144, 152, 156 (GA 8, 5, 102–109, 113, 115, 119–123, 126–129, 131, 133, 137, 141, 143, 148f., 151, 154–156, 163f., 168f.); GU, 252, 254, 293 (GA 13, 292, 294, 334, 450)
- Johannes (Evangelist) CM, 98, 100, 102f., 108, 111–116, 118, 152 (GA 8, 16, 108, 111, 113f., 119, 122, 123–126, 164)
- Johannes (Apokalyptiker) CM, 6, 120, 123–125, 127–130 (GA 8, 16, 129, 131, 134–141)
- Johannes (Jünger) CM, 95 (GA 8, 105)
- Johannes der Täufer (Johannes-Taufe) CM, 136f. (GA 8, 148f.)
- Joseph (Ehemann Marias) CM, 92 (GA 8, 102)
- Kabir CM, 114, 164 (GA 8, 124, 176)
- Kalypso CM, 82 (GA 8, 92)
- Kant, Immanuel EG, 53f., 57f., 63, 80, 102, 106f., 109, 112, 114f., 117, 153f., 165–170, 219, 225, 242–244, 257f., 262 (GA 01, 75f., 80–82, 87f., 109, 138, 142f., 146, 151, 153f., 157, 204, 218–223, 284, 293–295, 315–317, 336f., 341); GE, VII, 9f. 17, 20f., 32, 37, 52–54, 61, 73f., 85, 99 (GA 2; 7, 24f., 33, 36, 49, 55, 71f., 74f., 82, 97, 110, 127); WW, VII–X, 1–6, 10–19, 30, 42, 47, 49, 55, 57, 67 (GA 3, 9–11, 15, 17–23, 28–39, 48, 60, 65, 67, 72, 77, 86); PF, 70f., 117, 163, 176, 203 (GA 4, 69f., 112, 159, 170, 196f.); FN, 22f., 48, 61, 64, 106 (GA 5, 33, 53, 65, 69, 105); GW, 33–37, 44–45, 54, 58, 60, 69, 84, 115f. (GA 6, 40–46, 55–57, 68, 73f., 76, 87, 104, 146f.); MA, XIVf., 76, 99 (GA 7, 12f., 96, 121); GU, 27 (GA 13, 11); RP(I), XV, 71, 80f., 100f., 120f., 124–126, 133–136, 151, 175, 181–183, 203–207; RP(II), 2f., 29, 76, 84, 92, 99, 104, 106, 113–115, 120, 129, 151f., 157, 160, 199, 208, 210 (GA 18, 5, 17, 124, 136–176, 188f., 193–

- 195, 204–208, 227, 257, 265–268, 194, 197, 300, 329 f., 341, 363, 423, 434, 445, 454, 461, 464, 472–467, 479, 482, 493 f., 521 f., 528, 533, 582 f., 594, 597)
- Karl der Kahle **CM**, 160 (GA 8, 17)
- Keleus **CM**, 84 (GA 8, 194 f.)
- Kleutgen, Joseph **MA**, 64 (GA 7, 83)
- Konstantin (Kaiser) **CM**, 114, 118 (GA 8, 125, 129)
- Kopernikus, Nikolaus **EG**, 78 (GA 01, 107); **PF**, 64 (GA 4, 63); **MA**, 58, 107 (GA 7, 77, 130)
- Kronos **CM**, 77–79, 84 (GA 8, 87, 89, 94)
- Lamarck, Jean **MA**, 117 (GA 7, 141); **RP(I)**, 221; **RP(II)**, 34–37, 52, 121 (GA 18, 317, 370–374, 483 f.)
- Lazarus **CM**, 108–118 (GA 8, 19–29)
- Lepsius, Richard **CM**, 87 (GA 8, 97)
- Linné, Karl von **EG**, 12 f., 15, 55 (GA 01, 23 f., 27 f., 77); **GE**, 49 (GA 2, 68); **GW**, 85, 9 (GA 6, 107 f., 115); **MA**, 93 (GA 7, 115); **RP(I)** 104 f.; **RP(II)**, 45, 105 (GA 18, 167 f., 384, 462)
- Logos **CM**, 57–62, 73, 79, 91, 97, 132, 137–143, 147, 150–153, 156, 160 (GA 8, 67–71, 83, 89, 101, 107, 143, 148–162, 164, 168, 172)
- Lukas (Evangelist) **CM**, 6, 92, 94, 102 (GA 8, 16, 102, 104, 113, 175)
- Lullus, Raymundus **WW**, 8 (GA 3, 26); **MA**, 111 (GA 7, 135)
- Luther, Martin **GE**, 101 (GA 2, 128); **FN**, 50 (GA 5, 55); **MA**, 48 (GA 7, 66)
- Lyell, Charles **GW**, 155 (GA 6, 199); **MA**, 106 (GA 7, 129); **CM**, 4 (GA 8, 14); **RP(II)**, 27, 106 (GA 18, 360, 463)
- Maja (Mutter Buddhas) **CM**, 92 (GA 8, 102)
- Maja (Illusion) **GU**, 234 (GA 13, 274)
- Maria (Mutter Jesu) **CM**, 92 (GA 8, 102)
- Maria (Schwester des Lazarus) **CM**, 110 (GA 8, 121)
- Markus (Evangelist) **CM**, 102 f. (GA 8, 113 f.)
- Martha **CM**, 110 (GA 8, 121)
- Matthäus (Evangelist) **CM**, 93 (GA 8, 103)
- Mayreder, Rosa **WW**, XII (GA 3, 14); **CM**, Vorwort 1901 (GA 8, 178, 180)
- Mead, George Robert Stowe **CM**, 135, 141 (GA 8, 147, 153)
- Medea **CM**, 76 f. (GA 8, 86 f.)
- Menippus **CM**, 13 (GA 8, 23)
- Merswin, Rulman **MA**, 44 (GA 8, 62)
- Mesue/Mesur, Johannes (Yuhanna ibn Masawaih al-Mar) **MA**, 86 (GA 8, 107)
- Mill, John Stuart **EG**, 107 f., 204 (GA 01, 144); **WW**, 5, 50 (GA 3, 21, 68); **MA**, XV (GA 7, 13); **RP(II)** 93, 95–105, 108 (GA 18, 446, 448–458, 461, 465 f.)
- Minos **CM**, 65 (GA 8, 75)
- Minotaurus **CM**, 65 (GA 8, 75)
- Moses **PF**, 43 (GA 4, 43); **CM**, 7, 105, 149 (GA 8, 16, 116, 161); **GU**, 251 (GA 13, 291)
- Müller (Jesuitenpater) **MA**, IVX (GA 7, 12)
- Nausikaa **CM**, 82 (GA 8, 93)
- Neikos **CM**, 73 (GA 8, 83)
- nemeischer Löwe **CM**, 75 (GA 8, 85)
- Neuplatoniker, neuplatonisch **MA**, 2, 89 (GA 7, 16, 111); **CM**, 44, 67, 141,

- 150, 152, 160 (GA 8, 54, 77, 154, 162, 164, 172); RP(I), 37 (GA 18, 81)
- Nikolaus von Kues (Cusanus) MA, X, 58–60, 65–69, 76–78, 79, 99, 107 (GA 7, 8, 77–79, 85–89, 97, 99 f., 121 f., 130); RP(I), 50 f. (GA 18, 98)
- Odysseus CM, 80–82 (GA 8, 90–93)
- Origenes CM, 154 (GA 8, 166); RP(I), 42 (GA 18, 87)
- Orithya CM, 67 (GA 8, 77)
- Orpheus CM, 76 (GA 8, 86)
- Osiris CM, 71–73, 87–91, 97, 131 (GA 8, 81, 83, 97–101, 107, 142); GU, 244 (GA 13, 284)
- Othello CM, 108 (GA 8, 119)
- Pallas Athene (s. Athene)
- Pandora CM, 78 (GA 8, 88)
- Paracelsus, Theophrastus EG, 8 (GA 01, 18); MA, X, 79, 83, 85–97, 105 (GA 7, 7, 100, 104, 106–119); RP(I), 51, 192 (GA 18, 98 f., 279)
- Paulsen, Friedrich WW, 5 (GA 3, 21); PF, 201 (GA 4, 195 f.); MA, XV (GA 7, 13)
- Paulus MA, 25, 67 (GA 7, 41, 87); CM, 158 (GA 8, 170)
- Penelope CM, 82 (GA 8, 93)
- Persephone CM, 84, 86 (GA 8, 94–96)
- Petrus CM, 95 (GA 8, 105)
- Pfeiffer, Franz MA, 48 (GA 7, 66)
- Pfleiderer, Edmund CM, 29 (GA 8, 39)
- Phäaken CM, 82 (GA 8, 92)
- Phädon (Phaidon) CM, 28, 46 (GA 38, 55)
- Phaeton CM, 54 (GA 8, 65)
- Philo von Alexandrien CM, 33, 57, 58, 102, 126, 135, 146–150 (GA 8, 43, 67 f., 112 f., 137, 147, 158–162); RP(I), 36 f. (GA 18, 81)
- Phrixus CM, 75 (GA 8, 85)
- Pindar CM, 39 (GA 8, 49)
- Platon EG, 218, 251 (GA 01, 284); GW, 21–49 (GA 6, 26–48); MA, 2, 16 (GA 7, 31); CM, 14, 28, 38, 44 f., 53–57, 59, 63, 67–70, 90, 104 f., 113, 147 f., 152, 164 (GA 8, 5, 24, 38, 54 f., 63 f., 66 f., 69, 77–80, 100, 115 f., 124, 159 f., 164, 175); TH, 170 (GA 9, 184); AC, 52 (GA 11, 24); RP(I), XXII, 19, 25–41, 48, 56, 74 f., 91, 94, 99, 120, 161, 181–183, 187; RP(II), 31, 150, 156–159, 190, 193 (GA 18, 28, 66 f., 70–74, 76, 80, 82, 95 f., 105, 129, 135, 188, 240 f., 266 f., 273, 366)
- Platoniker, Platonismus, platonisch EG, 85 (GA 01, 116); GW, 21–49 (GA 6, 26–49, 52, 57, 107, 214–216); CM, 44 f., 53 f., 57, 59, 67, 70, 146 (GA 8, 54 f., 64, 67, 69, 73, 80, 158); RP(I), 39, 41, 74, 94, 99; RP(II), 12 (GA 18, 84, 86, 128, 154, 160, 342)
- Plotin MA, 3 (GA 7, 16); CM, 67, 150 f. (GA 8, 77, 162 f.); RP(I), 36–40, 50 f. (GA 18, 81–85, 97 f.)
- Plutarch CM, 10, 17, 19, 22, 29, 114 (GA 8, 19, 27, 29, 32, 39)
- Pluto CM, 84 (GA 8, 94 f.)
- Polyphem CM, 81 (GA 8, 91)
- Preger, Wilhelm MA, 38, 41, 44 (GA 7, 55, 58, 62)
- Proklus MA, 2 (GA 7, 16)
- Prometheus CM, 77–80 (GA 8, 87–90)
- Pythagoras, Pythagoreer CM, 40–43, 104, 147 (GA 8, 50–53, 115, 159); GU, 246 (GA 13, 286); RP(I), 10 f., 39, 50 (GA 18, 46–51, 84, 97)

- Renan, Ernest **CM**, 109–111 (GA 8, 120–122)
- Rhasen (Muhammad ibn Zakariyā Rāzī) **MA**, 86 (GA 7, 107)
- Richard von St. Viktor **MA**, 56 (GA 7, 75)
- Riehl, Alois **WW**, 5 (GA 3, 21); **MA**, **XV** (GA 7, 13); **RP(II)**, 119 (GA 18, 480)
- Ruysbroek, Johannes **MA**, 53, 55–57 (GA 7, 72, 74–76)
- Sallust (Gaius Sallustius Crispus) **CM**, 65 (GA 8, 75)
- Samothraker **CM**, 59 (GA 8, 69)
- Scheffler, Johann **MA**, **XIV**, 3, 19, 112–116 (GA 7, 11, 17, 34, 130, 136–142); **RP(I)**, 50 (GA 18, 98)
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph **EG**, 79, 89, 112, 117, 135, 170 f., 219 (GA 01, 109, 121, 151, 157, 180, 225 f., 284); **PF**, 48 (GA 4, 48); **FN**, 79 (GA 5, 82); **GW**, 73 (GA 6, 91); **CM**, 114, 164 (GA 8, 125, 176); **RP(I)**, 111, 139 f., 153–155, 166, 177, 183 f., 202, 208, 220 f.; **RP(II)**, 18, 31, 41, 108, 121, 129, 146 (GA 18, 176, 212–228, 230–233, 247, 259, 265, 267–269, 279, 293, 300, 316 f., 349, 366, 379, 466, 483, 493, 515)
- Schmiedel, Otto **CM**, 100 (GA 8, 111)
- Schuré, Edouard **CM**, 6, 86 (GA 8, 9, 96)
- Schwenckfeldt, Caspar **MA**, 97 (GA 8, 19)
- Semele **CM**, 62 (GA 8, 72)
- Seydel, Rudolf **WW**, 5 (GA 3, 22); **CM**, 92 (GA 8, 102)
- Shakespeare, William **EG**, 55, 102 (GA 01, 77, 138); **GW**, 85 (GA 6, 107, 230 f.); **MA**, 82 (GA 7, 103); **CM**, 115 (GA 8, 126); **RP(I)**, 60 (GA 18, 110)
- Sigwart, Christoph **WW**, 5 (GA 3, 22); **MA**, **XV** (GA 7, 13)
- Silesius, Angelus (s. Johannes Scheffler)
- Simeon **CM**, 93 (GA 8, 103)
- Sirenen **CM**, 81 (GA 8, 92)
- Sokrates **GE**, 100 (GA 2, 127); **FN**, 104, 106 f. (GA 5, 24, 103, 106, 137 f., 155, 163, 167, 174–176); **CM**, 45–53, 60, 68, 76 (GA 8, 55–63, 70 f., 78, 87); **RP(I)**, 19, 22, 25 f., 36; **RP(II)**, 168 (GA 18, 58, 63, 66–70, 80, 542)
- Solon **CM**, 54, 62 (GA 8, 64, 72)
- Sophokles **CM**, 15 (GA 8, 24)
- Spinoza, Baruch **EG**, 54–57, 89, 162–165, 218, 261 (GA 01, 76–78, 80, 121, 215–218, 284, 339); **GE**, 74 (GA 2, 98); **PF**, 15, 17 (GA 4, 17, 19); **GW**, 31 f., 42 f., 57, 85 (GA 6, 38 f., 53, 72, 107); **MA**, 3, 15, 17 (GA 7, 17, 30 f., 33); **RP(I)**, **XXIV**, 57, 62 f., 73–78, 83–90, 97, 103, 149 f., 153 f.; **RP(II)**, 12, 151, 157 (GA 18, 31, 106, 113–115, 126–129, 131–133, 140, 145, 148, 158, 166, 224–226, 231, 340, 521, 528)
- Stäglin, Elsbeth **MA**, 54 (GA 7, 73)
- Steiner, Marie **CM**, **VI** (GA 8, 9)
- Strauss, David Friedrich **PF**, 14 (GA 4, 15); **FN**, 8, 118–120 (GA 5, 12, 19, 117–119, 164); **CM**, 36 (GA 8, 46); **RP(I)**, 208–212; **RP(II)**, 25, 49, 51, 67, 169 (GA 18, 301–305, 358, 388, 391, 412, 544)
- Szylła **CM**, 82 (GA 8, 92)

- Therapeuten **CM**, 134–136, 149 (GA 8, 146–148, 161)
- Theseus **CM**, 65 f., 76 (GA 8, 75 f., 86)
- Thomas von Aquino **GW**, 28 (GA 6, 35); **MA**, 24, 59 (GA 7, 39, 78); **CM**, 159 f. (GA 8, 171 f.); **RP(I)**, 46 f., 59 (GA 18, 9 f., 109)
- Titanen **CM**, 62, 77–79 (GA 8, 72 f., 87–89)
- Trithemius, Johannes **MA**, 83 (GA 7, 104)
- Typhon(-Set) **CM**, 68–71, 73, 90, 131 (GA 8, 78, 81, 83, 99, 142)
- Uranos **CM**, 77 f. (GA 8, 87, 89)
- Weigel, Valentin **MA**, 2–4, 97–99 (GA 7, 05, 16 f., 119–123)
- Wiertz, Antoine **CM**, Vorwort 1901 (GA 8, 177)
- Xenophanes **GW**, 20 (GA 6, 24); **CM**, 24 f. (GA 8, 34 f.); **RP(I)**, 18 (GA 18, 57)
- Zeus **CM**, 23, 39, 61 f., 77–79, 82, 84 (GA 8, 33, 49, 72 f., 87–89, 92, 94 f.); **RP(I)**, 1, 5–7, 9 (GA 18, 35, 40–46, 56)
- Zitter, Moritz **CM**, Vorwort 1901 (GA 8, 180)
- Zoroaster (Zarathustra) **CM**, 13 (GA 8, 23); **GU**, 240–247 (GA 13, 279–281, 283, 286 f.); **RP(II)**, 170 f. (GA 18, 545 f.)
- Zyklopen (Kyklopen) **CM** 81 (GA 8, 91)

Bibelstellenregister^a

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

a 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).