

Berichten

VAN DE WERKGROEP VOOR

FILOSOFIE EN ANTHROPOSOFIE

DERDE JAARGANG NUMMER EEN

1987

Voorts zij nog gewezen op een aantal andere activiteiten die dit jaar zullen plaatsvinden:

-KUNNEN WIJ WARE KENNIS VERWERVEN?

Drie avonden over Rudolf Steiners boek "Wahrheit und Wissenschaft".

Wederom in Den Haag, Riouwstraat 1; aanvang 20.15 uur.

24 april Drs. J. Sijmons: De door Rudolf Steiner geschetste kennistheorie en die van Immanuel Kant.

1 mei Drs. P. Blomaard: De filosofie van Rudolf Steiner en de wetenschapsfundering van J.G. Fichte.

8 mei Drs. A. van der Mey: Is ware kennis mogelijk? Hoe benadert Rudolf Steiner deze vraag?

- Von Hegel zu Steiner (onder voorbehoud)

Op zaterdag 20 juni is Prof. Michael Kirn in Nederland. Waarschijnlijk zal hij in Leiden of Den Haag een voordracht houden die verband zal houden met Hegel (de bedoeling is dat hij 's avonds spreekt).

- SEMINAR met HERBERT WITZENMANN

Op 23, 24 en 25 oktober zal de bekende schrijver van vooral kennistheoretische werken in Nederland drie studiedagen leiden. Het onderwerp en de plaats worden nog nader bekend gemaakt.

Namens het Studiecentrum voor Anthroposofie in Den Haag,

J.B. Biemond

Namens de Werkgroep voor Filosofie en Anthroposofie,

P.W. Blomaard

BERICHTEN

van de Werkgroep voor Filosofie en Anthroposofie

Derde jaargang, nummer 1, maart 1987.

De Berichten verschijnen twee maal per jaar.

Het jaarabonnement bedraagt tien gulden, te voldoen op gironummer 7112 ABN Den Haag, ten name van J.H. Huisman, Rusthoekstraat 15, Den Haag, rekeningnummer: 56 63 11 313.

De redaktie wordt gevormd door: P.Blomaard, J. Huisman, P. de Roo.

Redaktieadres: P. Blomaard, Badhuisweg 104, 2587 CM Den Haag, 070-558289.

Aan de Werkgroep voor Filosofie en Anthroposofie nemen thans deel: P. Blomaard, J. Huisman, P. de Roo, T. Saat, H. Smit Sibinga, J. Sijmons, F. Verheij.

Het nemen en opzeggen van het lidmaatschap geschiede bij het redaktieadres.

INHOUD:

-Voorwoord

- "Von der Philosophie der Freiheit zur Christosophie" artikel van Heinrich Leiste uit 1933

-De vrijheidsidee. Kreyenbühls kritiek op I. Kant.

-Het probleem van geloven en kennen.

-Activiteiten

VOORWOORD

Het hoofdartikel is gekozen met het oog op de studiebijeenkomst op 20 en 21 maart, die over het christelijke element in "Die Philosophie der Freiheit" van Rudolf Steiner gaat. Heinrich Leiste was een van de belangrijkste leerlingen van Carl Unger en heeft veel over Steiners filosofie geschreven. Het hier afgedrukte artikel van hem verscheen in 1933 onder dezelfde naam als boek.

Zoals toegezegd wordt nog op het artikel van J. Kreyenbühl nader ingegaan, bij wijze van inleiding en samenvatting, die hoopt duidelijk te maken, waarom Steiner er naar verwezen heeft.

Steiner heeft de anthroposofie een uitbreiding van de zogenaamde 'preambula fidei', een thomistisch begrip, genoemd. Welke plaats neemt dan het geloof en de openbaringswaarheid in de anthroposofie in? De Heer Smit Sibinga, zonder wiens enthousiasme en inspiratie onze Werkgroep niet was ontstaan, gaat op deze vraag in.

In het jaar 1987 staan weer enige punten op het programma: Oskar Borgman Hansen en voor het eerst na meer dan twintig jaar ook Herbert Witzenmann komen naar Nederland, en in Den Haag worden enkele voordrachten gehouden.

Rond Hemelvaart is er weer een Tagung in Dornach; dit keer over het Duits Idealisme.

In de hoop, dat dit nummer U interesseren zal,

Pim Blomaard

Aan de deelnemers van
en de belangstellenden voor
de filosofiebijeenkomst met Prof. Oskar Borgman Hansen
op 20 en 21 maart in Den Haag

Op vrijdagavond 20 maart houdt de Heer Borgman Hansen, filosofieprofessor in Aarhus en voorzitter van de Anthroposofische Vereniging in Denemarken, een openbare voordracht over:

HET CHRISTELIJKE ELEMENT IN RUDOLF STEINERS BOEK 'DE FILOSOFIE VAN DE VRIJHEID'
Hij schreef voor ons de volgende inleiding:

"De filosofie van de vrijheid van Rudolf Steiner wil onder meer ook door middel van een streng filosofische gedachtenontwikkeling tot een denkend beleven van het algemeen-goddelijke voeren. Of er een Christelijk element onuitgesproken in dit werk verborgen ligt, zal het onderwerp van bespreking in deze cursus zijn. Dit zal geschieden in samenhang met een uiteenzetting van de grondgedachten van het boek als geheel." (De voertaal zal Nederlands zijn)

Plaats: Riouwstraat 1 (te bereiken met bus 4,5, 13 en 22 en tramlijn 7 en 8) te Den Haag.
Aanvang: 20.15 uur

Kosten voor deze voordracht alléén: f 10,- (reductieprijs: f7,-)

Op de zaterdag daaropvolgend, 21 maart, wordt de bespreking van dit thema vervolgd met inleidingen van Borgman Hansen en aansluitende gesprekken. De dag is als volgt ingedeeld:

10.00 uur	Koffie en betaling der maaltijden door wie zich hiervoor opgeeft
10.30 uur	Eerste inleiding
12.30 uur	Warme maaltijd (verzorgd door mensen van het restaurant 'Baldur').
14.30 uur	Tweede inleiding
15.45 uur	Theepauze
16.15 uur	Derde inleiding/gesprek tot ongeveer 17.30 uur
17.30 uur	Broodmaaltijd
18.30 uur	Laatste inleiding

Einde ongeveer 19.30 uur.

Plaats: Riouwstraat 1 zie boven. Kosten voor deze dag alléén: f 30,- (red. f 22,-)

De kosten voor zowel de vrijdagavond als de zaterdag bedragen: f 35,- (red. f 27,-)

Betaling: op girorekening 67 84 86 t.n.v. Studiecencentrum voor Anthroposofie te Den Haag onder vermelding: filosofiebijeenkomst maart; minstens een week van te voren!

Aanmelding is noodzakelijk voor de zaterdag: bij het secretariaat van het Studiecencentrum, 070-54 01 18 (tussen 10.00 uur en 15.30 uur).

Maaltijden: Terwille van de voorbereiding wordt men verzocht zich hiervoor apart aan te melden en wel zo spoedig mogelijk bij het Studiecencentrum voor Anthroposofie: telefonisch (070-54 01 18) of schriftelijk: Riouwstraat 1, 2585 GP Den Haag. De kosten voor beide maaltijden bedragen f 15,-, op de dag zelf te voldoen.

Gesprek: In een eerdere aankondiging werd over de mogelijkheid gesproken aan een apart gesprek met Prof. Borgman Hansen deel te nemen. Dit gesprek vindt niet op zondag maar op vrijdagmiddag vanaf 15.15 uur plaats. Het gesprek valt buiten de eigenlijke bijeenkomst en is bedoeld voor hen die al lang met het boek 'De filosofie van de vrijheid' bezig zijn en een bepaalde vraag willen voorleggen. Wie interesse heeft kan zich in verbinding stellen met Pim Blomaard, Badhuisweg 104, 2585 CH Den Haag, 070-558289.

Ik meen dat dank zij Hans Erhard Lauer het standpunt van Johannes Kiersch overwonnen kan worden en dat Lorenzo Ravagli zich niet ongerust hoeft te maken over een katholisering van de anthroposofie, die inderdaad zou kunnen ontstaan wanneer men bij de middeleeuwse opvatting zou blijven steken.

Het genoemde artikel van H.E. Lauer is onder dezelfde titel in boekvorm verschenen.

H.W. Smit Sibinga

noot (1):

Adaequatio rei et intellectus: Volgens Thomas van Aquino moet het denken zich niet aanpassen aan de dingen, dit zou een materialistische kennistheorie zijn. Neen, bij de kenakt blijkt de 'adaequatio' van de zaak en het begrip, als twee kanten van dezelfde werkelijkheid, zoals door de goddelijke schepper gepreformeerd. De adaequatio berust dus op een wezensgelijkheid van de universele in re met het begrip in mijn bewustzijn, de universele post rem. In de kenakt wordt men deze adaequatio gewaar. Deze z.g. 'similitudo' (wezensgelijkheid) betekent dat het begrip (universele post rem) wezensgelijk is met de universele anter rem als de goddelijke scheppingsgedachte en niet een afdruk van deze. Alleen wat betreft de vorm, niet wat betreft de inhoud zijn beide verschillend.

VON DER PHILOSOPHIE DER FREIHEIT

ZUR CHRISTOSOPHIE

Geschreven door Heinrich Leiste in 1933.

Die Anthroposophie ist ihrem inneren Wesen nach Christosophie. Das Christusproblem tritt in der Anthroposophie nicht nur als ein Problem unter anderen oder gar als ein peripheres auf, sondern als das zentralste Problem. Und die Christuserkenntnis Rudolf Steiners strahlt aus bis in alle Teilgebiete der Anthroposophie, z.B. bis in das Naturwissenschaftliche und Astronomische. So wird eine spirituelle Naturwissenschaft der Zukunft begreifen lernen, wie die Christuswirksamkeit bis in die Gesetze der Physik und Chemie hinein gefunden werden können. Und die spirituelle Astronomie der Zukunft muss ein Verständnis für die Tatsache entwickeln, dass im Mysterium von Golgatha der Erde der Impuls gegeben wurde, vom Planetendasein zum Sonnendasein aufzusteigen. 2)

Rudolf Steiner hat seine Anthroposophie im engeren Sinne durch philosophisch-naturwissenschaftliche Werke eingeleitet. Sein philosophisches Hauptwerk ist die "Philosophie der Freiheit". Wie in der Anthroposophie als zentralstes Problem das Christusproblem auftritt, so in der Philosophie Rudolf Steiners das Freiheitsproblem. Wenn man sich in die Anthroposophie und in die Philosophie der Freiheit wirklich einlebt, dann wird einem klar werden können, dass als eine im wahren Sinne christliche Philosophie allein eine Freiheitsphilosophie gelten kann. Die Anthroposophie kennzeichnet das Christuswesen als den Bringer der Freiheit.

Es soll zunächst im folgenden in aller Kürze skizziert werden, welche Momente als wesentlichste eine Philosophie als eine christliche charakterisieren, wenn man sich auf den Boden der Philosophie Rudolf Steiners stellt. Es wurde schon gesagt, dass eine christliche Philosophie Freiheitsphilosophie sein muss. Nun ist aber eine Freiheitsphilosophie wiederum nur möglich auf der Basis einer Erkenntnistheorie, welche eine Erkenntnis der Wirklichkeit ermöglicht. Der Nachweis für diesen Zusammenhang ist in der "Philosophie der Freiheit" erbracht, und sie gibt gleichzeitig in ihrem ersten Teile diese Wirklichkeitsphilosophie.

Es ist in dem vorausgegangenen Aufsätze näher ausgeführt worden, wie ein Verharren in der blossen Wahrnehmung der Welt noch nicht zu einer Erkenntnis der Weltwirklichkeit führt. Es muss durch das Denken schöpferisch hinzugestaltet werden die geistig-ideelle Seite der Welt, und erst durch das Verschmelzen von Wahrnehmung und Begriff wird die wahre Wirklichkeit erlebt. Rudolf Steiner nennt gelegentlich seine Erkenntnistheorie einen Versuch, die Erkenntnistheorie auf paulinische Basis zu stellen. Diese Erkenntnistheorie gliedert sich gleichsam organisch in das ein, was die grosse Errungenschaft der paulinischen Auffassung vom Menschen in der westländischen Welt ist. 3)

"Von dieser Idee ausgehend, dass die Welt in ihrer ersten Gestalt, wie sie den Sinnen vorliegt, durch uns, nicht durch sich, uns unwirklich erscheint, und dass wir diese Gestalt der Welt, die durch uns eine unwirkliche ist, in subjektiven Arbeiten zur Wirklichkeit machen, darf ich diesen Gedanken den paulinischen Gedanken auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie nennen. Denn es ist nichts anderes, als, auf das philosophische Erkenntnisgebiet übertragen, der Gedanke der paulinischen Erkenntnistheorie, dass der Mensch so, wie er in die Welt getreten ist durch den ersten Adam, diese Welt in einer untergeordneten Art vor sich hat, und sie erst durch das, was er durch den Christus wird, in ihrer wahren Gestalt erlebt... Von dieser Philosophie aus ist es möglich, die Brücke hinüberzufinden zu dem Christusgeist." 4)

Als ein erstes Wesensmerkmal einer christlichen Philosophie kann hiernach angesehen werden, die Erkenntnis der Notwendigkeit und der Möglichkeit, in ichhaft schöpferischer Gestaltung das Erkennen an die Wirklichkeit heranzuführen. Den erkenntnistheoretisch exakten Beweis für diese Möglichkeit gibt Rudolf Steiner in seinen erkenntnistheoretischen Schriften.

Als ein zweites Merkmal kann betrachtet werden, wie weit eine Philosophie zur Ich-Erkentnis als solcher vorgedrungen ist. Rudolf Steiner bezeichnet einmal geradezu als Aufgabe der Philosophie der Gegenwart und nächsten Zukunft: die Rettung des Ich, des Selbstbewusstseins des Menschen. 5) Eine wahre Erkenntnis des Ich ist allerdings nur möglich auf der Basis einer Erkenntnistheorie, die den Weg zu einer Erkenntnis der Wirklichkeit zeigt. Denn in einer echten Ich-Erkentnis muss selbstverständlich das Ich als eine Wirklichkeit begriffen und ergriffen werden. Auch hier gilt dann, dass ein blosses Wahrnehmen

meer duidt op een voorlopige ontwikkelingstrap naar inzicht en kennis toe.

Ook Rudolf Steiner onderscheidt dus wel het mededelen van geestelijke inhouden (ontvangen van bovenzinnelijke openbaringen) en het inzien en begrijpen van die waarheden (die niet door het eigen kenvermogen gevonden zijn).

Behalve de kenvermogens hebben echter ook de vormen van openbaring een ontwikkeling doorgemaakt: van een oer-openbaring (van de Vader), via het Golgothagebeuren (Zoonsopenbaring) naar de openbaring van de Geest, die in Steiner heeft plaatsgevonden en door hem in begripsvorm doorgegeven is. Men hoeft dus niet stil te blijven staan bij de thomistische scheiding, want deze visie leidt in onze tijd tot een (Kantiaans) dualisme: geloven is dat wat je niet kunt weten, is privézaak en geheel vrijblijvend.

In de geesteswetenschap wordt dus het gebied van de preambula fidei uitgebreid, en ook het nieuwe vermogen tot omzetting van geestelijke waarheden in 'Vernunftwahrheiten' ontwikkeld. Er zijn meer mogelijkheden ontstaan dan in het tijdperk van de verstandsziel, maar de scheiding tussen de preambula fidei en de openbaring wordt daarmee niet opgeheven.

Een principiële verlossing van het denken, die in de middeleeuwen nog niet realiseerbaar was, is nu door de Christusimpuls mogelijk geworden. De mens kan nu kennend deel hebben aan de geopenbaarde waarheden. Twijfel aan deze mogelijkheid is een ontkennen van deze impuls, een ontkenning van een bewustzijns-immanente Zoonswerking.

Het probleem dat door Thomas van Aquino in het tijdperk van de verstandsziel nog niet opgelost kon worden, nl. 'Hoe wordt het denken christelijk?' (hetgeen iets anders is dan denken óver christelijke inhouden), kan nu in principe opgelost worden, alhoewel dit nog een lange weg is. Er is ook een 'adequatio rei et intellectus' (1) voor de bovenzinnelijke openbaring mogelijk, d.w.z. wezenskennis van een niet van de geestelijke wereld afgedwongen, maar een aan de geestesvorser geschonken openbaring.

Verder zij er nog op gewezen, dat Rudolf Steiner als criterium voor wetenschappelijke kennis niet het soort objekt (zintuiglijk of bonvenzinnelijk), maar de methode van benaderen, d.w.z. het gebruik der kenvermogens, de houding van het bewustzijn t.o.v. de te kennen objekten hanteert.

aan ontwikkeling onderhevig zou zijn en de openbaring met het gebeuren op Golgotha eens en voor altijd afgelopen zou zijn, zou Ravagli daarin gelijk kunnen hebben. Maar na de middeleeuwen heeft het menselijk bewustzijn een grote verandering doorgemaakt, hetgeen tot uitdrukking komt o.a. in een andere capaciteit van het kenvermogen.

Nu heeft m.i. Hans Erhard Lauer in zijn artikel "Erkenntnis und Offenbarung in der Anthroposophie" een weg tot oplossing van dit probleem gewezen, een artikel dat door beide genoemde schrijvers helaas niet geciteerd wordt. Lauer toont daarin duidelijk aan, mede aan de hand van citaten van Steiner, hoe de dingen er uitzien, wanneer men de begrippen "Vernunft" (als menselijk kenvermogen) en openbaring dynamisch en "ontwikklingsfähig" opvat. Het kenvermogen van de mens is in het tijdperk van de bewustzijnsziel anders geworden en heeft door bijv. de boeken "Philosophie der Freiheit" en "Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten" nieuwe mogelijkheden en methoden gekregen tot ontwikkeling van respectievelijk: het "reine" denken, het imaginatieve, inspiratieve en intuitieve bewustzijn.

De geestesvorser die deze kenvermogens ontwikkeld heeft ontvangt nu uit de geestelijke wereld mededelingen die hij niet kan afdwingen, maar die als openbaringen tot hem komen. Inzoverre wordt het onderscheid tussen waarheden die door het eigen menselijk kenvermogen gevonden kunnen worden en de waarheden die slechts door openbaring in het bewustzijn van de geestesvorser verschijnen, niet opgeheven. Maar op grond van de verder ontwikkelde kenvermogens is het mogelijk deze 'openbaringen' in 'Vernunftwahrheiten' om te zetten, te verwandelen. Zij behoeven dus niet geloofd te worden, maar kunnen en moeten doordacht, ingezien en begrepen worden, waarvoor natuurlijk een aktivering van het denken, voelen en willen een noodzakelijke voorwaarde is. Men kan dan dus van wetenschap spreken en wel van geesteswetenschap. Wanneer niet aan deze voorwaarden is voldaan, dan is het wel juist wat ook Lauer zegt:

"Es muss zugestanden werden, dass die meisten Schüler und 'Anhänger' Steiners auf Grund des Vertrauens, das sie durch das Bekanntwerden mit der Anthroposophie zu der Persönlichkeit ihres Schöpfers gefasst haben, die "höheren" Wahrheiten zunächst als blossen Glaubensinhalt in ihrer Seele tragen - nicht anders als gläubige Katholiken die Dogmen ihrer Kirche." Het woord "zunächst" wijst er op, dat de gelovende houding geen principieel anthroposofisch uitgangspunt is, vergelijkbaar met de thomistische scheiding van de ken- en geloofsfeer, maar

noch nicht zur Wirklichkeit führt. Ein blosses Wahrnehmen des Ich läge vor, wenn das Ich nur passiv erlebt wird aus der Sphäre der gewöhnlichen Erinnerung und des gewöhnlichen Gefühls- und Instinkt-lebens heraus. Es muss die Idee des Ich schöpferisch hinzu gefunden und in Verbindung mit der charakterisierten Wahrnehmung des Ich erlebt werden. Aber auf der anderen Seite darf auch nicht übersehen werden, dass ein nur intellektualistisches Handhaben der Idee des Ich auch nicht zu einer Erkenntnis der Wirklichkeit des Ich führt.

"Wer bloss denkt, der kommt nur bis zu dem Gedanken des 'Ich'; wer erlebt, was im reinen Denken erlebt werden kann, der macht, indem er das 'Ich' durch das Denken erlebt, ein Wirkliches...zum Inhalte seines Bewusstseins." 6

Dieses Vorschreiten vom abstrakten Denken des Ich zum Erleben des Ich im reinen Denken is nur dadurch möglich, dass ein Ideelles, das Ich als ein Wesenhaftes, in dem zunächst nur wahrgenommenen Ich tatsächlich geweckt wird, bezw. dass das wahrgenommene Ich, das man auch als das gewöhnliche, das niedere Ich, bezeichnen kann, sich wandelt zum höheren Ich. Die Erkenntnis des Ich is also nur soweit mogelijk, wie diese Wandlung sich vollzieht. Damit is een christlicher Grundgedanke, der Gedanke der Wandlung, organisch aus der Philosophie heraus erwachsen.

Ein drittes Merkmal wäre nun in dem unmittelbaren erkenntnismässigen Ergreifen der Idee der Freiheit gegeben. Das Erleben der Idee der Freiheit is wesensnotwendig geknüpft an die Möglichkeit der Erkenntnis des Ich. Denn dieses Ich als unmittelbar erlebte geistige Entität allein kann frei sein. Nur repräsentiert sich das Ich (das mehr oder weniger erwachte höhere Ich) dem Erkennenden erst dann als eigentliches Freiheitswesen, wenn sich der erkennende Blick besonders auf das in diesem Ich wirkende Willenselement oder auch auf jenes Element richtet, das Rudolf Steiner in seiner Philosophie der Freiheit als Liebe zur Tat bezeichnet. Dann wandelt sich im erkennenden Erleben die Idee des wahren Ich zur Idee der Freiheit, zum Ideal des freien Geistes.

Der oben als zweites Merkmal einer christlichen Philosophie erwähnte Gedanke, dass die Erkenntnis des Ich, also die Selbst-erkenntnis, ein Wecken des höheren Ich und damit eine langsam sich vollziehende Umwandlung des niederen Ich bedeutet, tritt in seiner besonderen Eigenart eigentlich erst in dem Buche Rudolf Steiners "Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens" auf; das 1901 erschienen is. Wohl aber is

dieser Gedanke in der bereits 1894 veröffentlichten "Philosophie der Freiheit" voll und ganz veranlagt. Rudolf Steiner sagt im Vorwort zur ersten Auflage des Buches "Die Mystik":

"Vor zehn Jahren hätte ich es noch nicht wagen dürfen, einen solchen Wunsch zu erfüllen (nämlich, über die Mystik in dieser Art zu schreiben). Nicht als ob damals die Ideenwelt, die ich heute zum Ausdruck bringe, noch nicht in mir gelebt hätte. Diese Ideenwelt ist schon ganz in meiner Philosophie der Freiheit ...enthalten. Um aber diese Ideenwelt so auszusprechen, wie ich es heute tue, und sie so zur Grundlage einer Betrachtung zu machen, wie es in dieser Schrift geschieht, dazu gehört noch etwas ganz anderes, als von ihrer gedanklichen Wahrheit felsenfest überzeugt sein. Dazu gehört ein intimer Umgang mit dieser Ideenwelt, wie ihn nur viele Jahre des Lebens bringen können. Erst jetzt, nachdem ich diesen Umgang genossen habe, wage ich, so zu sprechen, wie man es in dieser Schrift wahrnehmen wird."

Diese Bemerkung Rudolf Steiners ist, abgesehen davon, dass sie auf ein bestimmtes philosophisches Problem hinweist, auch insofern interessant, als aus ihr ersichtlich wird, in welcher Art Rudolf Steiner selber in die geistige Haltung seiner Philosophie der Freiheit immer mehr hineingewachsen ist, gleichsam den "Erkenntnisweg" beschritten hat.

Das Besondere, wie Rudolf Steiner in dem Buche "Die Mystik" gegenüber der Philosophie der Freiheit seine Ideen ausspricht, dürfte wohl am reinsten darin zum Ausdruck kommen, dass alles unter dem Grundgedanken: "Erkenne dich selbst", unter dem Gesichtspunkt der Selbsterkenntnis, gesehen ist. Und in Verbindung hiermit kommt noch ein anderes hinzu. Es ist das Sich-Weiterbewegen in der Richtung vom Denken zum Ideen-Erleben. Am Erkenntnisprozess nimmt dann immer mehr auch der fühlende Mensch teil. Die Erkenntnis rückt gleichsam aus der Sphäre des Kopfes langsam in die Sphäre des Herzens. Erkenntnistheorie wandelt sich zu echter Mystik, die in keiner Weise mit blosser Gefühlsmystik verwechselt werden darf. Die Gefühlsmystik hat Rudolf Steiner in seiner Philosophie der Freiheit mit aller Schärfe abgelehnt. Das Gefühl hat zunächst nichtmehr Bedeutung für das Erkennen, als eine andere Wahrnehmung. Denn das Gefühl ist Wahrnehmung. Die Wahrnehmung vermittelt nur eine Teilwirklichkeit. Aber wie Erkenntnis der Wirklichkeit dadurch zustande kommt, dass Wahrnehmung und Denken sich verbinden, so kann das Fühlen, indem es durch seelisch-geistige Kultur mit dem Denken eins wird, das blosser Denken zum Ideen-Erleben, zum Leben im reinen

HET PROBLEEM VAN GELOVEN EN KENNEN

De artikelen van Johannes Kiersch (Glauben und Wissen) en Lorenzo Ravagli (Thomas von Aquin und die Erkenntnislehre der Anthroposophie) in het tijdschrift 'Das Goetheanum' van 18 januari 1987 zijn voor mij een aanleiding, nog eens op dit omstreden thema van geloven en weten in te gaan. Want van het standpunt dat men bij dit probleem inneemt, hangt af of men de anthroposofie ziet als geesteswetenschap of dat men haar beschouwt als een verzameling van ons door Rudolf Steiner gegeven zeer interessante inhouden die ons gemoed bevredigen en waar men praktisch mee kan werken.

Kiersch nu stelt het volgende probleem: wat is het verschil tussen het voor waar aannemen van door Rudolf Steiner gegeven geestelijke inhouden (waarvoor geldt dat wij "weit davon entfernt sind, alles was der grosse Lehrer uns über das Wesen des Christentums mitteilt mit unseren auf sich selbst gestellten menschlichen Erkenntniskräften begriffen zu haben") enerzijds en het geloven aan de inhoud van bijv. de bijbel in kerkelijk religieuze zin anderzijds? Kiersch beroept zich bij de bespreking van deze vraag op een 16 oktober 1920 te Lièstal (Zwitserland) door Rudolf Steiner gehouden voordracht (Das menschliche Leben vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft-Anthroposophie-); hij vergelijkt de door Thomas van Aquino onderscheiden "Vernunftwahrheiten" (de zogenaamde preambula fidei, de voorhof van het geloof, de door het menselijk kenvermogen te bereiken waarheden) en de openbaringswaarheden (zoals de incarnatie van Christus) enerzijds met de anthroposofische geesteswetenschap anderzijds en beschouwt deze anthroposofie in navolging van Steiner zelf als een uitbreiding van de preambula fidei, zodat men van religieuze zijde (in dit geval de katholieke vorm) principieel geen bezwaar tegen de anthroposofie kan maken, wanneer men deze onderscheiding van Thomas van Aquino begrepen heeft.

Ravagli meent, dat men zo Rudolf Steiner een katholicisme in de schoenen zou schuiven dat boven de geesteswetenschap nog de openbaringswaarheid plaatst, waaraan men alleen maar geloven kan. En inderdaad, wanneer men de begrippen "Vernunft" en openbaring statisch zou opvatten, d.w.z. zou menen dat het menselijk kenvermogen niet

Men kan in het artikel van Kreyenbühl inderdaad de stem van een individuele geest horen, die zich niet achter geleerdheid verschuilt, maar zijn geleerdheid verinnerlijkt heeft om haar individueel te kunnen uitdrukken. In het artikel is een krachtige, zelfbewuste toon te vernemen, die kan herinneren aan enkele plaatsen uit Steiners "Philosophie der Freiheit", met name daar waar Steiner het ethisch individualisme geestdriftig naar voren brengt.

Wanneer Steiner vaak op negatieve zijden van Kants filosofie wijst zonder de positieve te noemen, dan ligt dat m.i. mede hieraan, dat Kants theoretische filosofie in beginsel nominalistisch (legè begrippen) en agnosticistisch (idee en geest zijn onkenbaar) is, en zijn praktische filosofie het individuele moment, het ik-moment miskent, zoniet ontkent. In Steiners filosofie zijn dit daarentegen de wezenlijke elementen: begripsrealisme, geesteswetenschap en ethisch individualisme. In Kreyenbühl vond Steiner een krachtige geestverwant (noot 1), wiens artikel hij dan ook uitdrukkelijk vermeld heeft (tegen zijn gebruik in om anderen slechts te vermelden als hij hun werk behandelt). Kreyenbühl viel nu eenzelfde lot als de filosoof Steiner ten deel: hij werd vergeten. Zozeer vergeten, dat ik tot dusverre slechts één ander gegeven over hem kon vinden: J. Hemleben vermeldt in zijn Roromonografie over Johannes de Evangelist een zekere J. Kreyenbühl (dezelfde?), volgens wie de schrijver van het Johannes-evangelie Lazarus geweest is (Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der Johanneischen Frage, Berlin, 1900).

Pim Blomaard

Noot 1 Vgl. bladzijde 28 van Kreyenbühls artikel: Kreyenbühl verwijt Kant dat deze niet in staat is geweest "die Idee der Freiheit...mit dem Prinzip des Wissens zu verknüpfen". Dat is het spilpunt van het eerste hoofdstuk uit de "Philosophie der Freiheit", dat dit boek ook in zijn twee delen uiteenlegt.

(In dit stuk worden de termen ethisch, moreel en zedelijk niet onderscheiden.)

Denken führen, und dadurch überhaupt dem Erkennenden die Möglichkeit geben, mit der von ihm erkannten Wirklichkeit immer mehr zu verschmelzen, in sie wahrhaft einzudringen. Diese beiden Momente leben in dem Buche "Die Mystik".

Sein Ringen mit dem Problem "Mystik" hat Rudolf Steiner in seinem Buche "Mein Lebensgang" dargestellt. Er konnte nur schwer ein Verhältnis zur Mystik gewinnen. "Der Mystiker schien mir ein Mensch zu sein, der mit der Welt der Ideen, in der sich für mich das Geistige darlebte, nicht zurechtkommt. Ich empfand es als einen Mangel an wirklicher Geistigkeit, wenn man mit den Ideen, um zur seelischen Befriedigung zu gelangen, in das ideenlose Innere untertauchen will."

Aber was ihn anzog bei den mystischen Bestrebungen der Menschheit, das war die Art des inneren Erlebens der Mystiker.

"Sie wollen mit den Quellen des menschlichen Daseins im Innern zusammenleben, nicht bloss auf diese durch die ideengemässe Beobachtung als etwas Ausserliches schauen."

Doch musste Rudolf Steiner aus seiner ganzen Erkenntnis-haltung heraus anstreben, indem er das "Wie" des Erlebens der Mystiker bejahte, diese Art des Erlebens auf die Ideen-Erkenntnis auszudehnen. Das ergab ein "mystisches Ideen-Erleben".

In dem Buche "Die Mystik", im besonderen in dem einleitenden Kapitel, findet man die Gedanken der Philosophie der Freiheit wieder. Nur haben sie eine mystische Vertiefung erfahren, gleichsam unter der Führung des Gedankens der Selbsterkenntnis. Eine in diesem Sinne vollzogene Selbsterkenntnis bereichert den Menschen mit einem 'neuen Sinn'. Dieser neue Sinn lässt das nicht ausser sich, was er wahrnimmt, wie das Auge den gesehenen Gegenstand ausser sich lässt. Er nimmt seinen Gegenstand restlos in sich auf. Bei der Selbsterkenntnis stehen wir innerhalb des Gegenstandes, den wir erkennen wollen. Wir weben das als Tätige, Schaffende selber, was wir in uns beobachten, während wir jeden anderen Gegenstand als fertigen, abgeschlossenen an uns herantreten sehen. Die beiden erwähnten Momente sind hier gegeben: das schöpferische Hervorbringen des Erkenntnis-Objektes, das Erwecken des

eigenen Selbstes, und das mystische Zusammenfliessen mit dem Objekte.

In der "Philosophie der Freiheit" findet man diesen Gedanken zunächst in jener Auseinandersetzung veranlagt, wo Rudolf Steiner das sich in einem "Ausnahmestand" vollziehende Denken über das Denken, bzw. Anschauen des Denkens, erörtert. Im Anschauen des Denkens ist das Objekt des Erkennens auch von uns tätig hervorgebracht und wir sind selber im Erkenntnis-erleben mit ihm eins. Denn das Denken ist ja meine geistige Tätigkeit, in der ich gleichzeitig lebe. Infolgedessen ist mit der Anschauung des Denkens zugleich der Anfang einer geistigen Selbsterkenntnis gegeben.

Die mystische Vertiefung des Erkennens im Sinne des Buches "Die Mystik" führt uns aber nicht nur für das Problem Selbsterkenntnis, sondern auch für das Problem Welterkenntnis weiter. Ich mag vor meiner Selbsterweckung viele Dinge der Welt erkannt haben. Ich habe dadurch diese Dinge geistig mit mir verbunden. Erwecke ich nun mein eigenes Selbst, nehme ich den Inhalt meines Innern wahr, dann erwecke ich auch zu einem höheren Dasein, was ich bisher von den Dingen mit mir vereinigt habe.

"Mit der Erweckung meines Selbst vollzieht sich eine geistige Wiedergeburt der Dinge der Welt."

Der durch Erkenntnis erfahrene geistige Inhalt der Dinge erfährt, wenn er von dem inneren Sinn erfasst wird, "das Schicksal der Selbsterkenntnis". Er ist, ebenso wie das eigene Selbst, restlos in die Ideenwelt eingeflossen.

"So klärt das Innere des Menschen sich nicht nur über sich selbst, sondern es klärt auch über die äusseren Dinge auf. Von diesem Punkte aus öffnet sich eine unendliche Perspektive für die menschliche Erkenntnis. Im Innern leuchtet ein Licht, das seine Leuchtkraft nicht nur auf dieses Innere beschränkt. Es ist eine Sonne, die zugleich alle Wirklichkeit beleuchtet. Es tritt in uns etwas auf, was uns mit der ganzen Welt verbindet. Wir sind nicht mehr bloss der einzelne zufällige Mensch, nicht mehr dieses oder jenes Individuum. In uns offenbart sich die ganze Welt. Sie enthüllt uns, wie wir selbst als Individuum mit ihr zusammenhängen. Aus der Selbsterkenntnis heraus wird die Welterkenntnis geboren. Und unser eigenes beschränktes Individuum stellt sich geistig in den grossen Weltzusammenhang hinein, weil in ihm etwas auflebt, was übergreifend ist

Juist de bijzondere intensiteit van mijn individuele inbreng in mijn handelen kan het onwenselijk maken, dit unieke handelen als principieel universeel te willen zien. De menselijke geest vindt zijn wezen in de autonomie, in het zelf motiveren van de eigen wil. Vrijheid is dit vermogen, de wil autonoom te bepalen vanuit de eigen ethische individualiteit. Met het autonoom zedelijk handelen gaat onmiskenbaar een gevoel van zelf-achting gepaard; Kant heeft aan het moment van achting en eerbied in de zedelijkheid elk lustgevoel (als z.i. louter zinnelijke aandoening) ontzegd. Bij de vrije mens heeft echter het 'lustgevoel' wel een geestelijk-ethische betekenis die onlosmakelijk met de moraliteit verbonden is.

De genoemde onverenigbaarheid van kenniskritiek en vrijheidsidee komt vooral naar voren, wanneer Kant de vrijheid als een 'causa noumenon' (een geestelijke, bovenzinnelijke oorzaak) beschrijft; deze oorzakelijkheid is onafhankelijk van de wereld der verschijnselen, maar verandert deze wel, bepaalt deze naar eigen maatstaven. Nu is in de kritiek der zuivere rede de kausaliteit als een categorie opgesteld, die slechts voor de fenomenale wereld kan worden gebruikt; te spreken over een oorzaak die daar buiten ligt is theoretisch dus zinloos. De autonome mens die uit vrijheid handelt, is echter ondenkbaar zonder zo'n bovenzinnelijke oorzakelijkheid. Kant heeft van de kausaliteit een aan de verschijnselen gebonden categorie gemaakt, waardoor hij de vrijheidsidee niet zuiver kon opstellen en zijn toevlucht moest zoeken in de gewaardwording van de vrijheid; hij had echter omgekeerd de kausaliteit moeten begrijpen vanuit de zuiver begrepen vrijheidsidee.

Kant heeft in zijn beide kritieken de eenheid der rede niet overeind kunnen houden, een dualisme niet kunnen vermijden, de zedelijkheid niet met het kennen kunnen verzoenen. Door Kants scheiding van weten en geloven kon het gebied van het geloven (en dus van de ethiek) al gauw door minder stelselmatige denkers uit de 19e eeuw uit de filosofie worden geschrapt. Kreyenbühl verzet zich daartegen: al was Kants fundering van de vrijheid onvoldoende, ze kan langs andere weg gevonden worden door een overstijging van Kant en het Duitse Idealisme. Hij pleit voor een monisme, dat niet eenzijdig abstrakt 'logisch' blijft maar de eenheid van natuur en vrijheid, van zuiver weten en moreel handelen ontwikkelt uit het principe van de absolute ethische geest.

Het leven vormt het strijdperk waarin de vrijheid veroverd kan worden. Het praktisch apriori kan allengs verhelderd worden; het moet niettemin al van meet af aan verondersteld worden, omdat zonder enig inhoudelijk weten van de vrijheid ook geen enkel vrijheidsbesef mogelijk zou zijn. Want noch het vrijheidsbewustzijn, noch de zedewet kunnen uit de gewone levenspraktijk gewonnen worden.

Het praktisch apriori vereist een oorspronkelijke akt van het zelfbewustzijn, krachtens de zogeheten 'intellectuele aanschouwing', waar Kant niet aan wilde, ofschoon de door Kant geponeerde eenheid van het theoretische zelfbewustzijn op niets anders berust. Voor het theoretische gebied is het fundament deze 'apperceptie'-eenheid, voor het praktische gebied het praktische zelfbewustzijn, en beide zijn één als de zuivere rede (bij Steiner het zuivere denken). De hoogste vorm waarin deze rede voorkomt is volgens Kreyenbühl de oorspronkelijke geestesakt van de vrijheid.

Een ander punt van Kreyenbühls kritiek is de puur formele structuur van de zedewet, die de inhoudelijke invulling volstrekt onbepaald laat, zodat ook bij de zedelijkheid een positief bepaalde inhoud ontbreekt. Immers op grond waarvan moet ik deze zedewet concreet invullen? Een bijzondere situatie kan een unieke daad vragen, waarvan ik nooit zou willen dat ze een algemeen handelingsprincipe zou worden, maar zelfs als ik dat kon willen, dan nog is de vraag, waar ik de zekerheid uit putten kan, dat mijn konkrete invulling van de zedewet ook werkelijk zedelijk is. Hoe kan ik de discrepantie voorkomen die dreigt te ontstaan tussen de vorm van de zedewet en mijn zedelijke daad, tussen het algemene voorschrift en mijn individuele wil? Alleen hierdoor, dat de zedewet niet alleen de algemene voor alle mensen geldende norm kan zijn, maar juist ook uit de diepste essentie van het individueel ethische wezen moet vloeien. Kant komt niet tot het wezenlijke begrip van de vrijheid, omdat hij de vrijheid als moment van het allerindividueelste leven niet kent en uitsluitend op vrijheid met betrekking tot de algemene mensennatuur let. De individueel ethische impuls komt niet uit een moeizame reflexie op mijn plicht voort, maar veeleer werkt hij in konkrete gevallen even direkt, trefzeker en onmiddellijk overtuigend als het Sokratische daimonion, en is hij met warme gevoelsovergave verbonden. Dat maakt dat de morele handeling ook werkelijk de mijne is, dat ik tot waarlijk vrije daden kom, die vrij zijn van gewoonten en gebruiken.

über dieses Individuum, was alles das mitumfasst, dessen Glied dieses Individuum ist."

Wer in einer solchen Art erwacht für die Geistigkeit seines Selbstes und der Welt, der hat zugleich mit diesem Erkenntnis-Erwachen eine Verwandlung in sich selbst durchgemacht. Sein einzelnes Ich wird in solchen Erkenntnisaugenblicken wie aufgesogen von einer universellen, kosmischen Geistigkeit, von der seine eigene Geistigkeit nur ein Glied ist. Er weiss aus unmittelbarer Erfahrung von dem, was als das All-Ich oder als kosmisches Ich bezeichnet werden kann.

Nun ist in diesem Buche eine Auseinandersetzung mit der deutschen Mystik vom 13. bis 17. Jahrhundert gegeben. Rudolf Steiner beschränkt sich aber nicht nur auf ein Referieren. Es ist eine wirkliche Auseinandersetzung eines modernen Geistes mit dieser Mystik, eines Menschen, der die gegenwärtige naturwissenschaftliche Denkungsart im Prinzip ganz und gar bejaht, auf dieser Basis eine wahre Wirklichkeitsphilosophie aufgebaut hat, zur echten Mystik weiterstrebt, und dabei auf das geschichtliche Phänomen der mittelalterlichen Mystik trifft. Es wird ihm Problem:

"Warum stossen eine besondere Form der Mystik und die Anfänge des gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Denkens in der Zeit vom 13. bis zum 17. Jahrhundert aufeinander?" Diese Frage findet in dem Buche in der Richtung ihre Antwort, dass erkannt wird, wie jene Mystiker letzte Ausläufer einer alten Forschungsart sind, die von der modernen Naturforschung abgelöst wurde. So ist jene Mystik in einem gewissen Sinne etwas Überlebtes. Aber das eigentlich mystische Element, das eine Vertiefung der Erkenntnis - wie oben gezeigt wurde - sowohl nach der Seite der Selbsterkenntnis als auch der Welterkenntnis ermöglicht, muss auch von dem Vertreter der modernen naturwissenschaftlichen Denkungsart wiedergefunden werden.

Das nächste Buch Rudolfs Steiners: "Das Christentum als mystische Tatsache", führt uns wieder einen entscheidenden Schritt weiter. Auch in ihm finden wir die Grundgedanken der Philosophie der Freiheit in konzentrierter Form wieder vor. Aber sie haben gegenüber ihrer Darstellung in dem Buche "Die Mystik" noch eine Vertiefung erfahren. Doch erfolgt diese Vertiefung in der gleichen Richtung: höchstes Realisieren der Selbsterkenntnis, die sich zur geistigen Welterkenntnis ausweitert, und ein Hineinarbeiten des mys-

tischen Elementes, das immer auf die Möglichkeit des Eins-Werdens mit dem zu erkennenden Objekt hindeutet, in den ganzen Menschen. Erkenntnistheorie wird zur Mystik, indem das Erkennen aus der Sphäre des Kopfes in die Sphäre des Herzens rückt. Ergreift das Erkennen den ganzen Menschen, dann tritt der Erkennende ein in die eigentlichen Mysterien. So handelt auch das erste Kapitel des Buches "Das Christentum" von Mysterien und Mysterienweisheit. Selbsterkenntnis wird hier geschildert als die reale Geburt des höheren Ich im menschen, als eine Einweihung. Und Weiterkenntnis führt zu einer wesenhaften Geistbegegnung mit dem kosmischen Ich, dem Christus.

Wie sich Rudolf Steiner in seinem Buche "Die Mystik" mit einem ganz bestimmten geschichtlichen Phänomen auseinandersetzt, so auch in dem Buche "Das Christentum". Hier ist es die griechische Philosophie, die ägyptische Mysterienweisheit und das Christentum. Da liegt nun die bedeutsame Tatsache vor, dass Rudolf Steiner, indem er auf dem Erkenntnisweg vorwärtsschreitet, von einer naturwissenschaftlich basierten Erkenntnistheorie über eine echte Mystik zu den Mysterien, gleichzeitig tatsächlich in der Geschichte rückwärts schreitet durch das Mittelalter zum Altertum. Es ist das ein Phänomen, das bei einer echten geistigen Vertiefung in irgendeiner Art notwendig auftreten muss. Man denke nur daran, wie Goethe seinen "Faust", um ihn den Weisheitsweg zu führen, in der Geschichte rückwärts nach Griechenland bringt und ihn in solcher Konkretetheit mit dem Griechentum verbindet, dass er Faust sich mit Helena vermählen lässt. Das Rückwärtsschreiten in der Geschichte darf in diesem Sinne nicht als ein nur äusseres Geschichtsstudium verstanden werden, sondern muss als eine Wesensverbindung mit dem Geiste der Geschichte, mit dem realen Geschichtsimpulsen, angesehen werden. Und es ist diese Geschichtserkenntnis nicht Selbstzweck, sie ist in Wirklichkeit Selbsterkenntnis, die sich durch die Geschichte hindurch ausweitete. Aber eine solche Selbsterkenntnis ist eben nur möglich, wenn Erkenntnis eine ganz-menschliche Angelegenheit wird.

Der Schritt von echter Mystik zu den Mysterien führt über "die Schwelle der geistigen Welt". An der "geschichtlichen Schwelle", die Altertum und Mittelalter voneinander trennt, hat sich das Mysterium von Golgatha abgespielt. Das Mysterium von Golgatha war ein kosmisch-menschliches Ereignis, das sich in die Geschichte der Menschheit und der Erde wirksam hineingestellt hat. Ein kosmisches Ich, ein All-Ich, verband sich mit einem

Deze kategorische imperatief ligt aan elk zedelijk handelen ten grondslag, voorzover de mens in alle redelijkheid zijn daden in overeenstemming daarmee plichtsgetrouw stelt. De algemene mensennatuur eist op grond van de rede gehoorzaamheid aan deze zedewet; geen redelijk wezen zal zich aan deze gehoorzaamheidsplicht onttrekken.

Hoe is het mogelijk, dat de mens deze plicht op zich neemt en de zedewet aanvaardt? De reden hiervoor is, dat deze wet aan de rede is ontsprongen en dat het dezelfde rede is op grond waarvan de mens in volle autonomie zijn wil bepaalt. En voorzover hij dit vermag, komt hij tot het bewustzijn van zijn vrijheid. Wie ethisch handelt, voor hem is de idee van de vrijheid noodzakelijk.

Kreyenbühls kritiek op Kants idee van zedelijkheid en vrijheid betreft in hoofdzaak de onverenigbaarheid van Kants kenniskritiek met zijn vrijheidsidee. Voor een overtuigend fundament van moraliteit en vrijheid is volgens Kreyenbühl een kenvermogen, dat onmachtig is om 'ideeën' werkelijk te kennen, onvoldoende. Dit onvermogen leidt tot een theoretisch scepticisme, dat voor de vrijheidsidee fnuikend is. Kant poogt t.a.v. de vrijheid dit scepticisme weliswaar te overwinnen, maar die poging doet de genoemde onverenigbaarheid des te schrijnender gewaarworden.

In Kants ethiek komen twee elementen voor die aan elkaar gerelateerd zijn: de zedewet (de zuivere wet voor het morele handelen) en de vrijheid; de eerste is reëel niet mogelijk zonder de realiteit van de laatste en tot de laatste wordt door Kant geconcludeerd op grond van levenservaringen: we ervaren ons handelen soms als niet alleen door niet-morele drijfveren bepaald, we handelen soms overeenkomstig de zedewet. Daarmee heeft de vrijheidsidee echter nog geen positieve, eigen inhoud gekregen. Maar zonder deze inhoud heeft Kants ethiek geen grondslag. De vrijheidsidee moet haar inhoud niet aan een conclusie (op grond van een negatieve ervaring) ontleenen, maar deze inhoud moet door een oorspronkelijke en onmiddellijke reflexie van de geest op zichzelf gewonnen worden. Kreyenbühl spreekt in dit verband van een praktisch apriori op grond waarvan alleen moraliteit en vrijheid een grondslag en een inhoud te geven is. Er is een reëel praktisch vrijheidsbewustzijn dat gedurende het leven steeds duidelijker te maken is.

hebben. Het komt er dus op aan wát de wil in beweging brengt. Alleen daar is sprake van moraliteit waar de wilsmotieven volbewuste redelijke inhouden zijn; deze redelijkheid ervan maakt mogelijk dat ze ook algemeen zijn. Derhalve zijn de waarlijk ethische motieven tevens algemene principes van het handelen. Deze algemene principes kunnen in de vorm van oordelen worden opgesteld, maar hier betreft het dan geen zijnsoordelen, maar oordelen van het "sollen"; vandaar dat Kant ze ook imperatieven of gebiedende oordelen noemt.

De handelingsprincipes kunnen nu technisch van aard zijn, samenhangend met bijv. een beroepsuitoefening, en hier gaat het dan niet direkt om ethische principes; ze kunnen ook eudaimonistisch van aard zijn (eudaimonie is zoveel als geluk), waarbij op een of andere wijze het eigen welzijn voorop staat. Volgens Kants opvatting zijn ook deze principes niet ethisch. Het streven naar geluk, in welke vorm dan ook, is niet moreel; het berust in feite op puur empirische gegevens van wat iemand als welzijn ervaart en het dreigt met soortgelijke strevingen van medemens en al snel in konflikt te komen. De eudaimonistische principes zijn subjektieve regels die voorschrijven onder welke voorwaarden iemand zijn welzijn zal kunnen verhogen. Kant noemt ze dan ook hypothetisch wegens deze voorwaardelijkheid (als men dit of dat wil, dan moet men zus of zo). Het handelen berust hierbij geheel en al op de "Neigung"; de wens deze of gene toestand te bereiken is de basis van je handelen.

Volgens Kant worden de handelingsprincipes pas werkelijk ethisch, wanneer ze niet subjektieve regels op basis van "Neigung", maar algemeengeldende, objektieve, kategorische wetten zijn; hier ontbreekt elke neiging om plaats te maken voor de onverbiddelijke plicht als de ware ethische grondhouding.

Hoe ziet de kategorische wet van het zedelijk handelen eruit? Welnu, inhoudelijk is hij onbepaald gelaten, omdat elke invulling (gij zult zus of zo) te zeer aan de empirie gekoppeld is en daardoor de algemeenheid gevaar loopt. Het wet-karakter wordt enkel door de vorm gegeven. Deze vorm, deze puur formele formulering van het ethisch handelingsprincipe, wordt door de zuivere rede opgesteld, want alleen deze, als datgene wat alle mensen gemeenschappelijk is, kan de algemeenheid garanderen. De zedewet laat zich dan bijv. zo onder woorden brengen:

Handel zo, dat ge altijd kunt willen, dat het principe, volgens hetwelk ge in dit geval handelt, tot wet voor de gehele mensheid wordt.

Menschen und mit der Erde.

Das Mysterium von Golgatha ist der Einweihungsvorgang für die ganze Menschheit. Wie für den einzelnen Menschen durch eine bestimmte geistige Entwicklung, die wir unter dem Gesichtspunkte der "Selbsterkenntnis" studierten, die Einweihung, die Erweckung des "höheren Ich" geschehen kann, so auferstand auf Golgatha im Christus das höhere Ich der Menschheit, ja der Erde. Und wie die in der mystisch vertieften Selbsterkenntnis sich vollziehende Erweckung des höheren Ich als Wandlung des niederen Ich verstanden werden muss, so erlöste Christus die Menschheit von der Erbsünde. Das ist die "Gnade". Christus "wandelte" den Tod zum Leben. Christus wurde der Retter des Ich-Bewusstseins, der "grosse Beleber des Ich-Bin" und damit der Quell für Freiheit und Liebe. Das strahlt als Wirkung aus vom Mysterium von Golgatha, und der Mensch kann sich mit diesen Wirkungen in Freiheit verbinden.

Das Mysterium von Golgatha erlebt der Erkennende in geistiger Wirklichkeit, wenn er in rechter Art den Schritt von der Mystik in die Mysterien vollzieht, bzw. auf seinem geistigen Wege die "geschichtliche Schwelle" überschreitet. Für einen solchen Eingeweihten wandelt sich Selbsterkenntnis zur Christuserkenntnis. Sein höheres Ich wird der Christus, im Sinne des paulinischen Wortes: "Nicht ich, sondern der Christus in mir." Was wir eingangs als paulinische Erkenntnistheorie bezeichneten, ist hier in gesteigertem Masse Wirklichkeit geworden: die Durchchristung des Menschen auf dem Wege schöpferischer Selbst- und Welterkenntnis. So vollzieht sich die Einweihung in das Mysterium von Golgatha. Der christliche Eingeweihte findet den Christus geistig wesenhaft. Er erlebt im Christus sein höheres Ich und das kosmische Ich und die überindividuelle Wirklichkeit der Freiheit.

Rudolf Steiner gab der modernen Menschheit eine wahre Philosophie der Freiheit, eine christliche Philosophie. Wege zu einer Durchchristung des Denkens sind damit erschlossen. Man beginnt sie zu beschreiten, wenn man sich darum bemüht, erkennend das Wesen der Freiheit zu erfassen. Es ist wie ein Sich-Herantasten im Erkennen an die Wirklichkeit des Christus. Rudolf Steiner zeigte weiter den Erkenntnisweg zu den christlichen Mysterien und lebte ihn selbst dar. Wer ihn beschreitet, wird in langsam sich vertiefender Selbsterkenntnis erwachen für sein höheres Ich, für den Christus in ihm und zu einer Welterkenntnis, die ihn den Christus als ein kosmisches Wesen, wirkend im Erden-Kosmos,

finden lässt. Rudolf Steiner schenkte der Gegenwart eine Christosophie in seiner Anthroposophie. Er schöpfte diese Erkenntnis nicht aus der geschichtlichen Überlieferung, sondern aus der eigenen geistigen Erfahrung, die ihm auf seinem Erkenntniswege wurde.

"Ich musste mich...selber in das Christentum versenken, und zwar in der Welt, in der das Geistige darüber spricht.... Auf das geistige Gestanden-Haben vor dem Mysterium von Golgatha in innerster, ernstester Erkenntnisfeier kam es bei meiner Seelenentwicklung an." 8)

Bisher wurde das Problem: "von der Philosophie der Freiheit zur Christosophie", von einer ganz bestimmten Seite her erörtert. Es war führend der Erkenntnisgesichtspunkt als solcher, im besonderen der Gedanke der Selbsterkenntnis. Anthroposophisch vertiefte Selbsterkenntnis führt zur Christosophie. Der Mensch ist aber nicht nur ein erkennendes Wesen. Er lebt sich auch dar in Handlungen. In den Handlungen des Menschen offenbart sich unmittelbar die Willensseite des menschlichen Wesens. Man kann von zwei Polen der menschlichen Seele sprechen: dem Denkpole und dem Willenspol, bezw. von dem Pole der Erkenntnis und dem Pole des Handelns. Es soll im folgenden der Weg, der von Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit zur Christosophie führt, auch von der Willensseite her studiert werden.

Wie der erkennende Mensch in einer ganz bestimmten Problematik lebt, die durch die Begriffe "richtig" und "falsch" bezeichnet wird, so sieht sich der handelnde Mensch in die Problematik von "Gut" und "Böse" hineingestellt. Wenn wir auf die Geschichte der Menschheit blicken, dann finden wir im wesentlichen drei Faktoren, die bisher den Handelnden in der Richtung des Moralischen bestimmten: Blutsiebe, das Gesetz und das Gewissen. Das diesen drei Faktoren Gemeinsame ist, dass sie auf den Handelnden zwingend wirken, dass der moralisch Handelnde sich einer Notwendigkeit unterordnet. Ein Handeln aus Freiheit ist noch nicht gegeben, so lange nur diese Faktoren moralisch bestimmend sind. Freiheit ist nur möglich, wenn ein neuer Faktor hinzukommt: das Erkennen. Es ist eine Eigentümlichkeit des aus einem dieser drei Faktoren bestimmten moralischen Handelns, dass nicht das Erkennen das entscheidende Wort spricht.

Bereits bei Sokrates tritt das Ideal auf, Moralität und Intellektualität miteinander zu verbinden, indem er davon spricht, dass die Tugend lehrbar sei. Das blieb allerdings zunächst ein Ideal; denn der Mensch ist noch weit davon entfernt, dass die

Kreyenbühls kritiek op Immanuel Kant

In de Metafysica van Aristoteles lezen we: "elke geestelijke-redelijke activiteit is of praktisch, of poëtisch of theoretisch"(1025 b 25). In hoeverre deze driedeling overeenkomt met de drie "Kritiken" van Kant, dat wil ik nu niet beoordelen; wanneer we echter over de theoretische en de praktische rede(Vernunft) spreken, dan heeft dat wel zijn wortels in bovenstaand citaat. Dat onderscheid betreft het gezichtspunt van waaruit men de rede beschouwt: de theoretische rede is bij Kant die redelijke activiteit die de objectieve wereld, de natuur, kennend tracht te doorgronden; in de 'kritiek' van dit kenvermogen wordt dan door Kant onderzocht hoe en in hoeverre de rede tot kennis kan komen. Kant geeft aan, welke functie ruimte en tijd in het kenproces vervullen en door middel van welke categorieën het verstand kennis-oordelen over de wereld der verschijnselen velt; het betreft hier zijnsoordelen: zo is het. Het verstand is daarbij het vermogen dat de (lege) begrippen opstelt om met behulp daarvan de gegeven menigvuldigheid van gewaarwordingen tot object-eenheden te kunnen samensmeden; de rede is het vermogen ideeën te ontwerpen; deze overstijgen echter de verschijningswereld en functioneren derhalve alleen als gepostuleerde, richtingwijzende regulatoren, niet als konstituerende kenvormen.

Ten aanzien van de praktische rede is de kritische blik niet op het objectieve gebied der verschijnselen gericht, maar op het subjectieve gebied der handelingen. Is de theoretische rede het voorwerp van een kennistheoretisch te noemen onderzoek, de rede voorzover die het doen en laten van mensen bepaalt, is het voorwerp van een ethisch onderzoek.

In de ethiek wordt vaak gezocht naar datgene wat goed is, wat het goede is, wat het goede handelen is. Kant gaat niet mee met die ethici die het goede bepaald laten worden door het object waarop het handelen zich richt: wie bijv. naar verlichting streeft handelt niet daarom goed omdat de verlichting iets goeds zou zijn. Kant plaatst het goede niet buiten het handelen, maar daarin. Bij het handelen is het echter ook niet de daad zelf die het goede uitmaakt. Wanneer iemand een medemens een 'wel-daad' bewijst, dan kan dat immers een weinig morele beweegredes

ten Zeiten den Menschen auf Grund ihres traumhaften Hellsehens eigentümlich war. Im traumhaften Hellsehen erblickte der Mensch, wenn er eine schlimme Tat begangen hatte, die geistigen Gegenbilder seiner Tat. Der Weltgeist, die moralische Weltordnung, zeigte ihm, wodurch er die Weltordnung gestört hatte. Es war eine heilsame Wirkung, gleichsam eine Gegenwirkung der Götter, die den Menschen dazu erblicken wollten, die schädliche Folge seiner Tat zu beseitigen (die Erinnyen der Griechen, die Furien der Römer).

Eine erste Metamorphose dieser moralisch orientierten Schaukraft geschah, als die alte Hellsichtigkeit sich allmählich verlor und das Denkbewusstsein der neueren Kultur erwachte. Der früher in dem hellseherischen Schauen sich offenbarende Weltgeist sprach jetzt im menschlichen Innern als die Stimme des Gewissens.

Eine zweite Metamorphose und eine Umbildung der Kraft des Gewissens ist jene erwachte Fähigkeit der "Vorschau", die in Verbindung mit dem neuen Christus-Ereignis und damit auch im inneren Einklang mit dem wahren Freiheitserleben sich herausbilden wird. Das Gewissen erscheint wie eine Vorbereitung dieser besonderen Fähigkeit und zugleich auch der Freiheit.

- 1) "Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit"
- 2) "Das Johannesevangelium", Kassel
- 3) "Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich'Bewusstseins'
- 4) "Das Karma des Materialismus"
- 5) "Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie"
- 6) "Philosophie und Anthroposophie"
- 7) "Geheimwissenschaft im Umriss"
- 8) "Mein Lebensgang"
- 9) "Von Jesus zu Christus"
- 10) "Philosophie der Freiheit"
- 11) "Christus zur Zeit des Mysteriums von Golgotha und Christus im 20. Jahrhundert"
- 12) "Der Christus-Impuls im Zeitenwesen und sein Walten im Menschen"
- 13) "Die Schwelle der geistigen Welt"

Idee des Guten, die er denkt, auch tatsächlich einen entsprechenden moralischen Impuls auslöste, sodass dieses erkannte Gute unbedingt ausgeführt würde. Aber es ist eine allerwichtigste Forderung für die moralische Entwicklung der Menschheit in die Zukunft hinein, dass Intellektualität und Moralität sich allmählich miteinander verbinden. Denn durch diese Verbindung allein kann sich die Freiheit verwirklichen, die als höchstes menschliches Ideal auf dem Gebiete des Sittlichen immer mehr hervortritt. Der Zusammenhang des Freiheits-Ideals mit dem Christus-Impuls wurde oben eingehend erörtert.

Rudolf Steiner hat in seiner Philosophie der Freiheit gezeigt, dass Freiheit nur dem Erkennenden möglich ist. Man kann als Motto für dieses Buch das Wort aus dem Johannes-Evangelium wählen: "Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Aber wiederum kann eine Freiheitsphilosophie nur auf einer solchen Erkenntnistheorie fußen, die Wirklichkeitsphilosophie ist, die den Weg zum Erfassen der Wirklichkeit zeigt. Sonst würde das aus Erkenntnis der Lebenssituation entspringende Handeln nicht in der Weltwirklichkeit, nicht im Absoluten, drinnen stehen, sondern in einer illusionistischen Welt, gleichsam in der Lüge, und könnte vom Absoluten, das moralisch gesehen das Gute ist, nicht bejaht werden.

Die Erkenntnistheorie Rudolf Steiners zeigt das Erkennen als einen schöpferischen Akt. Denken ist meine geistige Tat. Wenn ich dieses ichhaft-schöpferische Denken auf eine konkrete Lebenssituation richte und mich denkend für eine bestimmte Tat entscheide, dann ist diese Tat meine eigene Leistung, ich handle aus Freiheit. Nicht darf mich der Zwang der Natur, nicht ein äusseres Gebot bestimmen, sondern ich ergreife in schöpferischer Gestaltung durch moralische Intuition den

Ideengehalt der Situation bzw. der Handlung. Dann ist die Tat eine freie. Die durch moralische Intuition in mir lebende Idee ist verbunden mit der Liebe zum Objekt, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Da das Denken nicht nur eine subjektive Tätigkeit ist, sondern jenseits steht von Subjekt und Objekt, so gibt auch die moralische Intuition die Möglichkeit, dass die aus ihr entspringende freie Tat durchaus nicht nur eine subjektive, das wäre in diesem Falle eine egoistische, ist, sondern sich berechtigt in das Absolute eingliedert. Dann ist sie eine gute Tat.

"Ich erkenne kein äusseres Prinzip meines Handelns an, weil ich in mir selbst den Grund des Handelns, die Liebe zur Handlung gefunden habe. Ich prüfe nicht verstandesmässig, ob meine Handlung gut oder böse ist; ich vollziehe sie, weil ich sie liebe. Sie wird 'gut', wenn meine in Liebe getauchte Intuition in der rechten Art in dem intuitiv zu erlebenden Weltzusammenhang drinnen steht; 'böse', wenn das nicht der Fall ist." 10)

Die Frage, ob eine Tat gut oder böse ist, wandelt sich hier zu der Erkenntnisfrage nach dem richtigen oder falschen Eingliedertsein der Intuition in dem Weltzusammenhang. Das moralische Problem verschmilzt mit dem Erkenntnisproblem. Die beiden Pole, von denen oben die Rede war, der Denkpole und der Willenspole, werden mehr eins. Der Wille strahlt hinein in das Denken, befeuert es, das Denken befreit den Willen von seiner zunächst gegebenen Organgebundenheit. Das Einswerden der beiden Pole kann nur in der Masse geschehen, in welchem der Mensch die Freiheit realisiert, sich zum Freiheitswesen umschafft. Es handelt sich wirklich um ein reales Umschaffen des gewöhnlichen Triebmenschen, sodass nicht mehr der Zwang der Triebe für das Handeln entscheidet, sondern jene geistige Liebe, die Liebe zur Tat, und nicht mehr blinde Unterwerfung unter ein von aussen gegebenes Gebot notwendig ist, sondern die durch moralische Intuition selbstgewonnene Erkenntnis den Weg zeigt. Die moralische Intuition verinnerlicht, holt in die geistige Individualität herein, den Geistgehalt des Gesetzes. Die mit der moralischen Intuition verbundene Liebe erwächst aus dem umgewandelten Trieb- und Gefühlswesen des Menschen. So ist das Freiheitswesen das höhere Ich, der durchchristete Mensch.

Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit ist das Lehrbuch der neuen Moral, der Moral der Zukunft. Diese Moral hat als höchstes Ideal die Verwirklichung der Freiheit. Es ist Rudolf Steiners geistige Tat, aus modernem, geistig vertieften naturwissenschaftlichen Denken das Ideal der Freiheit in aller Konkretheit aufgezeigt zu haben. Dieses Ideal kann sich jeder erkenntnismässig zur unmittelbaren geistigen Anschauung bringen. Die Moral der Zukunft wird davon abhängen, wie weit ein solches Ideal den Willen dessen befeuern wird, der es erlebt. Damit berühren wir das Problem der Verbindung von Intellektualität und Moralität noch von einer anderen Seite. Es vermag das erkennende Ergreifen von sittlichen Idealen, unter denen das Freiheitsideal den ersten Platz einnehmen wird, und das denkende Verarbeiten von spirituellen Einsichten, wie sie Rudolf Stei-

Ereignis. Dieses Geschehen wirkt so herein in die physische Welt, dass der Mensch das Gefühl entwickeln wird: für all mein Handeln bin ich dem Christus Rechenschaft schuldig.

"Und dieses Gefühl, das in einer ganz natürlichen Art im Verlaufe der Menschheitsentwicklung nunmehr auftritt, wird sich umgestalten, sodass es die Seele mit einem Lichte durchtränkt, das von dem Menschen selber ausgeht nach und nach, und das beleuchtet wird die Christusgestalt innerhalb der ätherischen Welt. Und je mehr dieses Gefühl... sich ausbilden wird, desto mehr wird die Äthergestalt des Christus in den nächsten Jahrhunderten sichtbar werden." 9)

Dieses Gefühl wird bei den Menschen, die zum Christus ein Verhältnis suchen, in der Weise inspirierend wirken, dass diese Menschen fähig werden zur moralischen Intuition und zur Betätigung der moralischen Phantasie, um sich als zur Freiheit erwachende Wesen in den sozialen und den Welt-Zusammenhang in der rechten Art hineinzustellen.

Das Christus-Ereignis im 20. Jahrhundert wird wohl mehr von der Willensseite, von der moralischen und der sozialen Seite her begriffen werden müssen als von der Erkenntnisseite. Denn dieses Ereignis ist -für sich genommen- die Übertragung des karmischen Richteramtes an den Christus, was von Menschen in erster Linie als moralische und soziale Wirkund erlebt wird. Alles andere, was oben als besondere Momente dieses Ereignisses aufgeführt wurde, ist von dem moralischen Erleben ausstrahlende Wirkung: das Eins-Werden von Intellektualität und Moralität, das Schauen des ätherischen Christus, die Aufhellung der Erinnerung und ihre Ausweitung über die früheren Erdenleben hin. Und auch jene besondere Eigentümlichkeit des neuen Schauens, dass es sich als eine "natürliche" Fähigkeit allmählich entwickeln wird, dürfte durch diesen Gesichtspunkt verständlich werden, indem das Schauen in engster Beziehung zum Freiheitserleben gesehen wurde, das sich ja gerade aus rein menschlichen, "natürlichen" Kräften immer mehr zum Dasein ringt.

Die von der moralischen Seite her bestimmte Imaginationsfähigkeit wird in sich auch jene Fähigkeit bergen, eine Vorschau zu haben auf das, was als karmische Folge einer begangenen Tat in der Zukunft einmal geschehen muss. Diese Vorschau kann als Ahnung oder auch als deutliches Bild in dem sie Erlebenden vorhanden sein. 9)

Diese besondere Fähigkeit hat Rudolf Steiner auch als eine Metamorphose einer Seelenkraft dargestellt, die in al-

lische Intuition verbindet, von der oben die Rede war. Moralische Intuition und moralische Phantasie sind die entscheidenden Voraussetzungen für eine freie Tat. Beide müssen zusammenwirken. Die moralische Intuition allein würde nicht genügen, um in die Konkretetheit des Schicksalswebens hineinzuführen, um das schöpferische Zwiegespräch mit dem eigenen Schicksal zu ermöglichen. Moralische Phantasie allein wiederum könnte sich nicht "entscheiden" in der Fülle von Möglichkeiten, die durch sie "phantasiemässig" für den zur Handlung Schreitenden aufleben. Wenn man sich an das erinnert, was im vorigen Aufsätze über Phantasie und Denken gesagt wurde: dass eine Wesensvereinigung von Phantasie und Denken die wahre Imagination ermöglicht, dann wird man verstehen, dass das imaginative Bewusstsein auf dem Gebiete des Handelns, des moralischen Lebens, sich keimhaft realisiert, wenn moralische Intuition und moralische Phantasie erwachen und sich betätigen.

Damit ist noch konkreter gezeigt, wie Intellektualität und Moralität sich vereinigen. In "imaginativen Moralimpulsen" ist das der Fall. Imaginative Moralimpulse sind aber nur möglich, wenn in dem charakterisierten Sinne auch die Kräfte der Phantasie aufgerufen werden, die moralische Phantasie. Imaginative Moralimpulse sind in Bezug auf geistige Konkretetheit gesättigter als denkerische Intuitionen und in Bezug auf Bewusstheit geistwacher, als die Erfahrungen der Phantasie. In der Masse, wie sie sich zur Blüte entfalten aus einem bloss keimhaften Zustande heraus, führen sie zur Schau der geistigen Welt, als jener Welt, aus der die Schicksals- und Moralimpulse erfließen. Sie führen zur Schau des ätherischen Christus als dem Herrn des Schicksals.

So konnte vom Willenspol her der Zugang zum Verständnis dessen gesucht werden, was Rudolf Steiner die Schau des ätherischen Christus nennt. Vom moralischen Pole her dirigierte Imaginationen sind es, die diese Schau ermöglichen. Das sind solche Imaginationen, die aus der Verschmelzung von moralischer Intuition und moralischer Phantasie erwachsen können, in welchem Prozess sich zugleich das Eins-Werden von Intellektualität und Moralität, von Denk- und Willenspol, vollzieht.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Kraft, diese Vereinigung herbeizuführen, ausstrahlt von dem Christus-Ereignis des 20. Jahrhunderts. Wir können uns diese Kraftwirkung etwa in folgender Weise vorstellen. Christus wird von unserer Zeit ab immer mehr der "karmische Richter". Das ist das übersinnliche

ner in seiner Anthroposophie in einer grossen Fülle gegeben hat, die wiederum alle gipfeln in der Christuserkenntnis, moralisch zu wirken. Dass diese Wirkung und damit auch die Verschmelzung von Intellektualität und Moralität in der nächsten Zukunft schon, im Zusammenhang mit ganz bestimmten geistigen Ereignissen, eine immer intensivere werden kann, davon hat Rudolf Steiner verschiedentlich gesprochen. Diese mehr auf die Zukunft weisende Einsicht gehört zu dem Bedeutsamsten, was Rudolf Steiner in seiner Anthroposophie als Christosophie der modernen Menschheit übermittelt hat. Das geistige Ereignis, von dem jene Wirkungen ausstrahlen, die es dem Menschen ermöglichen werden, den Erkenntnis- und den moralischen Pol immer mehr zu vereinigen, ist die von Rudolf Steiner verkündete Wiederkunft Christi im ätherischen Leibe, die im 20. Jahrhundert geschehen wird.

Rudolf Steiner hat das Christus-Ereignis des 20. Jahrhunderts, das sich nicht auf dem physischen Plane, sondern in der ätherischen Welt vollzieht, an den verschiedenen Stellen seines Werkes von verschiedenen Seiten her dargestellt. Die wichtigsten Einsichten, die sich so über dieses Ereignis ergeben, dürften die folgenden sein:

1. Die Auferstehung des Christus-Bewusstseins in den Seelen der Menschen. Es kann das Christusbewusstsein mit dem irdischen Bewusstsein der Menschheit vom 20. Jahrhundert an vereinigt werden. Anfangs nur wenige, dann eine immer wachsende Anzahl von Menschen wird im 20. Jahrhundert fähig sein, die Erscheinung des ätherischen Christus wahrzunehmen, d.h. Christus in der Gestalt eines Engels. 1)
2. Die Seelenfähigkeit, den ätherischen Christus zu schauen, wird sich als eine natürliche Fähigkeit der Menschenseele entwickeln, unabhängig von einer besonderen esoterischen Schulung. 1)
3. Das Christus-Ereignis in der ätherischen Welt wird den Impuls geben zu einer weiteren Durchchristung des Menschen, sodass das Wort des Paulus: "Nicht ich, sondern der Christus in mir", immer mehr Wirklichkeit werden kann, indem Christus in die Kraft der Erinnerung einziehen wird. Die Durchchristung der Erinnerung bedeutet eine geistige Aufhellung und Erweiterung der Kraft der Erinnerung. Sie wird sich ausdehnen auf die vorher-

gehenden Verkörperungen. Geschichte wird als eine lebendige Erinnerung unmittelbar geistig überschaut werden und als Mittelpunkt der Geschichte wird der Christus-Impuls begriffen werden. (2)

4. In den Vorträgen "Von Jesus zu Christus" stellt Rudolf Steiner das bevorstehende Christus-Ereignis mit folgenden Worten dar: 9)

"Dieses Ereignis ist kein anderes, als dass ein gewisses Amt im Weltenall für die menschheitliche Entwicklung in dem 20. Jahrhundert übergeht -in einer erhöhteren Weise übergeht, als das bis jetzt der Fall war- an den Christus. Und zwar lehrt uns die okkulte, die hellseherische Forschung, dass in unserem Zeitalter das Wichtige eintritt, dass der Christus der Herr des Karma für die Menschheitsentwicklung wird. Dies ist der Beginn für dasjenige, was wir auch in den Evangelien finden mit den Worten angedeutet: Er werde wiederkommen "zu scheiden" oder die Krisis herbeiführen für die Lebendigen und die Toten! Nur ist im Sinne der okkulten Forschung dieses Ereignis nicht so zu verstehen, als ob es ein einmaliges Ereignis wäre, das auf dem physischen Plan sich abspielt; sondern es hängt mit der ganzen zukünftigen Entwicklung der Menschheit zusammen. Und während das Christentum und die christliche Entwicklung bisher eine Art von Vorbereitung bedeutet, tritt jetzt das Bedeutsame ein, dass der Christus der Herr des Karma wird, dass ihm obliegen wird in der Zukunft zu bestimmen, welches unser karmisches Konto ist, wie unser Soll und Haben im Leben sich zueinander verhalten!"

Diese zuletzt skizzierte Einsicht über das Christus-Ereignis des 20. Jahrhunderts führt uns wieder zu unserem Problem zurück, vom Verständnis des Willens-, des moralischen Poles aus den Zugang zur Christosophie Rudolf Steiners zu suchen. Denn diese Tatsache, dass der Christus in der Zukunft immer mehr im Schicksale des Menschen wirken wird, muss von der Willensseite her verstanden werden. Das Erleben des Schicksales gehört dem Willenspol zu, wenn es zunächst auch scheinen mag, als wirke im Schicksal ein uns fremder Wille. Im Schicksal erleiden wir einen Willen. Ein wichtiges Problem wird nun, in welcher Weise es möglich ist, auch zu dieser im Schicksalswillen wirkenden Moralität ein erkennendes Verhältnis herzustellen, in dem Sinne, dass auch hier Moralität und Intellektualität zusammenstreben. Das erkennende Erfassen der Geistigkeit des eigenen Schicksales ist dann notwendig gleichbedeutend mit einem Erwachen für die

Wirklichkeit des Christus als dem Herrn des Schicksals.

In seiner Philosophie der Freiheit schafft Rudolf Steiner einen neuen Begriff, den Begriff der "moralischen Phantasie". Die moralische Phantasie ist eine Phantasie, die sich auf dem Gebiete des menschlichen Handelns betätigt. Sie ist nicht eine speziell malerische oder dichterische oder musikalische Phantasie, sondern eine sich rein menschlich auswirkende. Auch sie hat es mit einem bestimmten Objekte, bzw. Material, zu tun, das sie "bearbeitet", ähnlich wie die künstlerische Phantasie. Der Maler, der eine bestimmte Landschaft malt, lebt sich durch seine künstlerische Phantasie in die Geistigkeit der physisch gegebenen Landschaft ein und bringt aus dem für ihn geeigneten Material (Farbe usw.) heraus die erfasste Geistigkeit in dem Kunstwerk zur Darstellung. Durch die moralische Phantasie tastet sich der Handelnde in einer ähnlichen Art an den geistigen Gehalt der in aller Tatsächlichkeit gegebenen Lebenssituation heran und gestaltet die erlebte Geistigkeit in seiner Handlung. Material ist hier das "Leben" dieses Menschen. Er selbst gehört mit dazu und vielleicht auch andere Menschen, soweit sie Faktoren der gegebenen Lebenssituation sind. Die durch moralische Phantasie erfahrene Geistigkeit ist in Wahrheit das Schicksal, das in dem Herbeiführen der Lebenssituationen sich auswirkt. Die übersinnlich erfahrbare Einheit meines Schicksales ist das, was Rudolf Steiner das "andere Selbst" nennt.¹³⁾ Das Schicksal gehört zu mir. Ich bin es in einem höheren Sinne selbst. Mein anderes Selbst als Träger meines Schicksales, geht durch die wiederholten Erdenleben. Im Schicksal waltet die objektive Gerechtigkeit, Ausgleich schaffend für die Taten in meinen früheren Erdenleben.

Durch moralische Phantasie trete ich zu meinem Schicksal in ein bis zu einem bestimmten Grade bewusstes Verhältnis. Phantasie als solche ermöglicht noch nicht ein volles Bewusstsein. Echte Phantasie arbeitet sich mehr oder weniger unbewusst an eine Geistigkeit heran. Aber Phantasie tritt überhaupt in Kontakt mit der Geistigkeit des Objektes und zwar durch schöpferische Gestaltung. So wird die aus moralischer Phantasie erfließende Handlung zu einer schöpferischen Auseinandersetzung mit dem Schicksal, zu einer freien Tat. Die freie Tat als solche ist allerdings erst möglich, wenn sich mit der moralischen Phantasie die mora-