Werk

Titel: Der moderne Okkultismus in seinem Verhältnis zur geistigen Krisis der Gegenwart u...

Autor: Nagel, Johannes

Ort: Tübingen

Jahr: 1924

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1924_0004|log5

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Der moderne Okkultismus in seinem Verhältnis zur geistigen Krisis der Gegenwart und zum Christentum.

Von

Pfarrer Johannes Nagel in Breslau.

Geistesbewegungen werden nach Wesen und Bedeutung dadurch noch nicht erfaßt, daß man die Einzelheiten ihrer Anschauungen zur Darstellung bringt und an ihnen von einem irgendwie gewonnenen Standpunkte aus Kritik übt. Sie müssen vielmehr als menschliche und kulturelle Gesamterscheinungen gewürdigt, in den großen geistigen und seelischen Zusammenhang des Vorher und Nachher eingegliedert und so in ihren eigentümlichen Bindungen aus der Vergangenheit her wie in ihrer Verflochtenheit in die Bewegtheiten einer kommenden Zukunft hinein verstanden werden. Nur so wird das Symptomatische ihrer äußeren Erscheinung gegenüber dem Wesenhaften ihres Gehaltes deutlich heraustreten.

Es gibt auch der geistigen Gegenwartsbewegung des Okkultismus gegenüber kein anderes Mittel, ihn in seinem eigentlichen Wesen zu begreifen und — wirksam zu kritisieren. Es gilt also, das Phänomen auf seine innere Struktur hin zu beobachten und gleichsam seinen geometrischen Ort innerhalb des Geisteslebens festzustellen.

Bei solcher Art der Beobachtung erschließt sich beim ersten Blick ein allen okkultistischen Bewegungen Gemeinsames: es lebt in ihnen ein sektenhafter Enthusiasmus, der gefüllt ist mit eschatologischer Stimmung. Jede anthroposophische Versammlung zeugt davon. Aber auch die andern okkultistischen Bewegungen

verraten dies Charakteristikum. Sie leben zum großen Teil vom Krisenhaften unserer Tage, vom Katastrophalen, vom — „Untergang des Abendlandes". Der Gedankengang ist immer derselbe: Bankerott der abendländischen Menschheit, ihrer Kultur- und Bildungsideale. Hier und da letzte Versuche einer Rettung mit den unzureichenden Mitteln einer aus dem deutschen Idealismus stammenden Welt- und Lebensanschauung. Vergebliches Mühen! Ein Neues muß werden, es ist auf dem Wege: Okkultismus als Retter der Menschenseele und damit der abendländischen Kultur überhaupt!

Das hier Gesagte gilt vor allem von der Anthroposophie Dr. Rudolf Steiners; aber auch bei den andern okkultistischen Bewegungen steht dieser Gedankengang im Hintergrund und bricht oft deutlich genug durch. Sie wollen alle dem Gegenwartsmenschen Erlösung aus der scheinbar unentrinnbaren Krisis seines Daseins bringen. Das weist auf eine bemerkenswerte Tatsache hin: diese Bewegungen sind alle auf den geistigen Typus des abendländischen Kulturmenschen und insbesondere auf seine gegenwärtigen Bedürfnisse eingestellt. Daher erklärt sich der Zulauf weiter Kreise zum Okkultismus. Wer diese Bewegung in ihrem innersten Wesen verstehen will, wird daher zweckentsprechend handeln, wenn er sich zunächst Klarheit verschafft über das innere Wesen des Gegenwartsmenschen, dem jene Bewegungen dienen wollen und z. T. — wie der Zulauf beweist — zu dienen scheinen. Auf dieser Grundlage würde sich dann wie von selbst die Frage erheben, ob oder wie weit der Anspruch des Okkultismus, in der gegenwärtigen Krisis das „Heil" zu sein, ein inneres Recht hat, oder auch, ob und wie weit vom Standpunkt eines evangelisch-religiösen Glaubenslebens aus ein Hand-in-Hand-gehen mit dem Okkultismus möglich oder notwendig oder ob gegen ihn Stellung zu nehmen ist.

I.

Die geistige Krisis der Gegenwart ist nicht eine Folge des wirtschaftlichen oder politischen Zusammenbruchs. Die Revolution von 1918 hat gar keine geistige Qualität. Sie ist Folge des ver-

lorenen Krieges. Nicht aus dem Zusammenbruch, sondern umgekehrt aus der geistigen Krisis ist die wirtschaftliche und politische erwachsen. D. h. die geistige Krisis ist das Primäre, und der geistige Typus des Gegenwartsmenschen, an dem diese Krisis sich vollzieht, ist bereits ein Produkt der Vorkriegszeit. Er bedeutet seinem innersten Wesen nach eine Abart des „faustischen" Menschen, dem das Unüberschaubare, das Unermeßliche, das grenzenlose Gegenüber Schicksal wurde. Ihm hat das Menschsein den Charakter des Idylls verloren, ihm wurde es zum Drama. Er kämpft um das Nichtverlorenwerden im Grenzenlosen, um ein *ποῦ στῶ* für seine Seele. Luther hat diesen Punkt gefunden in seinem Glauben, Goethe in dem durch tätiges Leben begründeten Zusammenklingen des Einzelnen mit dem Unendlichen, Kant in dem unerschütterlichen „Du sollst" des kategorischen Imperativs. Dieser faustische Mensch wirkt irgendwie immer noch im Hintergrunde mit in den Wesensbetätigungen des Gegenwartsmenschen, der eine entstellte Abart von ihm darstellt, und ist ein innerstes, freilich meist verhülltes Merkmal seines Wesens.

Dieses innerste Wesen ist im Laufe des letzten Jahrhunderts verschleiert worden durch den unaufhaltsamen Gang der Entwicklung. Der Gegenwartsmensch ist eigentlich erst aus der technischen Revolution des 19. Jahrhunderts geboren. Es ist wahrlich nichts Neues, sondern oft Gesagtes, wenn wir daran erinnern, daß die Maschine das Zeichen des modernen Menschen wurde, das Symbol seiner ungeahnten Machtstellung, die wie ein Rausch über ihn kam. Der Mensch Welteroberer, nachdem er sich die Riesen der Natur dienstbar gemacht hat! Aber wir kennen auch die Kehrseite: mit der erhöhten Leistungsfähigkeit durch die Maschine wächst das Tempo des ganzen Lebensganges. Der Mensch wird fortgerissen, halb mit, halb wider Willen. Was der Mensch sich zum Dienst erschaffen hatte, wird zum Herrn. Der Mensch beugt sich in die Untertanschaft der Maschine.

Wie war diese Wandlung möglich? Die Maschine war als Produkt des Menschengeistes entstanden; aber was sie schuf, waren materielle Güter. Ganz anders als früher häufen sich diese, je mehr die Maschine im Dienst des Menschen arbeitet; und mit

der Häufung materieller Güter wächst die Freude des Menschen an ihnen. Er vergißt mehr und mehr seine höhere geistige Bestimmung; daß der Mensch „nicht vom Brot allein lebt", bedeutet kaum mehr eine Lebenswirklichkeit, ist kaum viel mehr als Wort, höchstens noch Gedanke. Aber welche Bedeutung hat für diesen Menschen der Gedanke? Wo er Materielles schafft, mag er nützlich sein. Im übrigen gilt auch in der Welt des Denkens nur das Sinnlich-Materielle für wirklich. Jenseits des Sinnlich-Wahrnehmbaren trägt wohl die Phantasie, aber ihr Reich ist die Welt des Unwirklichen. Man fühlt sich nur im Diesseits fest begründet; praktischer und theoretischer Materialismus haben im festen Bunde die Herrschaft angetreten. Es ist nicht nötig, das aus der Real- und Geistesgeschichte des vorigen Jahrhunderts nachzuweisen. Die Tatsache ist zu bekannt, wie der Materialismus während dieser Zeit nacheinander alle Lebensgebiete, die Natur-, Geschichts- und Geisteswissenschaft ergriff; so weit, daß da, wo man „Geist" denkend zu erfassen suchte, auch er nur noch als Funktion der Materie erschien.

Hatte man das Innerste des Menschen, seine Seele, zugunsten des Sinnlich-Materiellen ausgeschaltet, so blieb doch unvergessen, daß es der Geist des Menschen war, der die Maschine und damit die Fülle der materiellen Güter schuf — und zwar Geist als *Intellekt* verstanden. Verstandesmäßiges Denken hatte aber nicht nur die Märchenwelt der modernen Technik gebaut, in der immer neue materielle Wunder aufblühten, sondern es hatte in wissenschaftlicher Arbeit Resultate erzielt, die experimentell, d. h. am sichtbar Materiellen, erprobt waren und dadurch dem materialistisch Denkenden als einzig „gesichert" gelten durften. Und da war kein Aufhalten. Immer neue Möglichkeiten taten sich der Arbeit des Menschengeistes noch auf. Die Reichweite der Menschenherrschaft schien sich unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Errungenschaften der Zeit in unendliche Fernen auszudehnen. Das ist die eine Ursache für die unbegrenzte Hochachtung vor den sog. „Resultaten" der Wissenschaft und der Denkarbeit des Menschen, die die Zeit erfüllt. Schließlich galt nur noch das für wirklich, was sinnlich wahrnehmbar und durch Denktätigkeit dem sog. „gesunden Menschenverstande" erfaßbar war. Aber es war auch keine

Grenze mehr aufgerichtet. Alle Gebiete des Lebens waren diesem Menschenverstande geöffnet. Nichts, das nicht durch das menschliche Denken bearbeitet und — bezwungen werden könnte. Daneben steht das andre: eingestellt auf den Zweckgedanken der technischen Neuordnung wird auch die stille Gelehrtenstube zu einer Art Werkstatt. Wissen ist Macht. Der Kapitalismus des Wissens entsteht. Ungeheures Wissen eröffnet auch neue Möglichkeiten für das materielle Leben. Der Wissende wird zum Gehirnakrobaten. Das ist die Herrschaft des Wissens, zugleich auch die Ueberschätzung der menschlichen Denktätigkeit: Intellektualismus.

Es ist wiederum bekannt, wie diese Geistesrichtung schließlich alle Wissensgebiete eroberte. Die auf Wahrnehmung begründete, fast nirgends mehr eingeschränkte Ueberzeugtheit des „Wir wissen" flutete breit durch alle Lebensgebiete hin, ergriff die Naturwissenschaften mit besonderer Macht, machte sich aber auch auf andern Gebieten überall geltend. So erschien sie als Historizismus auch in der Geschichtswissenschaft und ließ auch religiöse Gewißheiten ohne materiell und intellektuell begründete Tatsachen nicht mehr erlaubt sein. Es ist bemerkenswert, wie an diesem Punkte der Entwicklung das materialistische und intellektualistische Prinzip eng miteinander verknüpft ist. Eins hält sich an dem andern und begründet sich mit dem andern.

Ein Drittes vervollständigt den Bund. Es ist in dem „Wir wissen" des Intellektualismus bereits enthalten: gleich betont neben dem „wissen" ist das „wir" gemeint. Der Mensch ist stolz in dem Bewußtsein, „wie wir's so herrlich weit gebracht". In dem „wir" entdeckt sich der Singular des Einzelmenschen nicht nur als Mitteilhaber, sondern als Mitarbeiter; und als solcher lernt er sich sonnen in dem Lichte, das meistens — andere in Wirklichkeit hatten leuchten lassen. Das Ich des Menschen glaubt seine eigene Wichtigkeit und Tüchtigkeit zu entdecken. Es beginnt sich selbst zu bespiegeln. Das Ichbewußtsein, das jeder Mensch in sich trägt, wird zum Selbstbewußtsein. Das Einzelindividuum macht sich zum Maß der Dinge. Der Spielraum des individuellen Willens gilt als grundsätzlich unantastbar auf allen Gebieten. Besonders verhängnisvoll wird diese Geistesrichtung in Verbindung mit dem

Materialismus der Zeit. Nur um des eigenen Vorteils willen erscheint das Individuum in dieser Verbindung noch am Ganzen interessiert, also im Grunde genommen nur an sich selbst. Man ist durchaus egozentrisch gerichtet. Gemeinschaften pflegt man wohl; aber als Interessengemeinschaften. Individualismus beherrscht die Geister und macht sich in allen Breiten des Volks- und Geisteslebens geltend. Man mag dabei hier mehr „innerlich", dort mehr „äußerlich" eingestellt sein: überall konzentriert sich das eigentliche Interesse doch um das „Ich", sein Wesen, sein Recht, seine Auswirkung. Die Forderung des „Rechts der Persönlichkeit" auf ethischem Gebiete, der Impressionismus als Kunstrichtung, das besondere Interesse an der Psychologie, die Tatsache des sogenannten „Jahrhunderts des Kindes" — all das (um nur einiges zu nennen) bezeichnet neben anderem die individualistische Denkart der Zeit. Auf religiösem Gebiet, wo der Individualismus immer ein wohl beschränktes, aber doch starkes Recht gehabt hat, weil nun einmal Religion zunächst Sache der Einzelseele ist, wurde jetzt das persönlich-religiöse Erlebnis, als psychischer Akt verstanden, zum besonders interessanten Objekt der Forschung und — zum Schlagwort. Eine Erlebnistheologie entsteht; eine Art Aushungerung an Metaphysik ist die Folge. Alles wird erlebnismäßig unterbaut. Das Ende ist jener „Psychologismus", über den man heute hinauszuwachsen beginnt. —

Es bedarf keiner weiteren Ausführungen, daß die im Vorigen gegebene Typisierung nicht verstanden werden will als Schematisierung. Selbstverständlich ist das Leben bunter, vielgestaltiger, bewegter und verflochtener, als in Typen zum Ausdruck gebracht werden kann. Es läßt sich überhaupt nicht in Begriffe einfangen, am wenigsten in „Ismen". Lediglich die Richtungen sind mit jener Typisierung angedeutet, in denen das Geistesleben der vergangenen Jahrzehnte verlief.

Aber selbst unter dieser Voraussetzung ist in den geschilderten Geistesrichtungen das eigentlich Typische des Gegenwartsmenschen noch nicht dargestellt. Materialistische, intellektualistische und individualistische Geistesströmungen hat es auch früher gegeben. Charakteristischer ist schon die eigentümliche Verflochtenheit dieser Denk-

weisen miteinander. Aber auch dafür sind Vorbilder aus früherer Zeit vorhanden. Das eigentlich Charakteristische im Wesen des Gegenwartsmenschen besteht vielmehr darin, daß seine ganze Denk-, Gefühls- und Willenswelt — mag sie aussehen wie sie will — durchwirkt erscheint von der Wesensart jenes faustischen Menschen. Dieser wirkt mit seinem Unendlichkeitsbewußtsein irgendwie aus dem Untergrunde mit hinein in diese allem Grenzenlosen scheinbar so widersprechende Welt des rein materiell, intellektuell und individuell begründeten Daseins. Auch da, wo der Materialismus das Wort hat, erscheint doch bei den Besten seiner Vertreter die rein materiell begründete Welt ausgeweitet ins Unendliche, in welchem eben die Materie das einzig Sichere bedeutet. Im Intellektualismus des Gegenwartsmenschen aber lebt bei aller stolzen Ueberzeugtheit, im Wissen die feste Grundlage gefunden zu haben, doch sehr lebendig der Glaube an die Unbegrenztheit der noch vorliegenden Wissen*möglichkeiten*. Und der Individualismus unserer Tage *lebt* geradezu von dem Bewußtsein der Unüberschaubarkeit all der verschiedenen menschlichen Individualitäten in ihrer unbegrenzten Fülle. Er weiß etwas zu sagen von der Abgründigkeit und Bodenlosigkeit, die in den Tiefen des Einzelindividuums sich auftun. Am bezeichnendsten spiegelt sich die Welt des Gegenwartsmenschen in der allgemeinen, zum mindesten tatsächlichen und stillschweigenden, wenn nicht ausdrücklichen Anerkennung des *Entwicklungsgedankens*. Er stellt alles Leben in die Unendlichkeit einer unaufhörlichen Entwicklung hinein und verknüpft damit doch zugleich das Bewußtsein des in allem Fluß materiell Begründeten und des bereits auf dem Wege der unendlichen Entwicklung durch menschliche Fähigkeiten Erreichten.

Nun haben die letzten Jahrzehnte je länger je mehr an dieser scheinbar so festen Grundlage des materialistisch, intellektualistisch und individualistisch Begründeten gewaltig gerüttelt; und je unsicherer der Boden wurde, auf dem man sich so sicher glaubte, desto deutlicher wurde dem Menschen wieder das grenzenlose Gegenüber und desto heißer die Sehnsucht, über das diesseitig Begründete hinaus im Uebersinnlichen festen Fuß zu fassen. Jene Erkenntnis und diese Sehnsucht steigerten sich allmählich zu solcher Macht, daß daraus

je länger je mehr eine Weltanschauungs-, ja eine innerliche Lebensnot entstand.

II.

Das ist die geistige Lage, die der Okkultismus für sein Wirken vorfand. Er entspricht in seinen Bestrebungen durchaus diesem inneren Zustand des Menschen. Das heißt, er kommt der Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen dadurch entgegen, daß er die „höhere Welt" grundsätzlich als Wirklichkeit anerkennt; und er sucht jenes Sehnen zu befriedigen, indem er die übersinnliche Welt mit den Mitteln der materialistischen, intellektualistischen und individualistischen Denkart des modernen Menschen zu erweisen unternimmt. Man kann dasselbe auch anders und vielleicht noch treffender ausdrücken: der Okkultismus ist das Produkt der Uebersinnlichkeitssehnsucht der Gegenwartsmenschen und seiner eigentümlichen, im Sinnlich-Diesseitigen gefangenen Denk- und Wesensart. Das heißt: Er vereint jene beiden Faktoren in sich, durch die der Gegenwartsmensch im wesentlichen bestimmt ist.

Man mag nun diese Zusammenhänge anerkennen oder nicht, eines ist jedenfalls deutlich: der Okkultismus jeder Art zieht das Uebersinnliche irgendwie in das empirisch Wahrnehmbare herab; von diesem aus erhält es seine Erklärung und — was mehr heißt — seine Bestätigung.

Das bedeutet aber, daß von einer grundsätzlichen Unterscheidung beider Welten ihrer Art nach keine Rede ist.

Hell tritt diese Auffassung in die Erscheinung, wo der Okkultismus experimentell arbeitet. Allen solchen Versuchen liegt deutlich die Anschauung zugrunde, daß jene „höhere Welt" nicht immateriell im Sinne Descartes' ist, sondern sich nur graduell durch feinere Stofflichkeit (im Sinne der Stoa) von unserer Sinnenwelt unterscheidet. Daraus ergeben sich dann auch die beiden Arbeitsmethoden, die der exoterische Okkultismus zur Erkenntnis des Uebersinnlichen anwendet: 1. Verfeinerung der wissenschaftlichen Hilfsmittel und 2. Materialisationen. Durch die Auraforschung, mit welcher die Odforschungen Reichenbachs wieder aufgenommen wurden, scheint die Möglichkeit, mit Hilfe verfeinerter Hilfsmittel über die Grenze

des mit gewöhnlichen Sinnen Erfahrbaren hinauszukommen, tatsächlich erwiesen zu sein. Doch fehlt in das Wesen der Materialisationen noch ein klarer Einblick, obwohl auch auf diesem Gebiete durch die Versuche des Obersten De Rochas über Nachaußensetzung der menschlichen Empfindung, die ergänzenden Experimente Durvilles mit dem Fluidalkörper und die Arbeiten des Münchner Psychiaters von Schrenck-Notzing eine Grundlage gegeben zu sein scheint. Diese der exakten wissenschaftlichen Forschung des exoterischen Okkultismus zugrunde liegende physikalisch-materialistische Auffassung der höheren Welten greift nun überall auch auf den esoterischen Okkultismus über. Der Spiritismus mit seiner halb esoterischen, halb exoterischen Einstellung, seinen „mediumistischen" Mitteilungen, Tischrücken und Materialisationen verrät in seiner ganzen Gedankenwelt zu deutlich die Zeichen einer Materialisierung der geistigen Welt, als daß dafür noch ein Beweis erbracht werden müßte. Aber auch der rein esoterische Okkultismus der Theosophie und Anthroposophie trägt die Kennzeichen einer Materialisierung der Ueberwelt. Freilich tritt hier vor dem Physikalischen mehr das Psychische in den Vordergrund. Man redet von „magischen Fähigkeiten" der Seele, die ermöglichen sollen, in jene höhere Welt einzudringen, oder von „Organen" der Seele, die bei richtiger Ausbildung das Uebersinnliche zu erkennen vermögen. Nun kann es kaum mehr bezweifelt werden, daß es Proben von Hellsehen und Telepathie gibt. Aber diese Proben beziehen sich auf Zustände und Ereignisse der sinnlichen Erfahrungswelt (Lesen verschlossener Briefe, Schau entfernter und zukünftiger Ereignisse). Der theosophische und anthroposophische Okkultismus dagegen will dieses „Erkennen" und „Schauen" mit Hilfe der magischen Fähigkeiten und Geistesorgane auch auf die übersinnliche Welt ausdehnen. Man mag sich nun dieses „Schauen" oder „Hellsehen" so vergeistigt vorstellen, wie man will, es bleibt nach theosophischer und anthroposophischer Anschauung immer von gleicher Art, ob der Wahrnehmungsinhalt unserer sinnlichen Erfahrungswelt entnommen ist oder ob er den übersinnlichen Welten angehört. Das ist bezeichnend genug dafür, daß ein grundsätzlicher Unterschied zwischen jenen beiden Welten ihrer ganzen Art

nach nicht gemacht wird; er ist nur graduell gedacht. Denn eine höhere Welt, als schlechthin andersartige gedacht, bedarf zu ihrer Erkenntnis natürlicherweise nicht nur schlechthin andersartiger Organe sondern auch einer schlechthin andersartigen Funktion dieser Organe (d. h. in unserem Falle: des hellseherischen Schauens), als zur Erkenntnis dieser sinnlichen Welt nötig wären. Daß dieses „Schauen" in der Theosophie und Anthroposophie immer gleicher Art bleibt, ob diese sinnliche Welt — freilich unter Ueberwindung ihrer für unsere sonstige Wahrnehmung gesetzten Schranken — oder jene höhere Welt angeschaut wird, läßt darauf schließen, daß die höhere Welt als nur graduell verschieden von der mit gewöhnlichen Sinnen wahrnehmbaren gedacht wird. In der Tat verraten denn die Schilderungen, welche Theosophie und Anthroposophie von der Ueberwelt mit ihren Hierarchien von Geisteswesen (Söhnen des Zwielichts, Feuergeistern, Geistern der Persönlichkeit, der Form, der Bewegung, der Weisheit, des Willens, Luftgeistern, Wärmegeistern) geben, genau diese Auffassung. Diese Geister sind nämlich durchaus nicht als immateriell aufgefaßt. Das „Höhere" und „Geistige" ihrer Wesensart besteht vielmehr darin, daß ihre Stofflichkeit feiner gedacht ist. Und das entspricht allem übrigen, was die theosophische und anthroposophische Lehre bietet. Immer und überall erscheint die geistige Welt empirisch wahrnehmbar, vorstellbar, erschaubar, wenn auch nicht mit den gewöhnlichen Sinnen, sondern mit feiner ausgerüsteten Organen. So werden z. B. von Steiner auch die Begriffe gegenständlich erfaßt, nicht rein geistig. Er sieht die Urbilder des Löwen, des Pferdes, der Völker, der Rassen usw. als wirkliche Wesenheiten in der astralischen Welt, und Anthroposophen rühmen diese „Gegenständlichkeit" als einen besonderen Vorzug ihrer Lehre. Am deutlichsten wird der geistige Materialismus da, wo Steiner den Gehalt des „Mysteriums von Golgatha" zu erfassen sucht. So schwierig es ist, einen klaren Begriff von Steiners Christusvorstellung zu gewinnen, so deutlich ist doch das eine: mit dem auf die Erde niedertropfenden Blute Christi, dessen hellseherische Untersuchung zeigt, daß ihm unendliche Liebe beigemischt (!) war, floß eine Art Liebessubstanz in die Erdenaura über und veränderte

deren astralische Farben in wunderbarer Weise. Man mag nun diese Substanz so geistig wie möglich fassen, es ist und bleibt Substanz, also ein stofflich Bestimmtes, und sie ist in hellseherischer Untersuchung im Blute wahrgenommen (!) worden. Ja, die Wahrnehmbarkeit ist überhaupt das letzte Kriterium der Wahrheit. So tritt hier wie im gesamten Okkultismus ganz klar eine Materialisierung der geistigen Welt zutage. Es verrät sich die vom Materialismus herkommende Auffassung, die dem Gegenwartsmenschen noch tief im Blute sitzt (trotz der nun fast bis zum Ueberfluß wiederholten Behauptung von der Ueberwindung des Materialismus), daß nur das empirisch Wahrnehmbare wirklich sei und daß die Schau beweise. Diese Einstellung ist typisch für den im Materialismus hängengebliebenen modernen Menschen und — für den Okkultismus. Es ist kein Zufall, daß Steiner trotz seines immer wieder betonten Gegensatzes gegen den Materialismus sich als Schüler und Verehrer Häckels bekennt: beide gehören zusammen. Die materialistische Einstellung ist dieselbe, wenn Steiner sie auch auf die höheren Welten anwendet. Und es ist ebensowenig Zufall, daß weite Kreise des Gegenwartsmenschentums sich der Theosophie und Anthroposophie zuwenden. Diese Lehre ist von derselben materialistischen Grundauffassung getragen, wie sie die Seele des heutigen Menschen unter den Einwirkungen des Materialismus zum großen Teil noch beherrscht. Auch diese beiden Geistesrichtungen gehören zusammen.

Das trifft auch noch nach einer andern Seite hin zu. Wir erkannten als charakteristische Eigenart des Gegenwartsmenschen die Ueberschätzung der menschlichen Denktätigkeit und -fähigkeit unter gleichzeitiger Bindung derselben an die empirisch-wahrnehmbare Welt. Das gleiche finden wir in der okkultistischen Lehre wieder, nur auf eine höhere Ebene verlegt. Man beobachtet die höhere Welt entweder an ihren Wirkungen auf die sinnliche oder in ihren Phänomenen selbst (Materialisationen, Hellgesichten u. a.) und bearbeitet diese Wahrnehmungen denkend. Das ist die auf dem Gebiete der Erfahrungswelt durchaus berechtigte Methode des Forschens. Und wenn die übersinnliche Welt ein Gebiet empiri-

scher Forschung ist, wie der Okkultismus behauptet, so muß die Forschungsmethode auch für ihn als berechtigt anerkannt werden. Aber an dieser Stelle tritt zugleich das Fehlerhafte heraus, das der Okkultismus mit der naturwissenschaftlich-materialistischen Denkweise des vergangenen Jahrhunderts gemein hat: es besteht die vorkantische Vorstellung von der unermeßlichen Reichweite des menschlichen Intellekts. Man glaubt mit der menschlichen Denktätigkeit, gestützt auf Erfahrung, die letzte Wirklichkeit erfassen, das Leben in seiner Gesamtheit durchdringen und in gedankliche Form pressen zu können. So entstehen jene Gedankengebäude, welche die übersinnliche Erfahrung zu deuten suchen und dabei mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit der übersinnlichen Welt gedanklich deutlich ablesbar zu enthalten.

Wer die Behauptungen des Spiritismus mit ihren logischen Begründungen in ihrer eigentümlichen Sicherheit an seinem geistigen Auge vorüberziehen läßt, wird das bestätigt finden. Viel weniger stark fällt dasselbe ins Auge bei einer Betrachtung des eigentlich theosophischen Okkultismus, aus denen Mme. Blavatzky und Mrs. Besant ihre „Erkenntnisse" schöpften. Gerade nicht durch abstraktes Denken, sondern durch mystisches Sichversenken suchten die orientalischen Wahrheitssucher, von denen die heutige Theosophie ihr Wissen entlehnt, die Wahrheit zu erfassen. Aber nicht die Erlebnisart der Bhagavad-Gita ist es, die die heutige theosophische Bewegung in ihrer Art bestimmt. Diese steht vielmehr unter dem Einfluß des „hermetischen" und kabbalistischen Okkultismus, wie er (freilich in Verbindung mit indisch-buddhistischen Erkenntnissen) in den Offenbarungen der Mahatmas zum Ausdruck kommt. Hier tun sich die Lehren einer Naturgeheimwissenschaft auf, deren Wahrheit bei Befolgung der Vorschriften durch die Wirkung praktisch erprobt werden soll. Auch hier glaubt man, daß letzte Wirkliche durch empirische Erprobung erfassen und beweisen zu können. Auch das ist Intellektualismus, wenn auch in abgeblaßter Form.

Viel deutlicher tritt dieser in Steiners Anthroposophie hervor. Wer das behauptet, trifft damit freilich tief ins Zentrum des anthroposophischen Selbstgefühls; denn gerade den Intellektualismus

glauben die Jünger Steiners durch ihres Meisters Lehre ebenso gründlich wie den Materialismus überwunden zu haben. Eine tiefere Besinnung erweist diese Meinung als Selbsttäuschung. Die Kontroverse Prof. Traubs gegen Steiner über die Frage, ob Steiner das Denken vom Fühlen und Wollen isoliere und Hegelschem Intellektualismus das Wort rede, mag ruhig unerörtert bleiben. Auch die Frage, ob das Denken eine rein formale Bewußtseinstätigkeit ist oder ob es „inhaltvolles" Denken gibt, braucht uns nicht zu beunruhigen. Diese Fragen mögen so oder so entschieden werden — jedenfalls ist die Einstellung Steiners und seiner Gefolgschaft durchaus in dem Sinne intellektualistisch, wie wir es oben gekennzeichnet haben. Die Denktätigkeit spielt bei Steiner eine große Rolle: „Ein vermeintliches Erkennen, das nicht in dem reinen Denken eine Art Vorbild anerkennt und das sich nicht im Gebiete derselben Besonnenheit und inneren Klarheit bewegt wie das ideenscharfe Denken, kann nicht in eine wirkliche geistige Welt führen", schreibt Steiner im „Reich" (Juli 1917), und in seiner „Theosophie" 9. Aufl. S. 157 heißt es: „Der Geistesforscher tritt seinen Schülern entgegen mit der Zumutung: nicht glauben sollst du, was ich dir sage, sondern es denken, es zum Inhalt deiner eigenen Gedankenwelt machen. Dann werden meine Gedanken schon selbst in dir bewirken, daß du sie in ihrer Wahrheit erkennst. Dies ist die Gesinnung des Geistesforschers." Und seine und seiner Anhänger Parole: „durch Denken zum Geist" klingt deutlich genug durch die anthroposophische Literatur hindurch; ebenso die nachdrückliche Behauptung, daß die Lehre der Anthroposophie sich vor dem „gesunden Menschenverstand" bestätigt. Rein auf Grund eines irgendwie gearteten Denkens und des Wahrheitsbewußtseins soll die Ueberzeugung von der Richtigkeit der Steinerschen Erkenntnisse gewonnen werden können. Das alles verrät eine deutliche Hinneigung zu rationaler Erörterung, so sehr auf der anderen Seite, wo diese zur Ueberführung nicht ausreicht, in der anthroposophischen Polemik die Esoterik besonderer Erfahrung ins Feld geführt wird. Solche Erörterung auf der rationalen Ebene braucht an sich noch nicht Intellektualismus zu bezeugen: als rational angelegte Wesen bewegen wir uns bei

jeder Art von Aeußerungen schließlich auf diesem Boden. Aber die intellektualistische Einstellung wird sofort deutlich, wenn die rational faßbare und erklärbare Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selbst gleichgesetzt wird. Und eben das beobachten wir in der gesamten Anthroposophie. Es besteht hier offenbar keine Klarheit darüber, daß es sich bei aller wissenschaftlichen Welterfassung — und solche will die Anthroposophie doch sein — stets nur um Versuche handelt, eine Wirklichkeit zu begreifen, die niemals durch die ratio — es handele sich um noch so inhaltvolles und durch Fühlen und Wollen aufgefülltes Denken — begriffen werden kann, weil sie ihrem Wesen nach größer ist als alles Begreifen. Alle durch das Denken konstruierten Zusammenhänge sind eben nur Konstruktionen, die höchstens annähernd wirkliche Tatbestände wiedergeben. Eine Berufung auf Goethes Naturempfinden und Husserls „phänomenologische" Wesensschau beweist dagegen nichts. Denn weder für Goethe noch für Husserl geht die übersinnliche Tatsächlichkeit des realen Objekts in der Erscheinungswelt auf; sie sehen sie vielmehr in der Erscheinung lediglich mit erfaßt. Bei Steiner ist beides in eins gesetzt. Das ist Intellektualismus. Bei solcher Einstellung ist es nicht verwunderlich, wenn allerlei rationalistische Konstruktionen sich in Steiners Gedankengebäude finden und z. B. in den Ausführungen über Reinkarnation und Karma der Versuch unternommen wird, das Schicksalsdunkel dieses Erdgeschehens ohne jedes Gefühl für die jeder — auch einer hellseherisch erleuchteten — Vernunft trotzende Unbegreiflichkeit wasserklar aufzuhellen und die tiefsten Lebensrätsel ohne eine Empfindung für ihre geheimnisvolle Tiefe wie rationalistische Rechenexempel zu lösen. Deutlicher als hier kann die intellektualistische Einstellung, die auch das Tiefste und Letzte rational zu erfassen sucht und überzeugt ist, es so erfaßt zu haben, kaum bezeugt werden.

Auch das dritte bestimmende Moment im Typus des modernen Menschen finden wir in der okkultistischen Bewegung wieder: den Individualismus. Es ist nicht nur der Ausdruck einer Abirrung vereinzelter Glieder von den Grundprinzipien

okkultistischer Lehre, sondern es ist symptomatische Aeußerung der inneren Einstellung dieser ganzen Bewegung, wenn dem Einzelnen immer wieder der Gewinn an Energie, Befriedigung und Lebensfreude nicht etwa als Begleitmoment, sondern als das eigentlich Wesentliche und im Okkultismus Gebotene vor Augen geführt wird. Aus diesen Gedanken heraus sucht der Spiritist Verkehr mit den Verstorbenen — zu eigner Befriedigung und Beruhigung, der Theosoph „Offenbarungen" — zu eigner Bereicherung, der Anthroposoph „Erkenntnisse höherer Welten" — zur Pflege seines „Ich". Irgendwo findet auch Gott in diesen Systemen dann immerhin seinen Ort. Aber er wird im Grunde immer nur als das letzte Prinzip des Seins genau an die Stelle gesetzt, wo er dem ganzen System und dem Menschen in seiner Mittelpunktssucht nicht allzu störend werden kann. Nicht etwa „Ihn" haben, ist das letzte Ziel, sondern man fragt viel angelegentlicher nach „Himmel und Erde" und nach — sich selbst. Sehr bezeichnenderweise nennt Steiner seine Lehre Anthroposophie: der Mensch steht nämlich im Mittelpunkt seines Weltbildes. Er stammt freilich seinem innersten Wesen nach aus der übersinnlichen Welt; aber dies Innerste ist das „Ich", in dem nun „Geist selbst" (Manas), „Lebensgeist" (Buddha) und Geistesmensch (Atma) sich langsam entfalten sollen. Um dieses „Ich", seine Entfaltungsmöglichkeit, seine Entwicklung, seine Ziele gruppiert sich schließlich alles, was Steiner zu sagen hat. In den Christustaten z. B. wird ihm nicht das „Reich Gottes" lebendig, sondern sie stellen ihm lediglich das Ideal hin: Euer „Ich" soll Herr werden über den Astral-, Aether- und physischen Leib. Und er denkt dabei wie die Beispiele zeigen, nicht an ein Erfaßt- und Mitgerissenwerden von der Gotteskraft zu sittlich-religiöser Erneuerung, sondern an eine Art körperlich-seelischer Gesundung, als psychischen, vom Ich zum mindesten mitgewirkten Akt verstanden. So bleibt auch bei Steiner das Erste und Letzte das Individuum und die Frage nach den Möglichkeiten seines Erlebens und der Steigerung der psychischen Erfahrung in höhere Welten hinein — nicht Gott. In all dem verrät sich genau dieselbe Einstellung, wie sie der Individualismus des Gegenwartsmenschen in seiner

innerlicheren Form erkennen ließ: das eigentliche Interesse konzentriert sich um das Ich, sein Wesen, sein Recht, seine Auswirkung und Betätigung als psychisches „Erlebnis“. Und die schlagwortartige Betonung, daß die anthroposophische Wahrheit „erlebt“ werden müsse, um in ihrer Tiefe erfaßt zu werden, unterstreicht das Gesagte nachdrücklich. Praktisch wirkt sich dies aus in einem fast verkrampften Wollen zu seelischem Erleben. Was dadurch erreicht wird, sind vielleicht starke psychische Erregungen, keine Intuitionen aus dem innersten Wesen einer letzten Wirklichkeit.

Eine Besinnung auf das, was in den vorigen Ausführungen über den Typus des modernen Menschen und den Okkultismus gesagt worden ist, läßt hervortreten, wie sehr die Geistesrichtung auf beiden Seiten sich entspricht. Besonders deutlich wird das durch die Beobachtung, daß der Entwicklungsgedanke, dieser Abgott des modernen Bewußtseins, auch den gesamten abendländischen Okkultismus durchwirkt. Allmähliche Aufwärtsentwicklung zu immer höheren Daseinsformen bis ins Uebersinnliche und Letzte hinein — das ist der Grundgedanke, der durch alle Systeme des abendländischen Okkultismus sich hindurchzieht und jeder dieser Lehren durch den in diesem Gedanken geschaffenen Zusammenschluß aller ihrer Einzelheiten erst die Einheitlichkeit des Systems verleiht. Der orientalischen Theosophie ist dieser Gedanke fremd; im abendländischen Okkultismus beherrscht er alle Gebiete des Lebens und lebt sich vor allem auch auf dem Gebiete des Sittlichen aus. Hier wird er besonders verhängnisvoll, weil er auf diesem Boden auch den idealistisch gerichteten Kreisen entgegenkommt, die gegen die Materialisierung der Welt sich wehren, aber nun in Gefahr kommen, dem verfeinerten Materialismus des Okkultismus zu verfallen. Der Standpunkt ihres aus dem halb und daher falsch verstandenen idealistischen Prinzip von der sittlichen Autonomie des Menschen herausgewachsenen Idealphilistertums mit seiner Annahme, daß man den guten Willen sich machen und lediglich vermöge eigner Arbeit an sich selbst sich vorwärts bringen könne dadurch, daß man sich einem erdachten Ideale angleicht, findet im gegenwärtigen Okkultismus, vor allem

aber in Steiners Anthroposophie nicht nur Anknüpfungspunkte, sondern in jeder Beziehung nachdrückliche Bekräftigung. Eine von Luther und der Bibel herkommende Frömmigkeit aber steht im Gegensatz — nicht zum wahren Idealismus, wohl aber zu dieser Art sittlicher Anschauung jenes Idealphilistertums und des Okkultismus.

III.

Doch in diesem Gegensatz leuchtet bereits eine Frage auf, die nur beantwortet werden kann im Zusammenhang mit der umfassenderen nach dem *Verhältnis von Religion und Okkultismus*. Sie ist das eigentliche Problem.

Die Aeußerungen der Okkultisten selbst über das Verhältnis von Religion und Okkultismus sind nur wenig verwendbar. Denn einmal sind diese Selbstaussagen nicht einhellig, und dann herrscht unter den Vertretern des Okkultismus über den Begriff der Religion offenbar keine einmütige Klarheit. Dieses Schicksal erfährt jener Begriff nicht nur im Lager des Okkultismus. Wir suchen ihn daher unter Umgehung aller Kritik und Bewertung anderer Begriffsbestimmungen für unsere Betrachtung einfach in Kürze festzulegen — nicht durch eine Definition, weil er sich jeder derartigen Bestimmung um seines eigenartigen Gehaltes willen entzieht, sondern durch Beschreibung der Art, wie Religion wirkt und wo und unter welchen Umständen sie auftritt.

Religion ist jedenfalls nicht ein Handeln, ein „In-Betrieb-setzen", ein Machen; auch nicht ein „Schreien nach Gott" (Geyer), überhaupt nicht eine „Haltung" der Seele, etwa in der völligen mystischen Passivität oder Demut oder eine sonstige psychische Einstellung. Ihre Wahrheit ist vielmehr ihre Jenseitigkeit. Da ist sie, wo das allem Subjektiven entgegengesetzte Objektive durch alle Zustände äußerer und innerer Art „durchbricht", erfaßt, zwingt; da, wo das völlig Unbegreifliche Ereignis, wo das „Ganz Andere" als letzte und einzige Wirklichkeit erfahren wird. Kurz das Erlebnis von dem „Hereinbrechen Gottes" selbst: du hast mich überwunden und bist mir zu stark geworden — das ist Religion; vor allem auch die Religion der Bibel. Die Propheten und Apostel *wollen*

nicht sein, was sie heißen; sie müssen es sein, und nur darum sind sie es. Sie „machen", „handhaben", „betreiben" nichts; sie werden gebraucht, getrieben — von der einzig objektiven Macht, von Gott selbst. Diese Menschen der Bibel haben nur ein Interesse; und das sind nicht sie selbst, ihr Tun, ihr Zustand, sondern Gott, seine Sache, sein Reich. Das ist Religion und nicht nur die Religion der Bibel, sondern auch die Luthers und aller religiösen Genien.

Eine so verstandene Religion ist nun bekanntlich in Gegensatz gestellt worden zur Sittlichkeit. Der Gegensatz besteht tatsächlich, insofern Religion nicht Sittlichkeit ist. Aber er ist aufgehoben, insofern Religion Sittlichkeit begründet. Diese Annahme steht nur scheinbar im Widerspruch mit der vom Idealismus behaupteten „sittlichen Autonomie" des menschlichen Willens, durch die der Mensch in seinen sittlichen Entscheidungen ganz auf sich selbst gestellt zu sein scheint. Denn der Satz von der Autonomie ist nicht wissenschaftliche Beschreibung einer objektiven Tatsächlichkeit; das wäre vorkantisch gedacht. Sondern er ist unzulänglicher Ausdruck, „Ideogramm" (nach Otto) für das Selbst-Gefühl eigentümlicher Erhobenheit, das der Mensch erfährt, wenn er von der kategorischen Wirklichkeit erfaßt, ihrer „inne" wird. Der Mensch weiß sich in solchem Fall der sonst geltenden Kausalität überlegen. Und dieses Wertgefühl findet seinen Ausdruck in dem Begriff der „Freiheit" und dem der „Autonomie", ohne daß mit diesen Begriffen das Ganze der erfahrenen Wirklichkeit bezeichnet sein könnte. Nur annähernd und „ideogrammatisch" ist ein unzulänglicher Darstellungsversuch des inneren Lebens damit gegeben. Das Kategorische, das erfahren wird, macht nämlich eine eigentlich verstandene Autonomie unmöglich: denn das Kategorische ist Nötigung; es ist Widerfahrnis. Dem entspricht durchaus nach der religiösen Seite hin das Widerfahrnis des Glaubens, des Ergriffenwerdens von Gott — das Grunderlebnis echter Religion. So erfährt der Gläubige in dem religiösen Ergriffensein von Gott zugleich das kategorische Genötigtwerden des sittlichen „Du sollst" und damit zugleich die im Bewußtsein des Gotthabens gegebene Ueberlegenheit über die sonst ihn bindende Kausalität, d. h. die „Freiheit" des: „ich kann und will." Und dieses: „ich kann und will" ist durchaus

bedingt durch den „Einbruch Gottes"; er begründet die Sittlichkeit des frommen Menschen.

Die vorstehenden Ausführungen über das Wesen von Religion und religiös begründeter Sittlichkeit schließen bereits alle Kritik an dem geistigen Typus des modernen Menschen ein, wie sie vom religiösen Standpunkt aus geübt werden muß. Wenn unsere Darstellung vom Wesen der Religion zutrifft, so steht die Religion in grundsätzlichem Gegensatz gegen allen Materialismus, Intellektualismus und Individualismus. Gott als das schlechthin Jenseitssinnliche kann nicht irgendwie erfaßt werden in materiellen Bestimmtheiten und seien sie noch so verfeinert gedacht. Auch das Denken des Menschen wird ihn nie umfassen können, so sehr es sich entwickeln mag. Denn Gott als das schlechthin Ueberintellektuelle muß aller logischen Beweisführung spotten, wenn sie sich einbildet mehr zu sein als menschliche Konstruktion, durch die sich der Menschengeist das schlechthin Unfaßbare zu deuten sucht. Erfahren aber wird Gott auch nicht in einem rein psychischen Akt des „Erlebens" in dem Sinne, daß das menschliche Ich dabei der Gotteserfahrung gegenüber irgendwelche eigene und handelnde Rolle spielte. Von „Erleben" kann nur in dem Sinne die Rede sein, daß Gott als „einzig wahrhaft seiendes Subjekt" (Nietzsche), als das einzig Bestimmende, Wirkliche und dem Ich gegenüber Objektive auf wunderbare Weise im Menschen „durchbricht". Für den religiösen Menschen bedeutet auch das kategorische „Du sollst" solchen Durchbruch. Das Ich wird erfaßt, und nun erst beginnt sein Handeln. D. h. mit anderen Worten: Keine menschliche Funktion, auch nicht die sittliche erreicht das Jenseits-Göttliche oder bringt ihm auch nur ein Stück näher. Keine Methode führt zu Gott, sondern er ist da, wo er sich offenbart.

Damit ist die Kluft bezeichnet, die den von der Geistesart des letzten Jahrhunderts erfaßten modernen Menschen und den Okkultismus gleichermaßen von dem unterscheidet, was echte Religion und religiös begründete Sittlichkeit ist. Der Okkultismus hat nun freilich erfaßt, daß die materiell, intellektuell und individuell begründete Diesseitigkeit nicht die ganze Wirklichkeit sein könne. Er sucht daher nach übersinnlichen Welten. Aber er schleppt die

Tradition jener im Grunde genommen antireligiösen Geistesrichtung auch in seine Forschungen mit hinein und baut seine „höhere Welt" doch auch irgendwie auf materiell, intellektuell und individuell begründeten „Ergebnissen" auf. So gelangt er nicht zum schlechthinnigen Jenseits, sondern höchstens zu „Jenseitigkeiten"; und diese sind in Wahrheit verbesserte Diesseitigkeiten. Nun scheint im anthroposophischen Lager doch die Einsicht dafür aufzugehen, daß Anthroposophie nicht Religion ist. Geyer wird nicht müde, diese These immer wieder zu verfechten, indem er erklärt: Anthroposophie ist Wissenschaft; sie begründet ein erweitertes Weltbild, nicht Religion. Er beruft sich dafür auf Steiner selbst, obwohl Steiners Worte über diesen Punkt m. E. nicht so eindeutig klar sind, wie Geyer meint, und auch nicht unbedingt das zu sagen scheinen, was Geyer herausliest. Jedenfalls aber ist die große Menge der Anhänger Steiners frei von der bei den führenden Geistern zu beobachtenden Zurückhaltung gegenüber einer Gleichsetzung von Anthroposophie und Religion. Hier liegt die eigentliche Gefahr der Bewegung.

Es ergibt sich in diesem Zusammenhange die Frage, was denn Theologen wie Rittelmeyer, Geyer, Heisler in Tübingen u. a. dazu veranlaßt hat, als Herolde der Anthroposophie aufzutreten und von hier das Heil auch für eine religiöse Erneuerung zu erwarten, wenn ihnen die Anthroposophie Wissenschaft und nicht Religion bedeutet. Geyer schreibt in einer Auseinandersetzung mit Wilh. Bruhn (Christl. Welt 1921 Nr. 29: „Der Protestantismus ist in Gefahr, zuerst arm an Vorstellungen zu werden, indem er mit dem „Ingesinde der übersinnlichen Welt" (Gogarten) aufräumt, um dann auch ganz folgerichtig gefühlsmäßig sich einschränken zu müssen, denn in der dünnen Luft des leeren Idealismus können vielleicht hochgebildete Männer, nicht aber die Leute vom Acker und Amboß religiös atmen." In dieser Richtung scheinen auch die Bedenken und Antriebe der übrigen theologischen Verfechter der Anthroposophie zu liegen, wie aus einer persönlichen Bemerkung Rittelmeyers mir gegenüber hervorzugehen scheint. Das heißt also: Man glaubt in der Anthroposophie eine Vor-

stellungswelt gefunden zu haben, die freilich als wissenschaftlich erkanntes Bild des Weltganzen zunächst mit Religion nichts zu tun hat, aber dabei zugleich den für das religiöse Leben bedeutsamen Vorteil aufweist, daß sie das, was Gott (als letzte Quelle alles Lebens) der Menschheit hat „offenbaren" wollen, in ihren Bildern adäquat wiederspiegelt (freilich, ohne daß die Quelle der religiösen Offenbarung selbst damit erreicht wird, wie Geyer ausdrücklich hervorhebt). Geyer betont fortgesetzt, daß solche Vorstellungswelt nötig sei, damit die religiösen Gefühle sich daran aufranken können. Sie würden sonst heimatlos und könnten wie in Wasser gestellte abgepflückte Blumen wohl eine Zeit lang noch weiter duften und zu leben scheinen, aber wirklich zu leben vermöchten sie nicht. Das würde doch besagen, daß jene Vorstellungswelt Voraussetzung des religiösen Lebens ist, daß in ihr die Quellkräfte solchen Lebens fließen und von ihr entnommen werden. Aber das eben bestreiten wir. Gewiß verdichtet sich alles religiöse Erfahren der Macht Gottes uns Menschen immer irgendwie zu Vorstellungen. Diese können visionär begründet sein, sie können auch entnommen sein aus dem, was das jeweilige Weltbild dem religiös Erfaßten bietet. Niemals aber ist die so gewonnene Vorstellung Offenbarung selbst; diese wird vielmehr in dem irrationalen Erlebnis eines übersinnlichen von Gott Ergriffenwerdens erfahren. Die Vorstellungswelt aber ist Projektion des letztlich unvorstellbaren „Geoffenbarten" in sinnliche Anschauung hinein. An so gewonnenen Vorstellungen lernen wir uns dann zurücktasten zu dem in ihnen dargestellten religiösen Erlebnis selbst. Insofern ist die religiöse Vorstellungswelt, vor allem die der Bibel, wichtig und notwendig, als sie Hilfsmittel und Anlaß werden kann und soll, den Weg derer rückwärts zu durchmessen, deren übersinnliches Erleben an solchen Vorstellungen einen wenn auch immerhin unvollkommenen Ausdruck fand, und so zum Selbsterleben zu kommen. Insofern ist sie auch Voraussetzung des religiösen Lebens. Aber wohlgemerkt: das Primäre, das eigentlich Leben Bedeutende ist nicht die Vorstellungswelt selbst, sondern das in ihr nur sehr unvollkommen zum Ausdruck Kommende — das Ewigkeitserlebnis.

Und dieses nicht als psychischer Akt verstanden, sondern als Widerfahrnis eines schlechthin Jenseitigen. Bei Steiner dagegen steht, wie überall im Okkultismus, die Vorstellungswelt des Systems als das Primäre, für sich selbst Wichtige voran, oder zum mindesten als gleichwertig neben dem Ewigkeitserlebnis, jedenfalls aber als dessen adäquater Ausdruck. Die anthroposophische Vorstellungswelt soll Resultat exakt wissenschaftlicher Forschung, gegründet auf „Wahrnehmung" und „Schau" — und dadurch allein als objektive Wahrheit gesichert sein. In ihr „offenbart" sich dem Hellseher die Ueberwelt: Schauung und Offenbarung sind eins und dasselbe. Die Steinerschen Hellgesichte, die uns in den Weistümern der Akaschachronik, des Christusmysteriums, der Reïnkarnation- und Karmalehre entgegentreten, sind nicht die Frucht, sondern die Wurzel der Offenbarung. Das ist bezeichnend genug dafür, daß in der Anthroposophie das Religiöse in eine Bewegung von unten nach oben verkehrt wird, während die umgekehrte Bewegung die eigentlich religiöse ist. Ebenso ist es im Grunde auf dem Gebiete des gesamten Okkultismus.

Das ist eine überaus wichtige Erkenntnis für die Frage, ob oder welchen Hilfswert der Okkultismus für die religiöse Erneuerung haben könnte. Menschen, denen der Quell des Gotterlebens floß und fließt, werden — wenn ihnen das okkultistische Weltbild aus Gründen der Erfahrung und Wissenschaft oder solchen des Glaubens an die überragende Persönlichkeit des Stifters überzeugend erscheint — und brauchen an der Ursprünglichkeit ihres religiösen Erlebens ebensowenig eine Einbuße zu erfahren, wie die Umkehrung des ptolemäischen in das kopernikanische Weltbild notwendig das Gotteserlebnis in seiner Ursprünglichkeit unmöglich gemacht hat. Sie werden die Schale des okkultistischen Welterkennens mit dem religiösen Inhalt füllen, der ihnen auch sonst zufließt, und sich vielleicht durch die Reichhaltigkeit der Vorstellungswelt, in die sie diesen Inhalt gießen, sogar bereichert und erhoben fühlen. Aber eine Gefahr liegt doch auch hier vor: Jenes okkultistische Weltbild in seiner kosmischen Weite, Einheitlichkeit und Vielseitigkeit könnte auch religiösen Menschen, die phantasiebegabt sind, so fesselnd und

bedeutend werden, daß bei allen hellseherischen und sittlichen Schulungen der freie Blick für das Einfache, die kindhafte Einstellung dem Ewigen gegenüber mehr und mehr verloren ginge und der Weg Gottes zu den Menschen dadurch verbaut würde.

Noch größer aber würde die Gefahr bei denen sein, denen das hellseherische Weltbild überhaupt erst die Brücke in die Ueberwelt der Religion werden soll. Denn die Art, wie der gesamte Okkultismus die Ergebnisse seiner höheren Erkenntnisse als das Wesentliche in den Vordergrund schiebt, sie als Beweise für das Vorhandensein der Ueberwelt anwendet und auffordert, durch Schulung den Weg nach oben zu beschreiten, läßt es sehr natürlich erscheinen, daß man den Weg für das Ziel, die Brücke für das Jenseits nimmt und sich bei dem beruhigt, was nicht aus der Tiefe echter Religion quillt, sondern aus dem Reiche, das man doch im Grunde genommen überwinden zu wollen behauptet.

Und auch die sittlichen Forderungen des Okkultismus führen nicht zu einem Ziele, das wirklich Erneuerung bedeuten könnte, wenigstens nicht im Sinne einer religiös-sittlichen Erneuerung. Verhängnisvoll wirkt bei der okkultistischen Führung auf diesem Gebiete vor allem die Tatsache, daß dem Menschen die von ihm so gern geglaubte Auffassung nahe gebracht wird, er könne im wesentlichen selbst diese Erneuerung bewirken — ganz im Sinne des oben gekennzeichneten Idealphilistertums. Das führt aber niemals zu wirklicher Erneuerung, sondern höchstens zu allerlei fadenscheinigen Ehrbarkeiten und Selbstgerechtigkeiten, vielleicht auch zu allerlei demütigen Bescheidenheiten, die aber nichts weiter als verhüllte Selbstgerechtigkeiten sind; „denn als Triumph des Pharisäismus könnte der neue Pharisäismus fürchterlicher als jener frühere auftreten, der es fertig bringt, nicht einmal „selbstgerecht" sondern zu allem auch noch „demütig" zu sein", (Karl Barth: Römerbrief 2. Aufl. S. 86).

Das Verhängnisvollste aber bei all dem ist, daß diese Bewegungen, wie wir sahen, der Geistesart des Gegenwartsmenschen so ungemein entgegenkommen in dem Glauben, sein Retter zu neuem Leben zu sein. In Wahrheit verstrickt der Okkultismus ihn nur tiefer in seine Eigenart. Es ist im Grunde genommen alles

nur Kompromiß; die Kraft der radikalen Erneuerung gegenüber der Welt- und Mittelpunktssucht des Menschen fehlt. Man will erneuern, indem man beruhigt. Man will vorschnell geben, was nur starkem Warten voller Unruhe im Begnadetwerden von oben geschenkt werden kann. Gewiß, man fordert allerlei im Namen Gottes und — des Okkultismus. Aber mit den Anstrengungen der Schulung will man das „Kommen des Reiches" herbeizwingen und des unruhvollen Wartens ledig werden. Man begreift nicht, daß das Läutern, Schaffen, Erlösen nur durch das „Reich Gottes" selber kommen kann. Im Okkultismus hat schließlich alles daher ein Diesseitsgesicht: die Weite und Unbegreiflichkeit der religiösen Ueberwelt wird bevölkert mit Geistwesen; das wunderbare Geheimnis des Menschen- und Erdenschicksals wird zum klug und rational geordneten, durch Reïnkarnation und Karma geregelten Weltgeschehen; das Gebet, dieses Ringen mit Gott und geheimnisvolle Erfahren Seiner überwältigenden Macht, wird zur stillen Versenkung und Meditation, die man „üben" kann; Christus, der gewaltige Einzigartige, wird zum Wisser und „Eingeweihten", die absolute Umkehr zur allmählichen Aufwärtsentwicklung, das Mysterium von Golgatha zum Mittel, die Erde mit Liebessubstanz zu füllen, das Christentum selbst in seiner einzigartigen Ueberweltlichkeit zum „empirischen Christentum", als dessen Schöpfer Steiner erscheint. Die Begegnung mit Christus, mit Gott wird zur Begegnung mit allerlei Geistwesen, die „absolute Situation" Kierkegaards wird in geistwissenschaftlichen Erkenntnissen relativiert.

All diesen Gefahren gegenüber gibt es m. E. nur eine Möglichkeit, sie zu bannen. Wirken aus der großen Wahrheit des Reiches Gottes heraus. Nicht ausdrücklich und noch viel weniger lärmend gegen den Okkultismus zu Felde ziehen und ihn dadurch nur hartnäckiger und kampferprobter machen! Keine Negation, sondern Position, d. h.: mit allen Mitteln des Geistes die materialistisch, intellektualistisch und individualistisch geartete Grundlage, auf der auch der Okkultismus schließlich ruht, weniger angreifen, als klar ins Licht stellen als das, was neues Leben hindert!

Das Leben aus Gott selbst aber, wie es in Christus als radikale Macht der Erneuerung erschien, überall auch auswirken lassen in Wort und Tat. So zeigen, was Religion, Christentum, christliche Sittlichkeit im Tiefsten ist. In solchem Wirken kann nicht die Tendenz der Beruhigung das Maßgebende sein, mit der der Okkultismus die Gemüter beschwichtigt, sondern der Ruf zur Umkehr und das immer erneute, unruhige Warten auf das Begnadet- und In-den-Dienst-gestellt-werden! —

Das ist die Aufgabe. Nur dies sei zu einem Versuch ihrer Lösung gesagt. Sie wird gefunden werden nur in der Richtung, in die das Lutherwort aus den „Tischreden" weist: „Sie wollen Gott mit ihrem Spekulieren ergreifen. Da wird nichts aus. Ergreifen den leidigen Teufel dafür; der will auch Gott sein. Aber ich ermahne und warne jedermann, daß man das Spekulieren anstehn lasse und flattere nicht zu hoch, sondern bleibe hinieden bei der Krippe und Windeln, darin Christus liegt, in welchem wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Da kann man Gottes nicht fehlen, sondern trifft und findet ihn gewißlich. Ich wollte gern, daß man diese Regel nach meinem Tode hielte." Darüber aber steht das Wort des am Ende doch einzig Großen: „So ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht ins Reich Gottes kommen." —

* * *

Für Leser, die diesen Fragen genauer nachgehen wollen, seien außer den kurzen Einführungen (z. B. F. Traub, R. Steiner als Philosoph und Theosoph, oder Niebergall, Idealismus, Theosophie und Christentum, beide bei J. C. B. Mohr, Tübingen) folgende Schriften empfohlen, die sämtlich auch die okkultistische und verwandte Literatur selbst nennen:

Die oben angedeuteten Ausführungen Wilh. Bruhns (Christl. Welt 1921) bedeuten eine Erweiterung und Einzelbegründung der in seiner Schrift: Theosophie und Anthroposophie (108 S., Teubner 1921. Aus Natur und Geisteswelt Bd. 775) gebotenen kritischen Einwände gegen die theosophische und anthroposophische Gedankenwelt. Diese Kritik bietet neben einer eingehenden Darstellung des theosophischen und anthroposophischen Welt-, Geschichts- und Seelenbildes den besonderen Wert der zur näheren Orientierung über jene Geistesbewegungen sehr empfehlenswerten Schrift. Das kritische Ergebnis konzentriert sich schließlich in der Behauptung, daß Steiner aus dem Sicherheitsgefühl persönlicher Ge-

wißheit ein objektiv gültiges Wiſſen vom Ueberſinnlichen ableite und die eigenen ſubjektiven Erzeugniſſe ſeines Unterbewußtſeins für erwieſenes objektives Wiſſen nehme. Das Buch weiſt zurück auf eine früheres von Bruhn: Theoſophie und Theologie (Glückſtadt, Hanſen 1907).

Die erkenntnistheoretiſche Begründung, die Steiner ſelbſt ſeinen Aufſtellungen gibt, unterſucht Kurt Leeſe in ſeiner Schrift: Moderne Theoſophie. Zweite völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage (229 S., Berlin, Furche-Verlag 1921). Das Buch unterrichtet lediglich über Steiners Anthroposophie, ohne auf die übrige theoſophiſche Gedankenwelt näher einzugehen. Leeſe weiſt die Unhaltbarkeit der erkenntnistheoretiſchen Begründungen Steiners nach, indem er von den Vorausſetzungen der Anthroposophie ausgeht und zeigt, wie ſie ſelbſt gegen ihre eigenen Vorausſetzungen verſtößt. Das Verhältnis von Anthroposophie und Chriſtentum wird ausführlich behandelt und ſchließlich der Anſpruch der Anthroposophie, die Lebensrätſel zu löſen, lediglich als ein Hinausſchieben dieſer Rätſel in ſeine Hinterwelt nachgewieſen, wo ſie ebenſo rätſelhaft bleiben, wie in der uns zugekehrten Vorderwelt.

Mehr als in den vorgenannten Schriften geſchehen iſt, wird die menſchliche und kulturelle Geſamterſcheinung der Anthroposophie verſtändlich zu machen verſucht in der Schrift von J. W. Hauer: Werden und Weſen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik (159 S., Kohlhammer, Stuttgart 1922) durch Unterſuchung des Werdens dieſer Geiſtesbewegung und ihre Eingliederung in die okkulte Tradition. Die okkulte Welle ſteht nach Hauers Darſtellung immer in engſter Beziehung zur geiſtigen und religiöſen Bewegung überhaupt und iſt ihr Vorbote oder Ausklang. Der Verfaſſer wertet die Anthroposophie in dieſem Zuſammenhange als Vorboten neuen Geiſteslebens. Daneben bietet er eine Darſtellung des anthroposophiſchen Syſtems und eine Auseinanderſetzung über die Stellung der Anthroposophie zu den letzten Fragen; hier wird auch das Verhältnis von Chriſtentum und Anthroposophie behandelt und die anthroposophiſche Behauptung, die Löſung jener letzten Fragen zu bringen, abgewieſen durch den Nachweis, daß auch das hellſeheriſche Erlebnis nicht zur letzten Wirklichkeit führt.