

Hellsehen

Entwicklungsgeschichte und Systematik
eines problematischen Theorems bei Rudolf Steiner
Versuch einer ersten Annäherung

Hartmut Traub

► ENGLISH TRANSLATION

Zusammenfassung

Das Hellsehen gehört zu den zentralen Kategorien der Esoterik. Auch Rudolf Steiners philosophisch-anthroposophische Weltanschauung und Erkenntnistheorie bedienen sich dieses Modells ‚höherer Erkenntnis‘. Allerdings lässt sich seine Konzeption des Hellsehens nur bedingt, wenn überhaupt, im Rekurs auf das verstehen, was er das ‚alte‘ oder ‚natürliche Hellsehen‘ nennt. Seine Konzeption des ‚neuen Hellsehens‘ unterscheidet sich fundamental von dem, was in klassischen Texten und Berichten über Phänomene des Hellsehens überliefert ist. Der Beitrag entwickelt Steiners spezifisches Modell des Hellsehens in drei Hinsichten. Erstens werden die konstitutiven Elemente von Steiners Konzeption des modernen, das heißt durchdachten Hellsehens vom philosophischen Theorem der ‚moralischen Phantasie‘, über das ‚Kopf-, Herz- und Bauch-Hellsehen‘ bis zum christologischen Grundmotiv des ‚Mysteriums von Golgatha‘ in ihrer werkgeschichtlichen Entwicklung rekonstruiert. Zweitens wird anhand ausgewählter literarischer Beispiele und Ergebnisse moderner Intelligenzforschung der Versuch unternommen, Steiners multiperspektivische Idee des Hellsehens ideengeschichtlich zu kontextualisieren. Um dadurch, Drittens, konstruktiv die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern Steiners komplexe Ideen zum neuen Hellsehen Anregungen bieten, um über die Chancen und Grenzen eines er-

weiterten – multiperspektivischen – Modells menschlichen Erkennens und Erlebens nachzudenken.

Schlagwörter: Esoterik – Exoterik; modernes vs. altes Hellsehen; werk- und ideengeschichtliche Kontextualisierung; physiologische, emotionale, soziale und kognitive Intelligenz; Multiperspektivität

1. Einleitung und Aufgabenstellung

1.1 *Die provokative Sperrigkeit des Wortes ‚Hellsehen‘*

Allein das Wort ‚Hellsehen‘ zu benutzen, ruft schon in alltäglichen Gesprächskontexten erstauntes Stirnrunzeln hervor. Kann man sich als denkender und aufgeklärter Zeitgenosse mit dem Thema Hellsehen überhaupt sinnvoll beschäftigen? Oder gehört es nicht eher entweder als Quelle der Erheiterung ins angestaubte Kuriositätenkabinett der Kulturgeschichte oder als Anstoß zu tendenziell abweisender Skepsis in die Ecke eines esoterischen Obskurantismus? Wenn schon der sogenannte ‚gesunde Menschenverstand‘ des aufgeklärten Zeitgenossen beim Thema Hellsehen eher abwinkt, wird sich der akademische Diskurs wohl kaum ernsthaft dieses Themas annehmen: historisch, als Phänomen der Kultur-, Sozial- und Geistesgeschichte, als Aspekt der Parapsychologie und als Grenzgebiet der Erkenntnistheorie vielleicht, aber als ernstzunehmender Ansatz für eine kritisch-konstruktive Erweiterung psychologischer, anthropologischer, ethisch-moralischer oder kosmologisch-theologischer Erkenntnis wohl kaum.

Der Beitrag unternimmt den Versuch, die provokative Sperrigkeit des Wortes ‚Hellsehen‘ im Rekurs auf Steiners Idee ‚erweiterter‘ oder ‚höherer Erkenntnis‘, wenn auch nicht zu beseitigen, so doch durch einen multiperspektivischen Blick geschmeidiger zu machen und ihn ein Stück weit zu entmythologisieren.¹ Dadurch sollen ein erster typologischer Zugang sowie

¹ Der der existenzialen Bibelexegese Rudolf Bultmanns entnommene und auf die Auslegung von Steiners esoterische Ideen des Hellsehens übertragene Terminus der Entmythologisierung meint den Versuch, „die tiefere Bedeutung hinter den mythologischen Vorstellungen [der biblischen Texte] aufzudecken“ (Bultmann 1964, 16). Wobei das Ziel „nicht das Entfernen mythologischer Aussagen, sondern ihre Auslegung“ (ebd.) im Dienst der Ermöglichung einer existenziellen Begegnung ist.

eine ideen- und werkgeschichtliche Orientierung für das differenzierte Bedeutungsumfeld des Hellsehens im Werk Steiners geschaffen werden.²

Die über diesen Versuch hinausgehende Anwendung des typologisch-differenzierenden Blicks auf die sich nach Steiners Auffassung darin erschließende Welt und übersinnliche Ordnung von Wesenheiten, Farb-, Klang-, Temperatur- und Gestaltwahrnehmungen, kosmos-, erd- und menschengeschichtlichen Zusammenhängen sowie deren kritisch-hermeneutische und existenzialontologische Untersuchung kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Diese kritische Analyse und Konkretisierung müsste unter Anwendung der hier erörterten erkenntnistheoretischen Differenzierungen und Orientierungspunkte im Einzelnen durchgeführt werden.³

1.2 Steiners ideengeschichtlicher Zugang zur Esoterik

Im Unterschied zu Blavatsky, Olcott und Judge, den Begründern der Theosophischen Gesellschaft, hat Steiner seinen Zugang zu Phänomenen des Hellsehens nicht auf dem Weg des Spiritismus, sondern über den der Philosophie gefunden – insbesondere über den der Philosophie des Deutschen Idealismus. Dabei lässt sich sein Epochenverständnis der Philosophie des Deutschen Idealismus nicht im engeren Sinne auf Kant, Fichte, Schelling und Hegel beschränken. Sondern diesem geistigen Umfeld sind laut Steiner auch deren Zeitgenossen Herder, Jung-Stilling, Goethe, Schiller, Novalis sowie andere Denker und Dichter zuzurechnen, die epochengeschichtlich der Frühromantik zugeordnet werden, wie Schleiermacher, Tieck und die Schlegels. Überdies umfasst die Philosophie des Deutschen Idealismus im Verständnis Steiners – in kritischer Distanzierung oder differenzierender Apologetik – auch die philosophischen Ideen der Vorläufer des Idealismus, wie Leibniz, Hume, Descartes und Spinoza, sowie die Idealismus-Kritiker, Jacobi und Hamann, ebenso die der Nachfolger, wie I. H. Fichte, Schopen-

2 Damit knüpft der Beitrag an die in der Steiner-Forschung geführte Kontroverse zum Thema Hellsehen an und versucht diese im Sinne einer Systematisierung und Vertiefung konstruktiv weiterzuentwickeln. Vgl. Hanegraaff (2018), Zander (2019) und Ulrich (2000).

3 Hierzu sei auf Ulrich Kaisers Ansätze zu einem kritischen Diskurs im Rahmen einer konstruktiv-dekonstruktiv-hermeneutischen Studie zu *Rudolf Steiner als Erzähler* hingewiesen (Kaiser 2020).

hauer, Feuerbach, Stirner, Nietzsche und Vertreter des Neu-Kantianismus (vgl. SKA 4, 1/2: RP[I]/RP[II]).

Auf den philosophischen Weg in die Esoterik wurde Steiner einerseits durch eigenes denkerisches Interesse, durch die Auseinandersetzung mit dem katholischen Dogmatismus seiner provinziellen Herkunft und während seiner Studienzeit in Wien durch dem Idealismus nahestehende Lehrer, wie Karl Julius Schröer⁴ und Robert Zimmermann,⁵ geführt.

Wie Steiner in *Mein Lebensgang* berichtet (GA 28, 60 f.), hatte er andererseits, neben seiner frühen philosophischen Neigung, auch ein Interesse am Okkulten und Esoterischen.⁶ So fällt in die Wiener Zeit seiner Idealismus-Studien (1879–1890) auch die erste nachweisliche Begegnung mit esoterischen Phänomenen. Womöglich durch die Goethe-Studien motiviert – „Goethe ein Esoteriker in des Wortes bester Bedeutung“ (GA 39, 54)⁷ –, zeigte Steiner zu dieser Zeit ein Interesse an alchemistischen, naturmythologischen, aber auch „esoterisch-religiösen“ Themen, über die er mit dem „Okkultisten“ (GA 38, 186 f.) und „ausgezeichneten Kenner ‚alten Wissens‘“ Friedrich Eckstein über längere Zeit im Gespräch war (GA 39, 28 f. u. 50–54).

Die Nachbarschaft zwischen Philosophie und Esoterik ist – mit Blick auf die Philosophie des Idealismus – jedoch kein Spezifikum Steinerschen Denkens. Denn auch führende Vertreter idealistischer Philosophie, etwa Kant, Schiller, Schelling sowie die beiden Fichtes, betrieben Studien zu

4 Schröer bekennt sich in seinem „Zeitgedicht“ von 1855 ausdrücklich zum ‚weltverjüngenden‘ philosophischen Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels (Beck 1993, 270).

5 Zimmermanns 1882 erschienene *Anthroposophie im Umriß* bezieht sich explizit auf den Idealismus Fichtes, insbesondere auf dessen *Sittenlehre* von 1798 und den darin behandelten Glauben „an die Verwirklichung der Ideen durch Menschenhand“ (Zimmermann 1882, VIII). Der Hinweis auf Zimmermann belegt, gegen Zanders These: „Die Theosophie ist der Mutterboden der Anthroposophie“ (Zander 2019, 221), dass Steiner bereits vor seiner Beschäftigung mit der Theosophie à la Blavatsky u. a. Kontakt zu anthroposophischen Ideen hatte. Vgl. auch Traub (2011), 900–1018.

6 Vgl. hierzu auch Traub (2011), 793–803.

7 Interessant an dieser Zuschreibung Goethes in Steiners Brief an Eckstein vom Ende November 1890 (GA 39, Nr. 269) ist, dass er darin auch auf Heinrich Jung-Stilling, den seinerzeit populären pietistischen Erbauungsschriftsteller, und dessen Roman *Das Heimweh* zu sprechen kommt. Goethes Beziehung zum Pietismus ist hinreichend bekannt (Traub 2020, 73 f. u. 279). Die Erforschung des womöglich prägenden pietistischen Einflusses auf Steiners Weltanschauung steht noch aus. In diesen Kontext wäre auch Steiners Lektüre von Jung-Stillings Roman *Das Heimweh* und das Urteil über dessen *Schlüssel zum Heimweh* einzuordnen, wenn er schreibt: „Solch ein Buch lehrt uns den Weg zu dem [Goethe’schen] ‚Stirb und Werde‘“, womit das pietistische Zentralthema der geistlich-spirituellen Erweckung und Wiedergeburt gemeint sein dürfte.

parapsychologischen Phänomenen des Hell- und Geistersehens oder zum Mesmerismus und haben daraus auch für Steiners Denken grundlegende Thesen im Hinblick auf Seriosität, Nutzen und Nachteil insbesondere für die Identitäts- und Ichbildung des Menschen oder für die Bedeutung mythologischen Denkens (Schelling) abgeleitet. Wie etwa die kritischen Hinweise auf die Gefahr des Verlusts ichbezogener Selbststeuerung des Willens im Zustand des Hellsehens (Fichte) oder den Hinweis auf Scharlatanerie auf diesem Feld (Schiller).⁸

Als ein Mittleres zwischen der Philosophie des Idealismus und dessen Interesse an parapsychologischen Phänomenen wäre überdies auf die Rezeptionsgeschichte der Traditionen der Mystik sowie die in diesen Kontext gehörende pietistisch geprägte Religiosität der Innerlichkeit hinzuweisen, und dies sowohl im Hinblick auf den Idealismus im Allgemeinen⁹ als auch im Hinblick auf Steiner im Besonderen. Bekanntlich ist Steiner dieser ideengeschichtlichen Strömung in den späteren 1890er Jahren in einem vertieften Studium der europäischen Mystik nachgegangen (vgl. SKA 5: MA). Was allerdings nicht bedeutet, dass er sich darin verloren hätte. Denn während seiner Berliner Zeit der späten 1890er Jahre wurde neben den Studien zur Mystik auch weiterhin Nietzsche gelehrt, vorgetragen und publiziert (vgl. GA 31, 453–614).¹⁰

Es ist diese ideengeschichtliche Genealogie, die Steiners esoterisches Denken und seine Theosophie – und damit auch seine Konzeption des Hell-

8 Zum Thema Philosophie und Esoterik (Esoterologie) vgl. Traub (2021). Hier sei insbesondere auf Kant und Swedenborg (Kant 1968), auf Schillers Novelle *Der Geisterseher* (Schiller 1786) und Fichtes Arbeit über den *animalischen Magnetismus* (Fichte 2016, 273–367) hingewiesen, deren kritische These zum Kontrollverlust im Zustand „alten Hellsehens“ auch Steiner vertritt (vgl. u. a.: GA 52, 265–273).

9 Vgl. zum Thema Idealismus und Pietismus bei Kant, Schelling, Schleiermacher und Fichte: Traub (2020).

10 Die von Zander vertretene These, dass die Theosophie à la Blavatsky, Olcott, Annie Besant usw. für Steiner ein Ausweg aus „dem Atheismus seiner Krisenjahre um 1900“ gewesen sei (Zander 2019, 221), ist dahingehend zu relativieren, dass Steiner auch in der Zeit seiner Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft nach 1900 weiterhin Vorträge zu Nietzsche gehalten hat. Überdies wäre zu klären, ob und in welchem Sinne seine Affinität zu Nietzsche, Stirner und John Henry Mackey biographisch und werkgeschichtlich unter der geschlossenen Klammer „atheistische Krisenjahre um 1900“ angemessen erfasst ist. Oder ob es nicht eher zutrifft, dass in diesem Zeitraum parallel esoterisch-mystische, philosophische und naturwissenschaftliche Entwicklungslinien, wenn auch in unterschiedlicher Dominanz, zu berücksichtigen sind.

sehens – signifikant von den gegen Ende des 19. Jahrhunderts etablierten theosophischen Schulen unterscheidet, die sich weitgehend an spiritistischer Praxis, indischer Weisheitslehre oder am Ansatz einer vergleichenden Religionswissenschaft orientieren. Es ist ein Unterschied, der schon vom denkerischen Ansatz her den Keim des Schismas zwischen Theosophie und Anthroposophie in sich trug.¹¹

2. Werkgeschichtliche Entwicklungsstufen hellseherischer Erkenntnis

2.1 *Ideengeschichtliches Umfeld des ‚alten‘ und ‚neuen‘ Hellsehens*

In seinem am 13. November 1909 in Stuttgart vor Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag „Über das rechte Verhältnis zur Anthroposophie“ heißt es:

tausendmal besser [sei es], die spirituellen Vorstellungen erst denkerisch erfaßt zu haben und dann [...] später oder früher, selber hinaufsteigen zu können in die geistigen Welten, als zunächst zu sehen und nicht denkerisch erfaßt zu haben. Tausendmal besser ist es, nichts zu sehen, als etwas zu sehen und nicht die Möglichkeit zu haben, die Dinge auch denkerisch zu durchdringen, weil dadurch Unsicherheit in die Sache [der Anthroposophie] hineinkommt.] (GA 117, 86)

Abgesehen von der in diesem Statement ausgesprochenen Bestätigung des Denkerisch-Konstitutiven für das ‚mantische Sehen‘ sowie die darin enthaltene Kritik an einer Philosophie abweisenden Haltung innerhalb der Anthroposophie, markiert diese programmatische Aussage eine von Steiner etablierte, geistesgeschichtlich abgeleitete systematische Differenz zwi-

¹¹ Unterstützt wird diese These durch Hanegraaffs Analyse zur Herkunft des Steiner'schen Modells der „hellsehenden Einbildungskraft“ aus dessen idealistischen Quellen bei Fichte und Schelling (vgl. Hanegraaff 2018, XVIII). Das heißt: Nicht nur Zanders Setzung der Theosophie als „Mutterboden der Anthroposophie“ (Zander 2019, 221), sondern auch die Behauptung, Steiner habe dieser Quelle das Thema der geistigen, übersinnlichen und höheren Welt entnommen (ebd.), ist so kaum haltbar. Dieses Thema hat bei ihm, wenn nicht gar in erster Linie, so doch zumindest auch starke philosophische, nicht-theosophische Wurzeln. Zu alternativen Quellen der Geschichte der Anthroposophie vgl. Traub (2011), 900–1018.

schen einem alten, primitiven, natürlichen, visionären und einem neuen, kontrolliert-entwickelten Hellsehen. Den Unterschied zwischen beiden mantischen Formen markiert, geistesgeschichtlich begründet, das Moment des Denkens.¹² Weil, so Steiners geistesgeschichtliche Begründung, der Stand der geistigen Entwicklungsgeschichte der Menschheit inzwischen mehr fordert als die bereitwillige Hinnahme von vermeintlich übersinnlichen Phänomenen oder den unterwürfigen Glauben an die spirituelle Autorität und das Charisma eines geistigen Führers, sei es für die Anthroposophie nicht mehr möglich, sich unbefangen über spiritistische Praxis oder althergebrachte Initiationsriten einen Zugang zu den ‚höheren Welten‘ des Geistes zu verschaffen. Neues oder entwickeltes Hellsehen beruht im Gegensatz zum Autoritätsglauben und dem Überraschungsmoment des Kuriosen auf dem Postulat der Freiheit sowie der Klarheit des Bewusstseins und des Geistes, das heißt auf der aktiven, denkerisch kontrollierten Mitgestaltung und individuellen Teilhabe an der Grundlegung, Entwicklung und kritischen Überprüfung esoterischer Erkenntnisprozesse. Und so lautet Steiners methodologischer Imperativ zum neuen Hellsehen konsequenterweise: „[N]ehmt so wenig als möglich auf Treu und Glauben an, aber prüft, prüft, nur nicht befangen, sondern unbefangen! Das ist dasjenige, was man zunächst betonen kann“ (GA 117, 75).

Was Steiner damit in das spirituelle Zentrum der anthroposophischen Methodologie rückt, ist – insbesondere mit Blick auf seine philosophische Herkunft – die Modifikation einer geschichtsphilosophischen Auffassung des Idealismus über das Wesen der Aufklärung, nämlich die: nichts „*als seyend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe, und klärllich begreife*.“¹³

Steiners auf den ersten Blick aufklärerisches Motiv des inventiven und kritischen Mit- und Selberdenkens auf dem Gebiet des Okkulten als Merkmal des neuen Hellsehens wird von ihm allerdings über die Epoche der Aufklärung hinaus auf einen christologisch-kosmologischen Ursprung,

12 Auf die systematisch-methodologische Bedeutung des Denkens bei Steiner haben zuletzt hingewiesen Traub (2014) und Weiss (2022).

13 Fichte (1991), 209. Es steht außer Frage, dass Steiner Fichtes *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* gekannt hat. Darin wird in der ersten und zweiten Vorlesung ausführlich der Unterschied und geistesgeschichtliche Übergang von einer instinktiven zu einer autoritativen und schließlich zu einer freien, die Gesetze und Gründe ihrer Wirksamkeit sehenden und deutlich bewussten Wirkungsweise der Vernunft dargestellt und erörtert (Fichte 1991, 195–218).

den „Christus-Impuls“, das „Menschheits-Ich“, zurückgeführt (GA 152, 39 f.; GA 143, 163). Das heißt, die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi und dessen vorläufiges Scheitern am Kreuz auf Golgatha gelten Steiner als das kosmologische wie anthropologische Paradigma für die Auslegung einer neuzeitlichen Wesensbestimmung des Menschen, wobei ‚Bestimmung‘ hier in einer zweifachen, nämlich konstitutiven wie destinativen, Bedeutung gemeint ist. Die Einsicht in das vorläufige, gleichwohl notwendige Scheitern der göttlichen Sendung Jesu an den weltlich-institutionellen Widerständen wendet sich in der (erleuchtenden) Erkenntnis der Wahrheit seiner Botschaft zur selbstvergewissernden Auferstehung seines Geistes und zur destinativen Übernahme seines göttlichen Auftrags in je individueller, anthroposophischer Selbst-Bestimmung, das heißt in ‚erleuchtete‘ geistig-tätige Mitschöpferschaft am Aufbau eines neuen Himmels und einer neuen Erde.

Wie schon die Voraussetzung des Denkens als konstitutives Element der theosophischen/anthroposophischen Lehre Steiners und deren Auslegung des Hellsehens ihre Wurzeln in der idealistischen Philosophie des Geistes hat, so lassen sich auch in deren spezifisch christologischer Deutung idealistische Quellen erkennen, auf die Steiner selbst und zwar ausdrücklich verweist. So begründet Steiner die Aufgabe der Wiederentdeckung und des Aufbaus eines geistigen Sehvermögens mehrfach und zentral aus Fichtes *Einleitung in die Wissenschaftslehre* von 1813. Auch Schellings und Fichtes Lehre zur intellektuellen Anschauung gehören – und zwar von Anfang an¹⁴ – zur Standardausrüstung des Steiner’schen Denkens, ebenso wie Fichtes epochal prägende Konzeption der Einbildungskraft und desgleichen dessen Bild-Lehre des Wissens. Dass die Theorie des ‚geistigen Lichtes‘ und des ‚Blitzes der erleuchteten Erkenntnis‘ gerade bei Schelling und bei Fichte das ‚Licht des Auferstandenen‘ und damit auch die idealistische Deutung des

14 Dass Steiner selbst die frühe Prägung und die Orientierung seiner späteren anthroposophisch-esoterischen Schriften nicht allein auf die ominöse Begegnung mit seinem Meister zurückführt, sondern dass auch dieser sich „der Werke Fichtes [bediente]“ (GA 46, 31), macht, nach Einschätzung der Kommentatoren des Steiner-Fragments aus dem Jahre 1879 Über die Wissenschaftslehre, die grundlegend prägende „Bedeutung Fichtes für die Entwicklung Rudolf Steiners“ (ebd.) deutlich. Den Umfang sowie die detaillierte und spezifische Ausführung dieser Ideen in Steiners späteren kosmogenetisch-anthropogenetischen Schriften wird man dagegen eher als Resultate seiner Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen theosophischen Werken, insbesondere denen von Blavatsky, verstehen müssen (vgl. Hanegraaff 2018, IX–XVI).

Zeitalters der Aufklärung – als *age of enlightenment* und *siècle de lumières* – spezifisch christologisch konnotiert ist, gehört in den Bereich gesicherter Idealismus-Forschung.¹⁵

Des Weiteren sei auf die ebenfalls über den Idealismus vermittelte differenzierte Auffassung Steiners gegenüber dem Wahrheit erschließenden Kern der Mystik einerseits und der kritischen Zurückweisung eines Mystizismus als elitäre, sich allein auf die innere Offenbarung des Göttlichen stützende Erkenntnisphilosophie und Initiationslehre andererseits hingewiesen.¹⁶

Im Hinblick auf das Verständnis und die Auslegung von Steiners Begriff des Hellschens ist aus dem Bisherigen die geistesgeschichtlich wie systematisch bestimmte Differenz zwischen einem alten, primitiven, natürlichen, nicht-denkenden (GA 117, 91) und einem neuen, freiheitlichen und denkrisch entwickelten Hellschen von grundlegender Bedeutung. Für diese Unterscheidung ist vor allem Steiners Prägung durch die Philosophie des Deutschen Idealismus, dessen differenziertes Verständnis der Aufklärung und einer durchdachten Christologie maßgeblich.¹⁷

2.2 *Metamorphose der ‚moralischen Intuition‘ in den Begriff ‚höherer Erkenntnis‘*

Schon Steiners *Philosophie der Freiheit* und vor ihr auch seine Arbeit zur Erkenntnistheorie *Wahrheit und Wissenschaft* kennen einen philosophischen Begriff höherer Erkenntnis, der auf der (Wieder-)Entdeckung und Entwicklung eines speziellen intellektuellen Organs und dessen Fähigkeiten beruht. In der Konzeption der „moralischen Phantasie“, wie sie die *Philosophie der Freiheit* (SKA 2: PF, 204–213) entwickelt hat, kulminiert Steiners Modell ei-

15 Vgl. Erhard (1997).

16 Vermutlich beruht diese Unterscheidung nicht zuletzt auf Steiners Studium von Fichtes *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* und dessen *Anweisung zum seligen Leben*, die sich jeweils in der achten bzw. zweiten Vorlesung ausführlich mit diesem Thema befassen. Beide Bücher gehören zum Bestand von Steiners Bibliothek (P 23 u. P 10–12) und auf beide Schriften verweist Steiner – etwa in seinem Briefwechsel – ausdrücklich (GA 39, 38).

17 Diese grundlegende Differenz wird in der gegenwärtigen Diskussion im Hinblick auf die Beurteilung von Steiners Theorem des Hellschens nicht immer hinreichend berücksichtigt. Vgl. hierzu etwa Zanders Kritik am anthroposophischen Wissenschaftsverständnis: In der „Universität wird diskutiert und nicht ‚gesehen‘“ (Zander 2019, 273). Und dagegen Hanegraafs (2018) Einordnung Steiners in den Kontext der idealistischen Theorie der Einbildungskraft.

ner stufig angelegten, sich schrittweise erweiternden Erkenntnistheorie, die sich auf die Selbstevidenz des individuellen Setzungsaktes des Ich-denken stützt und dabei zugleich bestrebt ist, darin sowohl *theoretische Erkenntnis*, *Wille* und *Gefühl*, *Spontaneität* (Denken) und *Rezeptivität* (Wahrnehmen) als auch *Individualität* und *Universalität* zu vermitteln. Als Spitze eines holistischen Erkenntnismodells kennzeichnet die „moralische Phantasie“ daher die ausgebildete Fähigkeit, „moralische“ Ideen, das heißt ethisch-moralische, wissenschaftliche und ästhetische, politische und religiöse Intuitionen universellen Charakters, erkennend zu erfassen, in der konkreten empirisch-historischen Situation die entsprechenden Anknüpfungspunkte zu entdecken sowie die notwendigen Mittel zu entwickeln und anzuwenden, die für eine Implementierung moralischer Intuitionen in empirische Verhältnisse und Situationen erforderlich sind.¹⁸ Letzteres umschreibt Steiners Idee einer „moralischen Technik“ (ebd., 206), als deren Vorbild die von Kant entwickelten, später auch bei Fichte erörterten, technisch-moralisch-praktischen Regeln anzusehen sind, auf die sich schon Steiners Lehrer Robert Zimmermann in seiner *Anthroposophie* (1882) bezogen hatte.¹⁹

Dieses Modell eines approximativen und integrativen Erkenntnisprozesses, der sich von einfacher, sinnlicher Wahrnehmung bis zur Individualität und Universalität vermittelnden Intuition eines „Lebens in Gott“ (ebd., 246) erstreckt, kann als die philosophische Grundlage und Deutungsfolie verstanden werden, auf der und von der her sich auch Steiners Ansatz zu einer ‚geheimwissenschaftlichen Konzeption‘ der ‚Erkenntnis höherer Welten‘ und speziell der ‚Erkenntnismodus des Hellsehens‘ herausgebildet haben. Wenn man will, kann man diesen Wandlungsprozess von der Philosophie in die Esoterik als Moment einer *Metamorphose der Philosophie Steiners* deuten. Dies allerdings nur unter der Voraussetzung, dass dabei die philosophisch-denkerische Grundlage der Wandlung nicht verlassen oder gar abgeworfen, sondern als konstitutiv-stabilisierender Faktor in der neuen Gestalt erhalten bleibt.

18 Vgl. hierzu Traub (2011), 751–766 u. 865–875 und Sijmons (2014), 78–84.

19 Robert Zimmermann, bei dem Steiner in seinen ersten Semestern in Wien (ab 1879) „Praktische Philosophie“ hörte (GA 28, 55–58), vertrat auf realistischer Grundlage einen Idealismus, der nicht „wie der Platonische, an die Wirklichkeit, sondern, wie jener Kant’s und der Sittenlehre Fichte’s, an die Verwirklichung der Ideen durch Menschenhand“ glaubt (Zimmermann 1882, VIII).

2.3 Erweiterter „Leib-Seele-Monismus“ des Hellsehens

Im Ausgang von der Grundlegung seines Denkens in den Ideen des Idealismus verstand Steiner seine Philosophie als Variante eines „objektiven Idealismus“ (SKA 2: WW, 15). Gemeint war damit die Grundannahme einer ursprünglichen, Materialität und Idealität lebendig vermittelnden holistischen Einheit des Seins, die allein durch die separierende Dominanz spezifischer Betrachtungsschwerpunkte als getrennte materielle und geistige Welt, als Trennung von Leiblichem und Seelischem erscheint. Kant hatte das Problem der Vermittlung von sinnlicher und intelligibler Welt in der *Kritik der reinen Vernunft* über die Theorie der Einbildungskraft bzw. über die des „Schematismus der reinen Vernunft“ zu lösen versucht. Fichte dehnte mit seinem Real-Idealismus, das heißt mit der Annahme einer nicht nur ideellen, sondern realen Schöpfungskraft der Ideen, den Begriff substanzieller Realität auf das Feld des Ideellen aus und stärkte damit die Konzeption des Ich-denke sowie die der produktiven Einbildungskraft als moralisch-künstlerische Praxis (auch und vor allem in einem existenziellen Sinne). Schellings Naturphilosophie betont als Ideal-Realismus – ähnlich wie Goethe²⁰ – umgekehrt, die Idealität der Realität und versuchte mit der Philosophie der Kunst eine produktive Synthese von sinnlicher und übersinnlicher Welt herzustellen, eine Synthese, die Hegel enzyklopädisch, unter Einbezug des Religiösen und Geschichtlichen, mit dem Entwurf einer Philosophie des Geistes und dessen Geschichte systematisch zu umfassen, durchzuführen und darzustellen beabsichtigte.

Das Theorem, das diese im Einzelnen unterschiedlichen Ansätze zu einer „Vollendung des Idealismus“²¹ umgreift, ist das des *Monismus*. Und darin ist auch Steiners Denken, insbesondere auch seine handlungs- und praxisorientierte Konzeption ‚höherer Erkenntnis‘ oder des Hellsehens zu verorten. Das heißt: *Steiners Idee des Hellsehens ist auf einen Idealität und Materialität (mundus intelligibilis und sensibilis) vermittelnden Erkenntnismodus hin angelegt, der es unternimmt, auch das Erkennen selbst und seine Geschichte aus dieser Vermittlung zu erfassen und erlebbar zu machen.*²²

20 Vgl. hierzu Goethes Zusammenarbeit mit Schelling zur Zeit der Entstehung von dessen Identitätsphilosophie um 1800 (Goethe 1987, Bd. 24, 446/756).

21 Janke (2009).

22 Über den Idealismus hinaus verweist das Modell des Monismus insbesondere auf Spinoza, auf den sich auch Schelling und Goethe bezogen haben. Spinoza zufolge sind die in Descartes’

Neben dem grundsätzlich philosophischen Zugang Steiners zur Esoterik und dem daraus folgenden Primat einer personalen, denkerischen und partizipativen Mitgestaltung esoterischer Erkenntnisprozesse – als Merkmal neuen Hellsehens – ist es der von der moralischen Intuition ausgehende (theoretische/praktische) Monismus, aus dem heraus sein Begriff des Hellsehens verstanden und erörtert werden muss. Das für Steiner Spezifische an diesem monistisch/holistisch gedachten Modell des Hellsehens ist der aus diesem Ansatz konsequent folgende Versuch, das erkenntnistheoretische Erschließungsmoment des ‚Sehens‘ auch auf unterschiedlichen physiologischen Ebenen anzuwenden und fruchtbar zu machen. Dadurch werden ‚Erkenntnismodi und -dimensionen‘ erschlossen, die über die im engeren Sinne kognitive Rationalität und Sensitivität hinausgehen, dabei jedoch eine Qualität an Plausibilität erkennen lassen, die sie als nur ‚quasi-okkulte Modi‘ und Bereiche ausweisen, und die als solche weder dem alltäglichen Intuitionismus noch analogen wissenschaftlichen Forschungsgebieten fremd sind.

Wir werden im Folgenden kursorisch die Modi und Felder des Materialität und Idealität vermittelnden Hellsehens à la Steiner vorstellen und dabei auf analoge alltagstheoretische Vorstellungen, literarische Kontexte und wissenschaftliche Forschungsbereiche verweisen, die es nahelegen, mit ihnen in Zusammenhang gebracht zu werden.

2.3.1 Hell-Sehen, Hell-Hören, Hell-Lesen

Im Unterschied zum Wort ‚Hellsehen‘ ist ‚Hellhören‘ gut im alltäglichen Sprachgebrauch verankert und ruft bei seiner Verwendung kaum Irritationen hervor. Hellhörig sein oder werden meint, durch etwas Gesagtes hindurch auf etwas aufmerksam zu werden, das in der direkten Rede nicht zur Sprache kommt, sondern unausgesprochen, gleichwohl vernehmbar in ihr mitklingt oder durchscheint. Hellhörigkeit hört aus der direkten Rede verborgene Aspekte und Motive heraus, die der Sprecher entweder bewusst verbergen oder auf die er hinaus möchte, ohne es direkt zu sagen. Wer hellhörig wird, hört umgangssprachlich „das Gras wachsen“. In seiner Antwort

Dualismus prinzipiell geschiedenen Realitäten der *res cogitans* und der *res extensa* als Attribute der einen Substanz (Gottes) zu erfassen und zu denken und zwar sowohl für sich als auch in spezifischer Weise im jeweils anderen (Spinoza 1976, 51f.). Zum Thema Steiner und der Monismus vgl.: Traub (2011), 294–308. Zu Steiner und Spinoza vgl. Traub (2012).

kann der hellhörig Gewordene auf die mitklingenden Botschaften seines Gegenübers eingehen, sie thematisieren und im gemeinsamen Gespräch erörtern, um auf diese Weise zu einem erweiterten Verständnis dessen zu gelangen, wovon im Ganzen die Rede ist.

Die moderne Kommunikationstheorie des Friedemann Schulz von Thun spricht bildhaft von vier Ohren oder vier Schnäbeln, mit denen kommunikative Mitteilungen aufgenommen oder gesprochen werden können. Mitteilungen können demnach Aussagen über die *Beziehung* der Gesprächspartner oder *Selbstmitteilungen* des Sprechers sein. Sie können sich des Weiteren auf den *Sachaspekt* der Mitteilung oder auf ein *appellatives Moment* der Botschaft beziehen.²³

Steiners Idee des Hell-Hörens, des „geistigen“ respektive „okkulten“ Hörens (GA 156) oder „Durchhörens“ (GA 161, 213), ist in seiner konzeptionellen Grundidee ebenso angelegt, wie die Öffnung des Hörens für Nicht-gesagtes, gleichwohl Mitschwingendes oder Anklingendes in der modernen Kommunikationswissenschaft, allerdings mit dem nicht unwesentlichen Unterschied, dass die Mitteilungen des geistig oder okkult Gehörten auf esoterische Themenfelder verweisen oder ihnen entstammen. Okkultes Hören konzentriert sich somit nicht auf psychosoziale Zwischentöne der Kommunikation, sondern auf spirituelle Inhalte. Was nicht ausschließt, dass ein erweitertes Hören auch in Kontexten interpersonaler Kommunikation und Interaktion zum Tragen kommen kann.²⁴

Aus der Sicht von Steiners Modell des okkulten Hörens ist es schlüssig, dass darin auch die Dimension des „Wortes Gottes“ im engeren theologisch-biblischen Sinne, wie auch die im weiteren Sinne theologisch, aber auch naturmythologisch (Elementargeister) und panpsychisch-kosmologisch (Weltseele) ausgelegten Mitteilungen der ‚übersinnlichen Welt‘ mitgedacht sind. Aus diesem Zusammenhang lässt sich auch die Vermittlung zwischen okkultem Hören und okkultem Lesen nachvollziehen. Denn die Aufnahme eines Sinngehalts durch das Lesen bedarf, wie das Hören, der Offenheit für tiefere Bedeutungsdimensionen von Texten, insbesondere von

23 F. Schulz von Thun (1981). Über weite Strecken befassen sich die Klassiker der Kommunikationswissenschaft (P. Watzlawick / R.D. Laing / C. Rogers u.a.) mit den unausgesprochenen, gleichwohl für das Verständnis konstitutiven (kognitiven, emotionalen und sozialpsychologischen) Elementen interpersonaler Kommunikation und bewegen sich damit quasi auf dem Feld ‚exoterischen Hell-Hörens‘.

24 Vgl. Traub (2019).

spirituell aufgeladenen Texten. Für Steiner spielt hier das schon bei Paulus (Röm 7,6), später bei Augustinus und Luther, dann aber insbesondere bei Fichte intensiv erörterte Problem der Differenz und des Zusammenhangs von *Geist und Buchstabe*, von inspiriertem Wort und buchstäblicher Mitteilung, von *lebendiger und toter Sprache* eine zentrale Rolle.²⁵ Für das okkulte Lesen muss, ebenso wie für das okkulte Hören, sensibilisiert, es muss – wie das neue Hellsehen im weiteren Sinne überhaupt – erlernt werden. „[I]ch muß lernen, in der geistigen Welt zu lesen [und zu hören]“ (GA 156, 26).²⁶

Deshalb betont und präferiert die neuere Forschungsliteratur im Hinblick auf die semantische Methodologie von Steiners Anweisungsschriften zu ‚höherer Erkenntnis‘ weniger einen dogmatisch-lehrhaften als vielmehr einen hermeneutischen Ansatz.²⁷

Wie beim *Hell-Hören* und *Hell-Lesen* geht es auch beim *Hell-Sehen* im engeren Sinne um die Sensibilisierung und Erweiterung des sowohl physiologischen wie intellektuellen Sehens, das heißt um die multiperspektivische Beachtung von Sichtweisen auf und in die Welt, die über deren Auslegung und Deutung auf der Grundlage einer empirisch-sinnlichen – auch ideologisch gefärbten – ‚materialistischen‘ Wahrnehmung hinausgehen, oder besser: die ihnen kulturgeschichtlich beigeordnet sind. Dazu gehören etwa poetische, ästhetische oder religiös-mythologische Auslegungen von Welt und Natur sowie ihrer phänomenalen Sachverhalte. Nur, und das markiert

25 Vgl. Bader (1975). Zum themengeschichtlichen, insbesondere theologischen Verhältnis von Geist und Buchstabe bei Paulus, Augustinus und Luther vgl. G. Linde (Hrsg.): *Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen* (2017, 74–76). Die biblisch-theologische Diskussion über Geist und Buchstabe (Freiheit und Gesetz) führt letztlich zurück auf die sog. Antithesen der Bergpredigt Jesu (Mt 5,21–48). Steiner dürfte die philosophische Kontroverse zu Geist und Buchstabe wohl eher aus dem zur Goethezeit virulenten „Horenstreit“ zwischen Schiller und Fichte bekannt gewesen sein. Dabei ging es 1795 insbesondere um die Frage nach Primat und Zusammenhang von bildhaft-anschaulicher und begrifflicher Erkenntnis, das heißt um ein Thema, das auch für Goethes Idee einer anschauenden Urteilskraft und später auch für Steiners Konzeption „geistigen (Hell-)Sehens“ von Bedeutung gewesen sein dürfte. Zum Horenstreit vgl. Wildenburg (1997).

26 Steiners Theorem des „okkulten Hörens“ und „Lesens“ – und später auch anderer Modi „übersinnlicher Erkenntnis“ – verweist deutlich auf neutestamentliche wie auf philosophische Quellen. Etwa auf Mt 13,16: „Ihr aber seid selig, denn eure Augen sehen und eure Ohren hören“ oder auf Zarathustras Klage über seine Zuhörer auf dem Marktplatz: „Ich bin nicht der Mund für diese Ohren“ (Nietzsche 1969, 13).

27 Kaiser (2020).

Steiners Modell des neuen Hellsehens, müssen sich diese Sichtweisen und Deutungsansätze nunmehr auch denkerisch bewähren. Das heißt, die in ihnen aufbewahrten und tradierten Sinngehalte müssen sich in einer, man könnte sagen, kritisch-existenzialontologischen Analyse erschließen. Ihre Sichtweisen müssen sich demnach für die Auslegung der menschlichen Existenz im Ganzen als relevant erweisen und überdies einer kritisch differenzierenden Analyse standhalten. Was dadurch erleichtert wird, dass sie sich vom methodologischen Ansatz des multiperspektivischen Monismus her überzeugend begründen und darstellen lassen.²⁸

Ein spezifisches Problem des mit dem *Denken* verknüpften neuen Hellsehens bei Steiner besteht (infolge des monistischen Ansatzes) darin, dass er, geprägt durch den Einfluss des Idealismus Kants, Fichtes und Schellings,²⁹ Anschaulichkeit respektive Bildhaftigkeit und Begrifflichkeit (Denken), gleich einem Vexierbild, als *bildhaftes Denken* und *intellektuell durchdrungene Bildhaftigkeit*, sowohl im Bereich des Sinnlich-Materiellen als auch und vor allem auf dem Gebiet des Geistig-Spirituellen übereinander und ineinander integrierend anzuschauen, zu denken und darzustellen versucht. Hier liegt eine der größten Schwierigkeiten der Steiner-Forschung und Steiner-Kritik gerade im Hinblick auf eine methodologisch und sachlich angemessene Auslegung seiner theosophischen Hauptwerke. Insofern ist der Versuch, die monistische Methodologie an Steiners „Denk-Bildern“, das heißt seinen vortragsbegleitend entstandenen „Tafelbildern“, zu exemplifizieren, sinnvoll. Denn daran lässt sich die lebendige Transformation von begrifflichem Denken in die Form von Schemen- und Bildhaftigkeit, und umgekehrt deren Verweisungscharakter auf begriffliche Strukturen, in äußerer Anschauung demonstrieren. Jedoch bedürfen auch die kosmologischen und anthropogenetischen Darstellungen in Steiners theosophisch-anthroposophischen Hauptwerken einer solchen synthetisch-monistischen Herangehensweise. Danach wäre etwa der ontologische Status geistiger En-

28 Vgl. hierzu die These von W. Janke zur Restitutionsphilosophie: Die „Sinnbezüge von Mythos und Poesie, von Ontologie und Metaphysik, Religion und Offenbarung sind von Grund auf zu restituieren. Nur so ist unser verfestigter Wissenschafts- und Fortschrittsglaube zu überwinden, indem die Vielbezüglichkeit und integrale Wahrheit menschlichen Existierens wiederhergestellt werden“ (Janke [2011], 248).

29 Insofern überzeugt Hanegraaffs Rekurs auf die idealistische Philosophie der Einbildungskraft als ideengeschichtlicher Zugang zu Steiners Modell hellsehender Einbildungskraft (Hanegraaff 2018).

titäten zwar als mit dem des sinnlich materiellen Seins verwandt zu beurteilen. Er lässt sich aber nicht allein von ihm her adäquat verständlich machen oder gar darauf reduzieren. Denn damit würde Steiners spiritueller Symbolismus seines bildhaft-hinweisenden Wesens beraubt. Das Bild würde auf die ‚Buchstäblichkeit‘ seiner Darstellung reduziert. Das Bild als Bild wäre zerstört. Und umgekehrt bedeutet Panpsychismus (alles ist beseelt) nicht die Auflösung empirisch-historischen Seins in eine Welt flüchtiger Schattenbilder. Die Unterscheidbarkeit von Denken und Anschauen, von Geist und Materie bleibt in Steiners Monismus erhalten. Was jedoch nicht ausschließt, dass man nicht in dem Einen das Andere und in dem Anderen nicht das Eine in jeweils modifiziertem ‚Aggregatzustand‘ zu erkennen und zu erleben vermöchte. Philosophiegeschichtlich könnte man versucht sein, Steiners monistischen Denkansatz als eine Fortentwicklung der Descartes-Spinoza-Kontroverse über die dualistische oder monistische Substanz(en) lehre zu verstehen.

Werkgeschichtlich betrachtet, hatte bereits der Erkenntnismodus der moralischen Intuition in Steiners *Philosophie der Freiheit* eine monistische Position vertreten. Denn dort wurde behauptet, dass der in äußerer Wahrnehmung repräsentierten Ding-Welt nicht nur – per transzendentelem Konstitutionsakt (Kant) oder anschauender Urteilskraft (Goethe) – *denkerisch-begriffliche* Strukturen, sondern auch *ästhetisch-moralisch-praktische* Imperative oder Aufforderungen zu ihrer Weitergestaltung inhärent seien. Was bedeutet, dass hier Geistiges im und am Materiellen anzutreffen ist, das zur weiteren materiell-ideellen Gestaltung aufruft (vgl. SKA 2: PF, 182). Und umgekehrt erschloss sich im Ausgang von der Idee „moralischer Technik“ im Gebiet des Geistig-Moralischen eine der Materialität der Sinnenwelt korrespondierende adäquate Struktur (ebd., 206).

Mit Bezug auf die dominant christologische Dimension in Steiners Theosophie und dem erörterten Phänomen des esoterisch-okkulten Hell-Hörens steht dort die Durchdringung von Wort und Fleisch – „Und das Wort ward Fleisch“ (Joh 1,14) – im Zentrum einer monistischen Erörterung.

Diese Feinheiten von Kongruenz und Differenz gilt es bei der Auslegung und Kritik im Hinblick auf Steiners theosophisch-anthroposophische Schriften und Vorträge zu berücksichtigen, um grobe bis größtenteils Missverständnisse zu vermeiden, die gerade dort durch einen zu buchstäblichen oder gar polemischen Angang an Steiners alternative, gleichwohl poetisch-ästhetische oder mythologisch-religiöse Sichtweisen integrierende Bilder-

und Symbolsprache reichlich Nahrung finden. Wobei dann die darin liegenden Chancen einer (multi-)perspektivischen Erweiterung des weltanschaulichen Blickfeldes nicht, wie von Steiners Modell des neuen Hellsehens erwartet, hermeneutisch-denkerisch und kritisch in Betracht gezogen und überprüft, sondern entweder ironisierend übergangen, in einem nur buchstäblichen und damit ‚uninspirierten‘ Sinne aufgefasst oder als ‚unzeitgemäße Hirngespinnste‘ abgetan werden. Diesem Umgang mit Steiners theosophisch-anthroposophischen Arbeiten muss allerdings nicht unbedingt eine voreingenommene Abwehrhaltung zugrunde liegen. An dem Problem der Integration von Anschauung und Begriff innerhalb eines monistischen Modells erweist sich bei Steiner selbst die Krux einer von der Einbildungskraft und Anschauung her konzipierten Erkenntnistheorie. Nämlich, dass sie unseren „der Bilder bedürftigen Verstand“³⁰ mit einem Zuviel an Anschauungsmaterial überfordert, sodass sich dieser, anstatt sich selektiv und kritisch mit Aspekten der Bilderflut denkerisch auseinanderzusetzen, sich davon abwendet und es der Phantasie und Willkür subjektiver Präferenzen überlässt, sich damit nach Belieben weiter zu befassen.

Wie sinnvoll sich jedoch eine integrierende, Horizont erweiternde Sichtweise erweisen kann, die mit der Idee des neuen Hellsehens (aber auch des Hell-Hörens und Hell-Lesens) bei Steiner verbunden ist, mag ein pädagogisches Beispiel aus der Naturbetrachtung zeigen. Hell- oder weitsichtige Multiperspektivität würde, etwa im Biologieunterricht, bedeuten, ein Lebewesen nicht nur als präpariertes Exemplar auf dem Lehrerpult, dem Seziertisch oder im Reagenzglas untersuchen zu lassen. Sondern es käme auch und vor allem darauf an, es in seinem gegebenenfalls domestizierten, künstlichen oder auch natürlichen Umfeld zu beobachten und zu erforschen, die Habitate und ökologischen Wechselwirkungszusammenhänge von Lebensräumen in den Blick zu nehmen und auch die möglicherweise vorliegende mythologische oder symbolische Bedeutung und Darstellung des Tieres in Wappen, Fabeln, Sagen und Märchen zu thematisieren. Eine solche diversifizierende und zugleich integrierende Sicht- und Vorgehensweise ließe mehr und womöglich auch Wesentlicheres zum Thema ‚Tier‘ erkennen als das leblose Präparat im Klassenraum.

30 Kant (1968), 350 f.

2.3.2 Kopf-, Herz-/Brust- und Bauch-Hellsehen

Wenn Steiners Monismus darauf angelegt ist, Geist und Materie, „Wort“ und „Fleisch“, in einer differenzierenden und zugleich durchdringenden, multiperspektivischen Herangehensweise wechselseitig zu vermitteln, dann hat die Ausdehnung des ‚Sehens‘ im engeren Sinne, über das vom sinnlichen oder geistigen Auge her gedachte Sehen hinaus auf andere physiologisch-sensitive Bereiche, Plausibilität. Dabei erfährt die Erweiterung sowohl durch alltagswissenschaftlichen oder auch literarischen Sprachgebrauch, als auch durch neuere physiologische Forschung Unterstützung.

Die Unterscheidung zwischen einem Kopf-, Herz-/Brust- und Bauch-Hellsehen hat Steiner im Vortrag vom 27. März 1915 in Dornach vor Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft im damals noch im Bau befindlichen Johannesbau, dem späteren Goetheanum, eingehend behandelt. Auch wenn Steiner im Vortrag kurz die indische Chakren- und Lotus-Lehre erwähnt (GA 161, 156),³¹ so lässt sich an der Dreiteilung des Hellsehens auf die Bereiche Kopf, Herz/Brust und Bauch (ebd., 157) deutlich die Dominanz der abendländischen, insbesondere die der platonisch-idealistischen Psychologie in Steiners theosophisch-anthroposophischem Denken erkennen, die sich ebenfalls im Modell des Seelischen bei Sigmund Freud wiederfindet.

2.3.2.1 Kopf-Hellsehen

Zur Einführung in die Dimension des Kopf-Hellsehens betont Steiner zunächst noch einmal den geistesgeschichtlichen Hintergrund zur Unterscheidung von altem und neuem Hellsehen, indem er darauf verweist, „daß gewissermaßen dies der hellseherische Aspekt eines Menschen ist, welcher geisteswissenschaftliche Beobachtungen hervorzubringen hat, die heute der Menschheit in richtigem Sinne dienen können“ (ebd., 155f.). Denn „der gegenwärtige Menschheitszyklus [ist so], daß man reine, echte, wirklich wahre Ergebnisse der Geisteswissenschaft nur dadurch bekommt, daß unser Geistig-Seelisches herausgehoben wird aus dem Haupte“ (ebd., 155), womit das bereits erwähnte nicht von sinnlicher Wahrnehmung dominierte

³¹ Verwiesen wird hier auf die 1909 erstmals als Buch veröffentlichten Aufsätze *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, worin Hellsehen mit Bezug auf die Chakren- und Lotus-Lehre, auch als Initiationsstufen des Geheimschülers, erörtert wird (vgl. SKA 7: WE, 87–95). Auch wenn Kopf-, Herz- und Bauch-Hellsehen dort angelegt und erkennbar sind, eine systematische und explizite Unterscheidung zwischen ihnen liegt 1909 noch nicht vor.

„übersinnliche Denken“ in einem umfassenden Sinne (sowie eine ihm entsprechende Konfiguration der Ichheit) gemeint ist.

Die zentrale Aufgabe für die Entwicklung der Fähigkeit des Kopf-Hellsehens ist damit eine doppelte, nämlich zum einen eine *negative*, das heißt die Befreiung des ‚Geistig-Seelischen Denkens‘ von der einseitigen Dominanz der empirisch-sinnlichen Wahrnehmungsinhalte und des auf diese ausgerichteten Denkens, Wollens und Fühlens. Die zweite, *positive* Aufgabe besteht dann darin, die ‚geistig-seelischen Räume‘ mit wachem Bewusstsein und klarem Denken systematisch angeleitet zu erschließen, zu entdecken und erfahrbar zu machen, sodass eine Verbindung hergestellt werden kann zwischen den nunmehr vom Sinnlichen ‚befreiten‘ geistig-seelischen Kräften des Menschen und den (spirituellen) ‚Kräften des Kosmos‘, das heißt: der vormaligen Welt der durch moralische Phantasie erschlossenen Ideen und „Materie belebenden Gedanken“.³²

Neben der eindeutigen Bestimmung des Kopf-Hellsehens als gedankliches und vorstellungsbezogenes ‚Sehen‘ – „das Kopfhellsehen [wird] mehr durch die Gedanken, vorstellungsmäßig, aber auch durch empfindungsmäßige Vorstellungen bewirkt“ (GA 161, 156 f.) – sind am Konzept des Kopf-Hellsehens vor allem die Verben, die *modi operandi* und die in ihnen anklingenden Assoziationsketten interessant, mit denen Steiner diese Vorgänge und die dabei zu Tage geförderten Sachverhalte und Zusammenhänge beschreibt. Denn es ist nicht so, dass sich mit der Relativierung der empirisch-sinnlichen Dominanz im Bereich des Geistig-Seelischen die übersinnlichen Ideen oder Sachverhalte sogleich einstellten und den nun freigewordenen Raum besetzen und beleben würden. Das ist das Modell des alten, visionären und natürlichen, gewissermaßen unwillkürlichen Hellsehens. Vielmehr ist das Auftreten übersinnlicher Ideen, Vorstellungen oder Sachverhalte nunmehr an Akte des Hervorbringens, des „Heraushebens“ und „Herausziehens“ gebunden. Die Erkenntnisse esoterischer, theosophisch-anthroposophischer Anthropologie müssen „geisteswissenschaftlich“ erarbeitet und aus den Verengungen eines empirisch-naturwissenschaftlichen Denkens „herausgehoben“, ja „herausgezogen“ (ebd., 156) werden.

Vermutlich hat Steiner die Worte zur Beschreibung seiner geisteswissenschaftlich-erzieherischen Freilegung des Geistig-Seelischen – „das Ich und der astralische Leib bis zum Ätherleibe“ (ebd.) – nicht unbedacht gewählt.

³² Fichte (1991), 235.

Erinnern „herausheben“ und „herausziehen“ doch auffällig an die von Sokrates praktizierte, auf Bildungs- und Erkenntnisprozesse sinnbildlich angewandte Berufstätigkeit seiner Mutter, nämlich auf die Hebammenkunst, die Mäeutik. Auch das in der Mäeutik enthaltene Bildmotiv der Geburt klingt in Steiners Überlegungen zum Hellsehen an, und zwar ebenso wie bei Platon und, ihm verwandt und christlich-pietistisch konnotiert, als Motiv der geistig-spirituellen (Wieder-)Geburt.³³

Das zweite Bild, das die Vermittlung zwischen „herausgehobener“ oder wiedergeborener, nunmehr aber denkerisch durchdrungener geistig-seelischer Hellsichtigkeit und den spirituellen Kräften des Kosmos beschreibt, eröffnet eine ganz andere, gleichwohl ebenso bedeutsame, geistesgeschichtlich aktualisierende wie charakterisierende Dimension von Steiners Denken. Das durch geisteswissenschaftliche Hebammenkunst herausgehobene Geistig-Seelische müsse nun, wie es weiter heißt: „gleichsam angeschlossen [werden], wie durch einen spirituell elektrischen Anschluß, an die Kräfte des Kosmos“ (ebd.). Steiner knüpft hier nicht nur ideengeschichtlich an Mesmers Methode des animalischen Magnetismus an, auch sein naturwissenschaftlich-technisch geprägtes Denken wird hier sinnbildlich in Anspruch genommen, um die energetische, (spirituelle) Kräfte freisetzende und damit auch menschheitsgeschichtlich produktive Verbindung zu veranschaulichen, die sich durch seine geisteswissenschaftliche und kopf-hellseherische Schulung herstellen lässt.

Neben dem Moment der Vorstellung, dem des bewusst und gedanklich gelenkten Prozesses des Kopf-Hellsehens ist es vor allem die dadurch ermöglichte Verbindung mit den ‚kosmischen Wesenheiten‘ und universalen Gesetzen des Weltganzen, die dem Modus des Kopf-Hellsehens seine hervorgehobene und menschheitsgeschichtlich bedeutsame Funktion gegenüber den anderen Formen des Hellsehens zuweist. „Dies, was so erlangt wird, daß das Hellsehen gewissermaßen ein Kopfhellsehen ist, das kann

33 Damit unterstreicht Steiner auch an dieser Stelle noch einmal seine europäisch-christliche Differenz und Distanz gegenüber der hinduistisch-buddhistisch ausgerichteten Theosophie à la Blavatsky, Olcott u. a. Dass Steiner trotz dieser Schwerpunktsetzung auch Elemente der klassischen Theosophie, insbesondere die Reinkarnations- und Karma-Lehre, in sein Modell des Hellsehens integriert, ist dadurch nicht ausgeschlossen, eröffnet sich doch nach Steiner mit dem ich-bezogenen, bewussten Denken und „Kopf-Hellsehen“ (dem späteren ‚Christus-Impuls‘) die Möglichkeit für eine Beeinflussung und Lenkung des eigenen karmischen Geschicks.

geisteswissenschaftliches Resultat in unserer Zeit sein; denn das dient der Menschheit“ (ebd.).

2.3.2.2 Herz-/Brust-Hellsehen

In Antoine de Saint-Exupéry's *Der Kleine Prinz* vertraut der Fuchs dem kleinen Prinzen sein Geheimnis an: „Es ist ganz einfach: man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar. [...] Die Menschen haben diese Wahrheit vergessen“.³⁴ Das von den Menschen vergessene ‚Sehen mit dem Herzen‘, so erklärt der Fuchs weiter, bedeutet, sich etwas oder jemanden vertraut zu machen, für etwas oder für jemanden Verantwortung zu übernehmen und es oder ihn auf diese Weise zu etwas Einzigartigem zu machen, dessen Nähe Bedeutung hat und dessen Verlust betrübt. Dies sei der Sinn des Wortes „Zähmen“³⁵. Das einzigartige Sehen mit dem Herzen ist der Blick, der über das „Zähmen“ die Beziehungen von Verantwortung, Vertrauen, Teilnahme, Einzigartigkeit, von Freundschaft und Gefühl erschließt, stiftet und gestaltet. Eine Welt, die diese Dimension des ‚Sehens‘ verliert, wird das, was den Menschen einzigartig ist und ihn einzigartig macht, nur wenig zu schätzen wissen. In dieser Welt sind die Menschen wie die Schafe, die die vom Prinzen gehegte und gepflegte, so einzigartig und unersetzlich gewordene Rose gedankenlos ‚wegfressen‘, wie jedes andere beblätterte Gestrüpp. Und so resümiert Saint-Exupéry:

Für euch, die ihr den kleinen Prinzen auch liebt, wie für mich, kann nichts auf der Welt unberührt bleiben, wenn irgendwo, man weiß nicht wo, ein Schaf, das wir nicht kennen, eine Rose vielleicht gefressen hat oder vielleicht nicht gefressen hat... Schaut den Himmel an. Fragt euch: Hat das Schaf die Blume gefressen oder nicht? Ja oder nein? Und ihr werdet sehen, wie sich alles verwandelt... Aber keines von den großen Leuten wird jemals verstehen, daß das eine so große Bedeutung hat!³⁶

„[I]hr werdet sehen, wie sich alles verwandelt“ durch den ‚Blick des Herzens‘. Saint-Exupéry's Sicht der Dinge, hundertmillionenfach in der Welt verbreitet, gehört zum Gemeingut der Weltkultur und darf als populärer Hinweis darauf gelten, dass zweckrationales Verstandesdenken nicht allein

³⁴ Saint-Exupéry (1993), 72.

³⁵ Ebd., 66.

³⁶ Ebd., 91.

der Horizont sein kann, innerhalb dessen sich Sinn und Bedeutung der Welt und des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns erschließen lässt. Dass eine Verengung des Blicks auf diesen Horizont vielmehr das Wesentliche des menschlichen Daseins verdeckt oder gar erstickt.³⁷

Ob Saint-Exupéry's These des alles verwandelnden Sehens mit dem Herzen auf einer ihm womöglich bekannten, etwa biblischen Vorlage beruht, muss hier nicht erörtert und entschieden werden. Nur ist es für die kulturgeschichtliche Einordnung des Sehens mit dem Herzen für Steiners Idee des Herz-Hellsehens nicht uninteressant, nicht nur auf literarische Quellen, sondern auch auf den theologisch-biblischen Bedeutungshintergrund zur Herz-Thematik hinzuweisen. Zumal das Christus-Motiv bei Steiner auch für das Hellsehen Relevanz hat und in unserer Typologie auch noch zur Sprache kommen wird.

So weist die *Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel* unter dem Wort ‚Herz‘ – vom Ersten Buch Mose bis zur Apokalypse des Johannes – nahezu fünfhundert Einträge aus. Damit ist ‚Herz‘ eines der am häufigsten verwendeten Worte in der Heiligen Schrift. Abstrakt formuliert umfasst das Herz die Gemütskräfte und Stimmungslagen der insbesondere moralisch-ethischen Gesinnung, der guten und bösen Absichten, des Gefühls, des Temperaments und Charakters. Es wird unterschieden vom Denken, vom Verstand und der Klugheit, wobei zwischen beiden Dimensionen auch eine Wechselwirkung angenommen wird. So spricht Paulus vom „unverständigen“ (verstockten) Herzen (Röm 1,21) und Petrus auch von einem der Weisheit gehorsamen (vgl. 1 Petr 1,22) oder von einem verfinsterten, respektive erleuchteten Herzen (vgl. 2 Petr 1,19). Und in der *Weisheit Salomos* heißt es: „das Denken ist ein Funke, der vom Schlag des Herzens entfacht wird“ (Weish 2,2). Dass dem Herzen insbesondere in moralischer Hinsicht eine für das Denken und Handeln initiierende Kraft zukommt, betont insbesondere Paulus, wenn er den ‚Heiden‘ zuspricht, „daß ihnen die Forderungen des Gesetzes [Gottes] ins Herz geschrieben sind“ (Röm 2,15). Ein Gedanke, der sich womöglich bis auf Kants Lehre vom Sittengesetz und kategorischen Imperativ, als moralisch-vernünftiger Naturanlage, sowie auf Fichtes „sittli-

37 Erinnert sei hier an Husserls Kritik an der auf Tatsachen reduzierten Sichtweise der modernen, „positiven Wissenschaften“, die, so Husserl, am Ende auch „echtes Menschentum“ in „bloße Tatsachenmenschen“ verwandelt. (Husserl 1996, 4)

chen Instinkt und natürlichen Wahrheitssinn“³⁸ verlängern ließe. Ausdrücklich kommt auch im biblischen Kontext das von Saint-Exupéry verwendete *Sehen* mit dem Herzen zur Sprache, und zwar ebenfalls im Sinne eines „alles verwandelnden“ Blicks. So bittet Paulus für die Gemeinde in Ephesus, dass Gott „die Augen eures Herzens [erleuchten möge], damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid“ (Eph 1,18).

Das heißt, sowohl literarisch als auch theologisch ist ein ‚Sehen mit dem Herzen‘, ja sogar ein erleuchtetes, in die Zukunft gerichtetes *Hell-Sehen* keine *terra incognita*. Und das gilt auch für die neuere Geschichte der Philosophie. Denn die Aufklärung gilt nicht nur als Epoche des Anbruchs der Herrschaft des Verstandes über blinden Glauben und Dogmatismus, sondern sie ist auch das Zeitalter der Entdeckung der Empfindsamkeit und des Gefühls als Quellen der Selbsterfahrung und Selbstvergewisserung. Einer der bedeutendsten Vertreter auf dem Gebiet der Philosophie, der diese ‚Doppelbödigkeit‘ der Aufklärung in besonderem Maße in seiner Philosophie vermittelnd integriert hat, ist Fichte, der Philosoph, dessen tief- und weitgreifender Einfluss auf die Grundlegung und Ausgestaltung von Steiners Denken einzigartig war und dessen singuläre Maßgeblichkeit für Steiner – auch in Anerkennung der Bedeutung anderer – kaum überschätzt werden kann. In einem von Steiner hochgeschätzten und an seine Freunde weiterempfohlenen Buch Fichtes – der *Bestimmung des Menschen* von 1800 – heißt es:

Der Mensch ist nicht Erzeugnis der Sinnenwelt, und der Endzweck seines Daseyns kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit, und Raum, und alles Sinnliche hinaus. [...] Viele sind ohne künstliches Denken, lediglich durch ihr großes Herz, und durch ihren rein sittlichen Instinkt zu dieser Ansicht erhoben worden [...].³⁹

Und Fichte führt weiter aus:

nachdem ich in der That für das Vergängliche gar kein Herz mehr habe, erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. [...] [Was] ich rund um

³⁸ Fichte (1981), 300.

³⁹ Ebd.

mich erblicke, ist Mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geister=Augen mich an, und redet mit Geister=Tönen an mein Herz.⁴⁰

Der Aufwertung von Herz und Gefühl, bei gleichzeitiger Beachtung der Relevanz von Denken und Verstand, entspricht es, dass Fichte dem Herzen und dem ‚sittlichen Instinkt‘ einen spezifischen, dem ‚künstlichen Denken‘ gegenüber natürlichen und ursprünglichen Modus des ‚Wahrheitsbewusstseins‘ – den „natürlichen Wahrheitssinn“ und das ‚Wahrheitsgefühl‘ – zuspricht. Dazu heißt es in der für Steiner ebenfalls bedeutenden populärphilosophischen Schrift Fichtes, der *Anweisung zum seligen Leben* von 1806:

An diesen natürlichen Wahrheitssinn [...] wendet sich der populäre Vortrag [...], rein und einfach aussprechend die Wahrheit [...] [er] rechnet auf die freiwillige Bestimmung jenes Wahrheitssinnes. *Beweisen* kann dieser Vortrag nicht; wohl aber muß er *verstanden* werden. [...] hinlänglich sey [der Wahrheitssinn], um zur Erkenntnis der Wahrheit zu leiten[.]⁴¹

Was sich hier bei Fichte niedergeschlagen hat, und was über ihn auf Steiner gekommen ist, ist die ausgebreitete Diskussion der Aufklärung über das Verhältnis, die Unterschiede und die Vermittlungen der Erkenntnisse und Intuitionen von Herz und Verstand.⁴² Eine Diskussion, die heute unter dem Stichwort emotionale und soziale Intelligenz, vor allem in der Psychologie, weiterhin geführt wird.⁴³

Interessant ist – mit Blick auf Steiner – sowohl an Fichtes philosophisch, an Saint-Exupérys literarisch und an Paulus’ theologisch erschlossener Dimension eines ‚Sehens mit dem Herzen‘, dass sich dadurch bei allen dreien nicht nur die Beziehung zu Personen und Gegenständen der Welt auf originelle Weise wandelt. Sondern bei Saint-Exupéry, Paulus und Fichte (das ließen schon die kurzen Zitate erkennen) erhebt sich der Blick des Herzens

40 Ebd., 306.

41 Fichte (1995), 72. Es ist bemerkenswert, dass schon Fichte dem Herzen mit dem „natürlichen Wahrheitssinn“ nicht nur ein spezifisches Evidenzorgan – subjektiv oder objektiv sei dahingestellt –, sondern mit den „Geister = Tönen“ auch einen spezifischen akustischen Modus der ‚Herz-Ansprache‘ durch die übersinnliche Welt zuordnet. Bei Steiner werden die „Geister=Töne“ überdies durch ‚Geister=Farben‘ ergänzt.

42 Vgl. zum Thema *Herz und Verstand* bei Fichte: Traub (2020), 104–111; 505–511 u. 575–577.

43 Mayer u. Salovey (1997).

zwar nicht in denkender, wohl aber in unmittelbarer, affektiver und voluntativ-praktischer Weise über das Irdische hinaus, wodurch das ganze Universum in einer „alles verwandelnden“ (Saint-Exupéry), „verklärten Gestalt“ (Fichte) und „hoffnungsvollen Berufung“ (Paulus) erscheint. Oder, um es mit Steiner zu sagen, der Blick des Herzens ist eine (gefühls-, willens- und handlungsbezogene) Vermittlung, die das Geistig-Seelische mit den Kräften des Kosmos in Beziehung bringt und einen gleichsam „spirituell elektrischen Anschluß an die Kräfte des Kosmos“ herstellt (GA 161, 156).

Den spezifischen Unterschied zwischen Herz-/Brust-Hellsehen und den beiden anderen Modi des Hellsehens, dem Kopf- und Bauch-Hellsehen, thematisiert Steiner insbesondere im achten Vortrag des Zyklus *Wege geistiger Erkenntnis* (ebd. 155–173) aus dem Jahre 1915. Was hier als typisch und charakteristisch für das Herz-Hellsehen herausgearbeitet wird, das haben schon die Einführungen über Saint-Exupéry, die biblischen Quellen und Fichte, sowie der Hinweis auf die emotional-soziale Intelligenz bei Mayer und Salovey, im Wesentlichen beschrieben. Nämlich, dass es hier nicht um die Konzentration auf Vorstellungen oder Gedanken und deren „allgemeinwissenschaftlichen Charakter“ (Kopf-Hellsehen, ebd., 159) geht, sondern, dass hier die Mäeutik des Geistig-Seelischen im Hinblick auf die „Organe des Herzens, Arme und der Hände“ zentral ist (ebd., 156), das heißt, dass sich die „Meditation [...] auf das Willensleben“ (ebd.) und die ethisch-moralische Praxis richtet. Diese „Herz=Meditation“ aber wird, und auch das ist der ‚Körper-Seele-Geist‘ synthetisierenden monistischen Denkweise Steiners geschuldet, nicht metaphorisch, sondern realistisch, im Zusammenhang mit dem „materiellen Herzorgan“ (ebd.) verstanden.

Die Differenz zwischen Kopf-Hellsehen und Herz-/Brust-Hellsehen markiert auch bei Steiner die Grenzen unterschiedlicher psycho-physischer Sphären, auf die sich die ‚mantischen Horizonterweiterungen‘ beziehen. Während das Kopf-Hellsehen

mehr zu dem Anschauen, dem Erkennen, dem Wahrnehmen in den [...] zunächst wichtigeren höheren Welten führt; wichtigeren [...] in dem Sinne, daß das Wissen von diesen höheren Welten zur Befriedigung gewisser Erkenntnisbedürfnisse notwendig ist [...], führt das Brusthellsehen mehr zur Willensentwicklung (ebd., 157).

Und während sich das Kopf-Hellsehen eher um einen „spirituell elektrischen Anschluß an die Kräfte des Kosmos“ bemüht, zielt das Herz-/Brust-

Hellsehen zentral auf eine verwandelnde Wahrnehmungs- und Gestaltungskultur des Menschen im ethisch-moralisch-affektiven Umgang mit seiner natürlichen, soziokulturellen und gesellschaftlichen Um- und Mitwelt. Dabei spielt auch die hellseherische Wahrnehmung von ‚(astralen) Atmosphären‘ (‚Auren‘) sozialer und gesellschaftlicher Räume eine Rolle. So vermag herz-/brustgestütztes Hellsehen nach Steiner

zum Beispiel den astralen Unterschied [zu] merken zwischen einem Raume, der zum großen Teile mit niedrig gesinnten Menschen erfüllt ist, und einem solchen, in dem hochgesinnte Personen anwesend sind. In einem Krankenhause ist nicht nur die physische, sondern auch die geistige Atmosphäre eine andere als in einem Tanzsaale. Eine Handelsstadt hat eine andere astrale Luft als ein Universitätsort[.] (SKA 7: WE, 123)

2.3.2.3 Bauch-Hellsehen

[Eine] dritte Art von Hellsehen ist diejenige, die dadurch entsteht, daß aus dem übrigen [physiologischen] Menschen gelockert wird, also herausgehoben wird dasjenige, was man das Geistig-Seelische nennen kann. [...] Wenn auch der Ausdruck nicht besonders ästhetisch ist, so darf ich aber doch vielleicht diese Art des Hellsehens das Bauchhellsehen nennen. So daß man wirklich unterscheiden kann: das Kopfhellsehen, das Brusthellsehen und das Bauchhellsehen[.] (GA 161, 157)

Nach der Charakterisierung von Kopf- und Herz-Hellsehen als die geistig-seelischen Bereiche, die sich entweder vornehmlich denkend auf die „Stellung des Menschen im Kosmos“⁴⁴ oder sich ethisch-emotional auf seine Beziehungen zur natürlichen, sozialen und gesellschaftlichen Um- und Mitwelt beziehen, eröffnet das Bauch-Hellsehen nunmehr das Feld ‚mantisches Erlebens‘ im Hinblick auf die Selbstbezüglichkeit des Menschen zu seinem Körper als ‚beseeltem Leib‘.

Was in der chinesischen Medizin, dem Ayurveda und auch bei Hippokrates als wesentliches Organ zur Diagnostik und Therapie vieler Krankheiten und Dysfunktionen im ganzen neuro-physio-psychischen Komplex eine zentrale Rolle spielt, ist in der modernen westlichen Medizin erst in den letzten Jahrzehnten verstärkt in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt:

44 Scheler (1975).

der Magen-Darm-Trakt, sein Zusammenspiel mit dem Gehirn und seine Bedeutung für die ganzkörperliche, geistig-seelische Gesundheit.⁴⁵ Dabei sind nicht nur der Alternativ- oder Komplementärmedizin, sondern auch dem Alltagswissen und dem populären Sprachgebrauch diese Zusammenhänge durchaus nicht neu oder unbekannt, sondern vielmehr geläufig. Wir treffen „Entscheidungen aus dem Bauch heraus“. Ein enttäuschendes Erlebnis „stößt uns sauer auf“ oder „schlägt uns auf den Magen“. Verliebte spüren „Schmetterlinge im Bauch“. Magen und Darm sind offenbar nicht nur an der Verarbeitung und Verdauung materieller, sondern auch ‚emotionaler und geistig-seelischer‘ Nahrung maßgeblich beteiligt.

Literarisch hat Voltaire diesem Thema im siebten Kapitel seiner Erzählung *Die Ohren des Grafen Chesterfield* ein einmalig humoriges Denkmal gesetzt. So erklärt einer der Protagonisten der Erzählung, Sidrac, der Leibarzt des Grafen, dass nicht allein individuelle Stimmungen, sondern große Ereignisse der Weltgeschichte in einem konditionalen Zusammenhang mit guter oder schlechter Verdauung stehen. Im philosophischen Gespräch über die Ursachen menschlicher Handlungen und an vielen Beispielen der Geschichte erklärt Sidrac zunächst, wie sich schlechte Verdauung über Blut und Zellstruktur auf andere Organe und damit am Ende auch auf die Stimmungen des Gemüts auswirkt, wodurch letztlich das Handeln des Menschen überhaupt und das der Mächtigen insbesondere beeinflusst und gelenkt wird. Womit nach Sidrac bewiesen wäre, dass weder die Liebe noch das Geld, sondern ein gesunder Stuhlgang am Morgen die Geschehnisse der Weltgeschichte lenkt. Diese These belegt der Arzt an vielen historischen Beispielen, unter anderem an der Hinrichtung Karls I. in England durch Oliver Cromwell und dem daraus resultierenden Untergang des Absolutismus und dem Anbruch der Demokratiebewegung in England. Sidracs Großvater sei, so der Anatom, Apotheker Oliver Cromwells gewesen und er habe ihm oft erzählt, „Cromwell habe acht Tage lang keinen Stuhlgang gehabt, als er seinem König den Kopf abschneiden ließ“.⁴⁶

Unter Berücksichtigung des hier skizzierten populären und literarischen Bedeutungshorizonts der Physiologie ist es nicht ganz abwegig, dass Steiner neben der Umsetzung ‚geistiger Nahrung‘ im Denkerischen, in Gefühl und Wille auch den physiologischen Verdauungsprozess im Menschen unter

⁴⁵ Vgl. Mayer (2021), Enck u. a. (2017).

⁴⁶ Voltaire (1964), 474–476.

dem Gesichtspunkt des Hellsehens in den Blick nimmt, um dessen spezifisch geistig-seelische Nuancen herauszuarbeiten.

Die erste Differenz, die es dabei zu beachten gilt, ist eine semantische. So unterscheidet der Text des Vortrags vom 27. März 1915 zwischen Bauch und Magen. Während sich Magen eher auf die materiellen physiologischen Prozesse des Organs bezieht, umfasst das Wort Bauch ein weiteres semantisches Umfeld, das neben den im engeren Sinne organbezogenen anatomisch-physiologischen auch emotionale und ganzkörperliche Prozesse umfasst. Das Bauch-Hellsehen weitet demnach die Sicht auf den Magen durch eine ganzkörperliche, und das heißt für Steiner stets auch geistig-seelische Aspekte integrierende multiperspektivische Betrachtungsweise. Was im Vortrag konkret am Beispiel der Aufnahme und Verdauung exemplifiziert wird.

Wenn Sie, sagen wir, ein Stück Kohlrabi gegessen haben – wir sind ja meist Vegetarier – und es dann verarbeitet wird in unserem Organismus, so hat man es nicht bloß mit dem physisch-chemischen Prozeß zu tun, den der Magen mit seinen Kräften und Säften ausführt, sondern hinter dem allem sind der Ätherleib, der Astralleib⁴⁷ und das Ich tätig. Alle diese Prozesse haben hinter sich geistig-spirituelle Prozesse. Es würde ganz falsch sein zu glauben, daß es materielle Prozesse gibt, die nicht einen spirituellen Prozeß hinter sich haben (GA 161, 162).⁴⁸

Auf die spezifisch Steiner'schen Auslegungen der zum Teil auf Platon, den Neuplatonismus (Plotin), den Pietismus (Jung-Stilling), den theosophischen Idealismus (I. H. Fichte) und die Theosophie (Blavatsky/Besant) zurückgehende Lehre von den unterschiedlichen körperlichen und geistig-seelischen Arealen des menschlichen Daseins („Astral-/Ätherleib“/Ich usw.) können wir hier nicht eingehen. Allerdings ist zum Thema Bauch-Hellsehen so viel deutlich, dass Steiners Monismus insbesondere in den Be-

47 Ätherleib: Die den physischen Körper belebende Form-Gestalt, die dessen bloße Materialität zu einem organischen, geistig-seelisch belebten Leib gestaltet. Astralleib: die auf makrokosmische Prozesse bezogenen (unsterblichen) Strukturen der menschlichen Seele (Seelenfahrzeug Platons), die auch die affektiven und voluntativen Anlagen des menschlichen Gemüts einschließen.

48 Vgl. zu diesem Thema auch Steiners Vorträge vom 30. Mai bis 22. September 1923 zu „psychosomatisch-spirituellen“ Zusammenhängen und Ernährungsfragen vor den Arbeitern am Goetheanum (GA 350) sowie den XII. Vortrag in GA 161, 233–251.

reichen seiner Anthropologie, die sich auf das im engeren Sinne Körperlich-Materielle beziehen, besonders bemüht ist, die dort ebenfalls und zwar konstitutiv anwesenden und gestaltenden geistigen und spirituellen Elemente zu verdeutlichen und „herauszuheben“. So sei es möglich, im Zustand des Bauch-Hellsehens „all jenes Arbeiten und Bilden und Schaffen des Geistig-Seelischen an den Leibesgliedern während der Verdauung [zu] sehen; indem es sich hinausprojiziert in die Welt, und Ihnen, bildhaft sich spiegelnd, im äußeren Äther erscheint“ (GA 161, 162).

Grundsätzlich vertritt Steiner mit dem Bauch-Hellsehen damit einen Ansatz, der der Psychosomatik, der ganzheitlichen Medizin, der Psychotherapie und Seelsorge nicht ganz fremd sein dürfte. Im Unterschied zu diesen wissenschaftlich fundierten Verfahren geht es Steiner jedoch vornehmlich um die Erforschung dieser Wirkungs- und Wechselwirkungsprozesse in und aus der Sicht der ersten Person, das heißt um Selbsterforschungs- und Selbsterfahrungsprozesse des Individuums in der Auseinandersetzung mit den anatomischen und physiologischen Prozessen des eigenen Körpers sowie um deren verständnisorientierte Einordnung in spirituell-geistig-seelische Zusammenhänge. Der Systematik von Geist-Seele-Leib geschuldet ist der Horizont der ‚mantischen Erforschung‘ physiologischer Prozesse auf den individuellen leiblichen Erfahrungs- und Wirkungsraum begrenzt. Im Sinne des auf Universalität und Objektivität angelegten Systems des Steiner’schen Denkens schränkt die personalisierte Grenzziehung des Bauch-Hellsehens damit zwar dessen Bedeutung gegenüber dem sozial-gesellschaftlichen und ‚kosmischen‘ Hellsehen ein, es bleibt aber als spezifisches auch phänomenologisch auszuweisendes Feld ein elementarer Bestandteil der Konzeption des Hellsehens insgesamt und steht mit den anderen Modi in einem Verhältnis der Wechselwirkung.⁴⁹

In dieser kontextuellen Zu- und Einordnung des Bauch-Hellsehens beugt Steiner einem Trend des anthroposophischen Selbstverständnisses und zugleich einer auch gegenwärtig gegen die Anthroposophie immer wieder geäußerten Kritik an deren ‚Heilsegoismus‘ bzw. an deren Zug zur Selbsterlösung vor. Denn auch an dieser Stelle der Vorträge von 1915 betont Steiner

49 Inwieweit Steiners Bauch-Hellsehen im Zusammenhang mit dem „Mens sana in corpore sano“ oder mit Buddhas Lehren zur Hygiene und zu Körpermeditationen im Zusammenhang einer ganzheitlichen ‚Leib-Seele Geist-Gesundheit‘ stehen, wäre eingehender zu prüfen und zu erörtern.

den über die Grenzen eines individualistisch-egoistischen Perfektionismus hinausweisenden gesellschaftlichen und universalistischen Anspruch der Theosophie und Anthroposophie, der sich nicht auf einer ‚spiritualistischen Nabelschau‘ begründen lässt. Gerade weil das

Bauchhellschauen [...] vorzugsweise [...] von allen möglichen menschlichen Egoismen [durchdrungen ist], wird [es] [...] leicht dazu verführen, daß sich der betreffende Hellseher viel mit sich, mit den okkulten Unterlagen seines eigenen Geschickes [...], mit den okkulten Unterlagen seines persönlichen Wertes und Charakters [befasst] (GA 161, 159).

Stattdessen sollte

jeder [...] sich klar sein darüber, wie sich ein solches Hellschauen verhält zu dem, was wirklich geistiges Hellschauen werden kann, und wie man fernhalten muß von aller äußeren Überschätzung dasjenige, was auf hellseherischem Wege so gewonnen wird, daß es nur einen persönlichen Inhalt haben kann (ebd., 163).

Und auf den Punkt gebracht heißt es: „Ebensowenig wie man durch die Untersuchung der menschlichen Verdauung die Weltenrätsel lösen kann, ebensowenig kann man den Weltenrätseln und Geheimnissen dadurch näherkommen, daß man dieses Bauchhellschauen entwickelt“ (ebd., 159).

Die Gefahr einer „Überschätzung [desjenigen], was auf bauch-hellscherischem Wege so gewonnen wird“ (ebd.), hat ihren Grund jedoch nicht alleine in der Dominanz des körperlich-sinnlichen Erfahrungsraums als der primären Sphäre persönlicher Selbst- und Welterfahrung, sondern in der damit zusammenhängenden sinnlichen Intensität der im Bauch-Hellschauen auftretenden ‚mantischen Phänomene‘. Gerade weil dieses Hellschauen unmittelbar mit den physiologischen Prozessen des eigenen Körpers verbunden ist, so Steiners Schlussfolgerung, erklärt sich auch deren starke sinnliche Präsenz. Am Beispiel der Farb- und Klangintensität versucht Steiner zu verdeutlichen, dass sich im aufsteigenden Gang der hellseherischen Schulung vom körperlich gebundenen Bauch- zum rein geistigen Kopf-Hellschauen eine Schwächung der Farb- und Klangintensität und eine Zunahme an farblosen Elementen vollzieht, bevor, nach Abschwächung des materiellen Farb- und Klangspektrums, die esoterischen Farben und Klangharmonien der spirituell-kosmischen Welt vernehmbar werden (ebd., 159–161). Auch hier

zeigt sich noch einmal deutlich Steiners monistisches Modell einer Durchdringung und Verschränkung von materieller und geistig-spiritueller Welt bei gleichzeitig deutlicher Differenzierung der „unterschiedlichen Welten“ (ebd., 155).

2.4 *Christologie des Hellsehens*

Eines der wenigen Themenfelder der Anthroposophie, mit dem sich die akademische Wissenschaft in größerem Umfang auseinandergesetzt hat – und dies bereits zu Steiners Zeiten –, ist das Thema Christologie. Die Lehre vom esoterischen Christus und seiner Bedeutung für die kosmische, menscheits- und individualgeschichtliche Evolution war provokant genug, um, insbesondere in der weltanschaulichen Krisenzeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts, eine große Zahl von vornehmlich theologischen Kritikern des von Steiner entwickelten und vertretenen „neuen Christentums“ auf den Plan zu rufen. Steiner war hier „ein Seismograph für die Defizite des großkirchlichen Christentums und seiner vornehmlich protestantischen Klientel“⁵⁰. Auch die gegenwärtige Diskussion um die Anthroposophie befasst sich, wenn auch nicht mehr ganz so zentral, mit deren Christologie.⁵¹ Mit Blick auf unser Thema liegt der Schwerpunkt der Analyse allerdings weniger auf den von Steiner behaupteten inhaltlichen religionsphilosophischen, theologisch-christologischen Sachverhalten und deren Gültigkeit.⁵² Die entscheidende Rolle spielt vielmehr der ‚erkenntnistheoretische‘ Zugang zu ihnen über das Hellsehen. Allerdings ist zu dessen sachgemäßer Beurteilung auf die werkgeschichtliche Genese dieses Themas und seine Bedeutung für die

50 Zander (2007), 857.

51 Eine historisch-kritische sowie werkgeschichtliche Übersicht und Analyse zu diesem Themenkomplex inklusive Hinweisen auf apologetische wie kritische Forschungsliteratur bietet: Zander (2007), 701–858. Vgl. auch: ders. (2011), 212–232. Zu Steiners umstrittener religiöser Sozialisation und Erziehung vgl.: Traub (2011), 793–803. Eine kritische Gegenüberstellung von Steiners anthroposophischer Christologie und traditionell-christlicher Glaubenslehre bietet Kuberski (2010), 55–60.

52 Wenn Zander daran erinnert, dass hier weiterhin die von Klaus Stieglitz 1955 formulierte These gilt: Steiners Christologie sei „eine vielfach anlaßgebundene spekulative Weltanschauung“ und ergänzt, dass damit „über den theologischen Stellenwert seiner [Steiners] Deutungstheorien [...] kein Urteil gefällt“ sei (Zander 2007, 858), dann ist damit über Möglichkeit und Sinnhaftigkeit eines konstruktiv-kritischen Diskurses zu den inhaltlichen Aspekten dieses Themas das Wesentliche gesagt.

mehr oder weniger christologische Auslegung der Anthroposophie insgesamt hinzuweisen. Auch wenn es zutrifft, dass eine ausführliche und dominant christologische Auslegung von Steiners Denken in den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts einsetzt und von da an ins Zentrum seiner Theosophie und Anthroposophie rückt,⁵³ so erhalten retrospektiv gleichwohl alle zentralen Themen seines Denkens im Ausgang vom „Christusimpuls“ eine christologische Färbung.⁵⁴ Komprimiert und in kaum zu reduzierender Kürze hat Georg Scherer 1978 diesen Sachverhalt auf den Punkt gebracht, wenn er behauptet, dass beim „späten Steiner“ die

Metamorphose des Jesus von Nazareth in den Christus Jesus, das Mysterium von Golgatha, und die Ichwerdung des Menschen auf das engste zusammen[hängen]. Sie ist der eigentliche Sinn der Entwicklungsphase der Erde, in welcher wir uns befinden. Darum ist der Christus Jesus auch in anthroposophischer Sicht der Mittelpunkt der Erdgeschichte[.]⁵⁵

Bei Steiner selbst heißt es dazu: „Die entscheidende Entwicklungsepoche für die Entwicklung des Ich-Erlebens der Menschheit ist diejenige[.] in die auch das Ereignis von Golgatha gefallen ist“ (GA 25, 56). Aber nicht nur das. Denn mit dem „Christus-Impuls“ und dem „Mysterium von Golgatha“ hängen nicht nur Sinn und Ziel der nunmehr christologisch gedeuteten ‚anthropo- und kosmogenetischen‘ Entwicklungsgeschichte⁵⁶ (ebd., 61) auf das Engste zusammen. Sondern auch, und vielleicht vor allem, methodologisch vollzieht sich in Steiners Auslegung der biblisch-christlichen Heilsgeschichte die schlüssige Koinzidenz von spiritueller und materieller, von personaler und universaler Welt im Sinne seines Monismus. Inhaltlich

53 Zur Diskussion um eine explizite Christologie beim „frühen Steiner“ vgl.: Traub (2011), 952–973.

54 Steiners These einer durch Christi Blut und Taufe erwirkten christologischen „Erdenaura“ und der Ergänzung, dass „wir mit ihm als einem geistigen Wesen in der Erdenaura verkehren [können], wenn wir uns die Möglichkeit dazu aneignen“ (GA 152, 148), wirft unabweislich die Frage nach der Passung dieser Idee mit seiner ursprünglich von Goethe ausgehenden Naturbetrachtung auf. Es ist möglich, dass hier statt Goethe eher Hegels christologisch gedeutete Philosophie der Natur als „Sohn Gottes“ im Hintergrund steht.

55 Scherer (1978), 79.

56 Wie weit Steiner die Idee des ‚kosmischen Christus‘ als „Herrscher im Sonnenreich“ ausgelegt hat, zeigt seine christologisch weiterentwickelte Interpretation des germanischen Baldur-Mythos. Vgl. hierzu: GA 161, 199–216.

bedeutet das die Wandlung (Metamorphose) und Vereinigung der materiellen Erd- und Menschheitsgeschichte in eine spirituelle, eschatologisch zu verstehende universale Transsubstantiation und Eucharistie, das heißt, die Vermählung von individual- und universalgeschichtlicher Apotheose und Inkarnation.⁵⁷

Dass Jesus als Mensch aus der denkenden, lehrenden und handelnden Gemeinschaft mit dem Geist und der Kraft Gottes, als „Weltenschulmeister und Kraftcharakter“ (GA 152, 120) gewirkt hat, gilt für Steiner zweifellos. Die ihn interessierende Frage ist daher eher die nach der Teilhabe des einzelnen, ‚irdischen‘ Menschen an diesem Geist und dieser Kraft. Die Antwort auf diese Frage führt zurück auf die Untersuchungen zur Differenz zwischen altem, natürlichem, visionärem, nicht-denkendem und neuem, denkendem und wachbewusstem Hellsehen sowie auf die konstitutive Rolle, die das ‚Ich‘ darin spielt. Ein weiterer Aspekt, der hierbei von zentraler Bedeutung ist, betrifft den Modus des Herz-Hellsehens, als derjenigen Dimension in Steiners Konzeption der Mantik, die den voluntativen, ethisch-moralischen und handlungstheoretischen Teil des Menschen orientiert und lenkt. Seit dem Ereignis von Golgatha, der universalgeschichtlichen wie personalen Inkarnation Gottes, besteht nach Steiner die definitive Möglichkeit, dass auch der moderne, im Ich individualisierte Mensch als solcher in der entzauberten und entgötterten Schöpfung durch eine „Vereinigung der Erlebnisse des wachen gewöhnlichen Bewusstseins mit der Wesenheit und in dem Aufblick zu Christi Taten [das erkennend] [wieder-]finden [kann], was er vorher durch eine natürliche Beschaffenheit seines Bewusstseins gefunden hat“ (GA 25, 57). Der Geist von Pfingsten, die „feurigen Zungen“, sind für Steiner daher „nichts anderes als das Aufleben des inneren Christus in den Seelen seiner Schüler, in den Seelen seiner Jünger“ (GA 226, 97). Und dieses „Aufleben“ ist ein inneres Erkennen und Anerkennen des „Christusführers [...] mit einem lebendigen Gefühle“ (GA 25, 78), das im „Aufblick zu Christi Taten“ einer „amoralischen Welt moralische Qualitäten“ einzugliedern vermag, den Menschen in Freiheit sein „moralisch-geistiges Wertwesen“ über-

57 Inwieweit dieser „Abschluss“ der Anthroposophie, die damit eben doch auch Theosophie geblieben ist, die argumentativ schlüssigere Version gegenüber der These vom „Leben in Gott“ ist, die schon die *Philosophie der Freiheit*, allerdings unter Beibehaltung der Spannung von Individualismus-Universalismus (Freiheit und Ergebung), vertreten hatte, wäre eingehender zu untersuchen. Eine Ähnlichkeit der gedanklichen Struktur scheint hier in jedem Fall vorzuliegen.

nehmen und ihn zum „Bildner“ seines eigenen und zum Mitgestalter des Schicksals der Menschheit werden lässt (ebd., 86 f.).

Unter dem Gesichtspunkt der Entwicklungsgeschichte des Hellsehens vollzieht sich hier nach Steiner sowohl der historisch einmalige als auch der dadurch für die Individual-, Menschheits- und Weltgeschichte dauerhaft eröffnete und eingerichtete Umschwung vom alten ins neue Hellsehen sowie die ‚geisterhellte‘ ethisch-moralische Schwerpunktsetzung eines neuen, freien, aufgeklärten, erleuchteten Modus der Clairvoyance.

Zwar weist Zander mit Berufung auf die Arbeit von Stieglitz zu Recht darauf hin, dass Steiners Christologie „eine vielfach anlaßgebundene spekulative Weltanschauung“⁵⁸ sei. Dieses Urteil ist allerdings in zweifacher Hinsicht ergänzungsbedürftig. Denn zum einen enthält bereits die Fichte'sche Religionsphilosophie (1806) nicht nur die Idee zu einer ‚kosmisch-metaphysisch‘, am Johanneischen Logos ausgerichteten Christologie, inklusive einer existenziell, insbesondere agapeisch und moralisch-ethisch ausgelegten Pneumatologie, die Steiner schon sehr früh studiert und die ihn „geradezu in Entzückung“ versetzt hat⁵⁹. Und zum anderen ist es fraglich, ob die von Steiner über das neue Hellsehen erschlossenen und christologisch gedeuteten ‚naturmythologischen‘ Elemente seiner Anthroposophie sowie die daraus erwachsene ‚kosmologisch-moralisch-ethische‘ Neujustierung des Umgangs des Menschen mit der Natur, tatsächlich ihre wesentlichen und charakteristischen Impulse aus dem Zeitgeist des frühen 20. Jahrhunderts empfangen haben. Und wenn ja, dann läge hier eine wichtige Forschungsaufgabe zur eingehenderen Kontextualisierung von Steiners Denken in dieser Hinsicht.⁶⁰

3. Werkgeschichtliche Entwicklung des Topos Hellsehen bei Rudolf Steiner

Mit der Transformation der moralischen Intuition aus der *Philosophie der Freiheit* (1894) in die mantischen Schulungs- und Initiationsvorträge der

⁵⁸ Zander (2007), 858.

⁵⁹ Traub (2011), 908–973.

⁶⁰ Als interessanter Anknüpfungspunkt wäre hier etwa an das naturphilosophische Denken Albert Schweizers unter dem Postulat der „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu denken (Schweizer [1923]). Vgl. hierzu: Janke (2011), 242–249.

frühen 1900er Jahre, unter dem Titel *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, haben wir versucht, einen Zusammenhang zwischen der dominant philosophischen und den dann theosophischen und anthroposophischen Phasen von Steiners Denken herzustellen. Dass das durchaus möglich ist, hat seinen Grund in dem bereits beim ‚frühen Steiner‘ feststellbaren esoterischen Interesse einerseits sowie in dem dominanten Fortwirken des denkerischen Motivs in den unterschiedlichen Modellen des Hellsehens der Folgezeit andererseits.

Von der expliziten und systematischen Thematisierung des Hellsehens zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zu den letzten Vorträgen in den 1920er Jahren lässt sich zu diesem Thema eine deutliche Ausdifferenzierung und veränderte Schwerpunktsetzung erkennen, die sowohl in ihrer Veranlassung als auch in ihrer werkgeschichtlichen Ausstrahlung in die theosophisch-anthroposophischen Hauptschriften noch eingehender durch die genealogische Kontextforschung untersucht werden müsste.

Mit guten Gründen kann man den Beginn von Steiners expliziter Auseinandersetzung mit dem Thema Hellsehen auf die Jahre 1904/05, das heißt auf den Zeitraum der Veröffentlichungen in der Zeitschrift *Lucifer-Gnosis* und den aus diesem Kontext entstandenen Schriften (*Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, *Theosophie*, *Aus der Akasha-Chronik*), datieren. Eine zweite Phase lässt sich im Ausgang von Steiners beginnender intensiver Auseinandersetzung mit den Mysterienkulten des Altertums um 1909, insbesondere unter dem bereits zu Beginn des Jahrhunderts einsetzenden Einfluss von Edouard Schurés *Die großen Eingeweihten* und dessen „Mysteriendramen“ sowie der Auseinandersetzung mit den spirituellen und politischen Strömungen innerhalb der Theosophischen Gesellschaft, festmachen. Eine dritte Phase liegt dann in den Jahren 1913 bis etwa 1915, der Gründungsphase der Anthroposophischen Gesellschaft und dem Bau des Goetheanums in Dornach. Und schließlich kann man von einer vierten mantischen Phase in den Jahren nach 1920 sprechen, das heißt in der Zeit der Konsolidierung und des Ausbaus der Anthroposophie in die sogenannten Praxisfelder, wobei hier insbesondere die Ausschärfung der Steiner’schen Christologie und Theologie in Auseinandersetzung mit dem tradierten kirchlichen Glaubensverständnis eine besondere Rolle gespielt haben dürfte.

Im Vordergrund der ersten Phase steht – im Spannungsverhältnis Natur und Kunst – die Relativierung des Hellsehens als ‚natürliche mediale Gabe‘

einerseits; und andererseits die Zuwendung zum Hellsehen als Initiations- und Erziehungskunst (SKA 8,1: SE, 217), als systematische Schulung spezieller Fähigkeiten, die man Meditations- oder Achtsamkeitsübungen nennen könnte. Besonders klar kommt dieses Verständnis in der Ausbildung sogenannter „Hellseherorgane“ (SKA 7: WE, 39) durch die acht Übungen zur spirituellen Selbstkontrolle und die Beschreibung der damit verbundenen Klang-, Farb-, Temperatur- und Gestaltwahrnehmungen in *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* zum Ausdruck (ebd., 88–117). In der zweiten Phase von Steiners mantischer Konzeption steht die Ausarbeitung der scharfen Differenz zwischen altem, natürlichem (atlantischem) und neuem, ichbezogenem und gründlich (auch philosophisch/sinnlichkeitsfrei) denkendem Hellsehen im Vordergrund.⁶¹ Kontext ist hier die krisenhafte theosophische Auseinandersetzung um die Möglichkeiten und Grenzen einer Integration von asiatischer (buddhistischer) und christlicher (biblischer) sowie mystischer Tradition. Für diese Phase wäre etwa der vom 11. Oktober bis 26. Dezember 1909 in Berlin, Stuttgart, Zürich und München gehaltene Vortragszyklus *Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien* (GA 117) einschlägig. Auch wenn sich bereits zu dieser Zeit die christologische Prävalenz zum Thema neues Hellsehen gegenüber den asiatisch-theosophischen Traditionen etwa in den Vorträgen von 1912/13 (GA 140) herausbildet, scheint es für diese Phase methodologisch sinnvoll zu sein, eher das hier parallel dazu von Steiner behandelte Thema denkendes und nicht-denkendes Hellsehen zu betonen. Denn erst in den 1920er Jahren, der vierten Phase, wird das christologische Modell (GA 25 u. 226) als nahezu ausschließliches Erklärungsmuster zum Thema Hellsehen verwendet. Zwischen der „sinnlichkeitsfreien“ (SKA 8,1: SE, 424–426) denkerisch-philosophischen und der christologischen Schwerpunktsetzung liegt in den Jahren 1914/15 eine dritte Reflexionsphase zum Thema Hellsehen, die man auch, in spezifischem Sinne, eine sensualistische Phase nennen könnte. Denn in ihr weitet Steiner das Hellsehen explizit auf andere Sinnesorgane (Hell-Hören) aus und gibt ihm als Kopf-, Herz- und Bauch-Hellsehen im Rekurs auf sein

61 Diese Festlegung lässt sich auch unter Berücksichtigung des Problems der Authentizität der Vortragsmanuskripte treffen. Denn thematisch zieht sich die denkerische Schwerpunktsetzung durch den gesamten Vorlesungszyklus und das bedeutet, dass diese Thematik für Steiner in dem hier diskutierten Kontext einen Schwerpunkt bildet, unabhängig davon, ob die niedergelegten Stenogramme seiner Vorträge im Einzelnen den Wortlaut und Sinn einer durch Steiner autorisierten Fassung wiedergeben oder nicht.

monistisches Denkmodell eine vertiefte anatomische und physiologische, gleichwohl spirituell – kosmologisch, sozial-gesellschaftlich und ichbezogen – ausgelegte Bedeutung. Kontextkritisch stellt sich bei dieser anatomisch-physiologischen Stoßrichtung der Entwicklung des Steiner'schen Denkens die Frage nach möglichen Einflüssen. Im sozialen Nah- und Einflussbereich der Biographie Rudolf Steiners steht in den hier infrage kommenden Jahren die 1911 in Zürich promovierte – mit Steiner ‚karmisch verbundene‘⁶² – Ärztin Ita Wegmann, die mit ihm in den 1920er Jahren die Grundlagen für die anthroposophische Medizin und Heilkunde entwickelte, die sie als Buch nach Steiners Tod 1925 unter ihrem und seinem Namen veröffentlichte.⁶³

4. Schluss: Ein Blick von oben

Sicher ist es richtig, dass man, wie die kritische Kontextforschung betont, Steiners Weg in die Theosophie und die Ausgestaltung seines ‚eigenen‘ Denkens nicht losgelöst vom Kontext der kulturkämpferischen Debatten des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts hinreichend verstehen, sinnvoll diskutieren und beurteilen kann. Diese Forderung gilt aber ganz allgemein für das Verständnis der großen und kleineren Geister der Geschichte, die ihren Weg in den wissenschaftlichen Diskurs der Gegenwart gefunden haben oder noch finden werden. Mit der historischen und geistesgeschichtlichen Kontextualisierung hat sich jedoch die Frage nach Sinn und Bedeutung der jeweils vertretenen Positionen nicht zugleich mit erledigt. Die Erklärung der ideengeschichtlichen, historisch-gesellschaftlichen oder auch biographischen Entstehungszusammenhänge einer wissenschaftlichen oder weltanschaulichen Position oder Lehre gibt eine nur begrenzte Auskunft über deren Bedeutsamkeit. Insofern lässt sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer Untersuchung alternativer Erkenntnismodi nicht allein historisch und auch nur bedingt wissenschaftsgeschichtlich beantworten. Eine gänzlich andere Frage ist dann die nach der Sinnhaftigkeit und immanenten Stimmigkeit eines Denkmodells oder die nach den kreativen Denk-

62 Vgl. zur „karmischen Beziehung“ Steiners zu Edith Maryon und Ita Wegmann: Zander (2011), 320.

63 Rudolf Steiner und Ita Wegmann: *Grundlegendes zur Erweiterung der Heilkunst. Nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen* (1925 [GA 27]).

anstößen, die sich aus einer kritischen Auseinandersetzung mit ihm gewinnen lassen. Im Hinblick auf ein so provokantes Thema wie das Hellsehen im Werk Steiners bedeutet das, die Fragen nach Perspektivität und Multiperspektivität, nach Mythologisierung, Ent- und Remythologisierung von Diskursen sowie nach Möglichkeiten und Grenzen einer existenzontologischen Restituierung metaphysischen Denkens (Janke) aufzuwerfen und an diesem Thema exemplarisch zu erörtern und neu zu bewerten.

Literaturverzeichnis

- Beck, Walter: *Karl Julius Schröer. Eine Biographie mit neuen Dokumenten*. Dornach 1993.
- Bultmann, Rudolf: *Jesus Christus und die Mythologie*. Hamburg 1964.
- Ehrhardt, Walter E.: *Schellings Metapher ‚Blitz‘ – eine Huldigung an die Wissenschaftslehre*, in: Wolfgang Schrader (Hrsg.): *Fichte und die Romantik* (Fichte-Studien Bd. 12). Amsterdam/Atlanta 1997, 203–210.
- Enck, Paul u. a.: *Darm an Hirn. Der geheime Dialog unserer beiden Nervensysteme und sein Einfluss auf unser Leben*. Freiburg 2017.
- Fichte, Johann Gottlieb: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitsky. Werke Band 6. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.
- *Werke* Band 8. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
 - *Werke* Band 9. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
 - *Nachgelassene Schriften* Band 13. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I. Abteilung Sämtliche Werke Band 24, Schriften zur Morphologie. Frankfurt a. M. 1987.
- Hanegraaff, Wouter J.: *Rudolf Steiner und die hellsehende Einbildungskraft*, in: Christian Clement (Hrsg.): *Rudolf Steiner Schriften zur Anthropogenese und Kosmogonie* (SKA 8,1). Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, VII–XXII.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg 1997.
- Janke, Wolfgang: *Die Sinnkrise des gegenwärtigen Zeitalters. Wege und Wahrheit, Welt und Gott*. Würzburg 2011.
- Kaiser, Ulrich: *Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie*. Frankfurt a. M. 2020.
- Kant, Immanuel: *Träume eines Geistersehers*. In: Kants Werke Akademieausgabe Bd. II Vorkritische Schriften. Berlin 1968, 315–384.
- *Kritik der Urteilskraft*. In: Kants Werke Akademieausgabe Bd. V. Berlin 1968.

- Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel. Erarbeitet von Franz Joseph Schierse. Düsseldorf/Stuttgart 1986.
- Kuberski, Jürgen: *Anthroposophie. Mehr als Naturkosmetik und Waldorfschule*. Holzgelingen 2010.
- Linde, Gesche: *Nachwort*, in: Dies. (Hrsg.): *Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Stuttgart 2017.
- Mayer, Emeran: *Das zweite Gehirn. Wie der Darm unsere Stimmungen, unsere Entscheidungen und unser Wohlbefinden beeinflusst*. München 2021.
- Mayer, John D. u. Salovey, Peter: *What is emotional intelligence?*, in: Peter Salovey, David Sluyter (Hrsg.): *Emotional Development and Emotional Intelligence: Implications for Educators*. New York 1997, 3–31.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. Stuttgart 1969.
- Saint-Exupéry, Antoine: *Der kleine Prinz*. Düsseldorf 1993.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern/München 1975.
- Scherer, Georg: *Anthroposophie als Weltanschauung. Informationen und Kritik*, in: Krämer F. J. u. a.: *Anthroposophie und Waldorfpädagogik*. Anweiler 1987.
- Schiller, Friedrich: *Der Geisterseher*. In: Schiller Werke in zwei Bänden (Bd. II). Wiesbaden o. J.
- Schulz von Thun, Friedemann: *Miteinander reden*. Bd. 1: *Störungen und Klärungen. Psychologie der zwischenmenschlichen Kommunikation*. Reinbek 1981.
- Schweizer, Albert: *Kultur und Ethik*. München 1915, 237–261.
- Sijmons, Jaap G.: *Rudolph Steiners Philosophie und die Frage nach der Freiheit*, in: Peter Heusser, Johannes Weinzirl (Hrsg.): *Rudolf Steiner. Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute*. Stuttgart 2014, 78–84.
- Spinoza, Baruch de: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Hamburg 1976.
- Steiner, Rudolf: Steiners Werke werden zitiert als SKA nach: *Rudolf Steiner Schriften Kritische Ausgabe*, Stuttgart Bad-Cannstatt 2013 ff. und als GA nach: *Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, Dornach 1961 ff.
- *Die Rätsel der Philosophie, in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*. Neuauflage von: Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert (RP). Zwei Bände. Berlin 1914.; SKA 4,1/2: RP(I)/RP(II); (GA 18).
 - *Mein Lebensgang*. Eine nicht vollendete Autobiographie, mit einem Nachwort herausgegeben von Marie Steiner. Dornach 1925. GA 28.
 - *Briefe Band I 1881–1890*. Dornach 1985 (GA 38).
 - *Briefe Band II 1890–1925*. Dornach 1987 (GA 39).
 - *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*. Berlin 1901. SKA 5: MA; (GA 7).
 - *Theosophie und Somnambulismus*. In: ders.: *Spirituelle Seelenlehre und Weltbe-trachtung*. Achtzehn öffentliche Vorträge Berlin 1903/04, GA 52, 224–273.

- Nietzscheanismus. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Kultur und Zeitgeschichte 1887–1901*. Dornach 1989 (GA 31), S. 453–614.
 - Über das rechte Verhältnis zur Anthroposophie. In: ders.: *Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien*. Zwölf Vorträge 1909. Dornach 1986 (GA 117), 78–96.
 - Christus zur Zeit des Mysteriums von Golgatha und Christus im zwanzigsten Jahrhundert. In: ders.: *Vorstufen zum Mysterium von Golgatha*. Zehn Vorträge 1913/14. Dornach 1986 (GA 152), 33–49.
 - Die Geheimnisse der Reiche der Himmel in Gleichnissen und in wirklicher Gestalt. In: ders.: *Erfahrungen des Übersinnlichen. Die drei Wege der Seele zu Christus*. Vierzehn Vorträge 1912. Dornach 1994 (GA 143), 153–164.
 - *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung*. SKA 2: PF; (GA 4).
 - *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer „Philosophie der Freiheit“*. SKA 2: WW; (GA 3).
 - *Okkultes Lesen und okkultes Hören*. Elf Vorträge 1914. Dornach 2003 (GA 156).
 - *Wege der geistigen Erkenntnis und der Erneuerung künstlerischer Weltanschauung*. Dreizehn Vorträge 1915 (GA 161), Zehnter Vortrag, Dornach 1999, 199–215.
 - *Wie erlangt man Erkenntnisse höherer Welten?* SKA 7: WE; (GA 10).
 - Sich-Einleben in die äußere Welt – Ernährungsfragen. Wirkung von Kartoffeln, Roter Rübe und Rettich. In: ders.: *Rhythmen im Kosmos und im Menschenwesen* usw. Sechzehn Vorträge 1923. Dornach 1991 (GA 350), 196–261 u. Ernährungsfragen. Ebd., 290–306.
 - Christus in seinem Zusammenhang mit der Menschheit. In: *Drei Schritte der Anthroposophie, Philosophie, Kosmologie, Religion*. Zehn Autorenreferate zum Französischen Kurs 1922. Dornach 1999 (GA 25), 55–61.
 - Der Christus-Geist und seine Beziehung zur Bewusstseinsentwicklung. In: ders.: *Vorstufen zum Mysterium von Golgatha*. Zehn Vorträge 1913/14. Dornach 1990 (GA 152), 120–133.
 - *Menschenwesen, Menschenschicksal und Welt-Entwicklung*. Sieben Vorträge 1923. Dornach 1988 (GA 226), Fünfter Vortrag, 78–97.
 - *Die Stufen der höheren Erkenntnis*. (1893/94) SKA 8/1: SE. Dornach 1993 (GA 12).
 - *Okkulte Untersuchungen über das Leben zwischen Tod und neuer Geburt*. Die lebendige Wechselwirkung zwischen Lebenden und Toten. Zwanzig Vorträge 1912/13. Dornach 2003 (GA 140).
 - Ders. und Dr. Ita Wegmann: *Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen*. Dornach 1925 (GA 27).
- Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*. Stuttgart 2011.
- *Rudolf Steiner und Baruch de Spinoza. Ein Diskussionsbeitrag*, in: waldorfblog.wordpress.com/2012/10/23/steiner-und-spinoza/; zuletzt aufgerufen am 21.01.2023.

- *Das reine Denken und die Anthroposophie. Steiners Vortrag über Hegel und dessen Verneinung vor der Größe Fichtes*, in: *RoSE, Research on Steiner Education* 5.1 (2014), 149–155. (Verfügbar unter: www.rosejournal.com.)
 - *Ich und Du. Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit*, in: *RoSE, Research on Steiner Education* 10.1 (2019), 1–20. (Verfügbar unter: www.rosejournal.com.)
 - *Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.
 - *Esoterologie – Ein philosophischer Beitrag zur Esoterikforschung*, in: *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung*, 2, p.27. DOI: <http://doi.org/10.12857/STS.951000240-6>.
- Ulrich, Heiner: *Waldorfpädagogik. Eine kritische Einführung*. Weinheim/Basel 2000.
- Voltaire: *Sämtliche Romane und Erzählungen in zwei Bänden*. Leipzig, Bd. II, 1964, 474–476.
- Weiss, Leonhard: *Der „Sprung des Denkens“. Zur Bedeutung der Geistesphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels für Rudolf Steiner*, in: Jost Schieren (Hrsg.): *Die philosophischen Quellen der Anthroposophie*. Frankfurt a. M. 2022, 153–189.
- Wildenburg, Dorothea: *„Aneinander vorbei“. Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller*, in: Wolfgang Schrader (Hrsg.): *Fichte und die Romantik*. Fichte-Studien Bd. 12. Amsterdam/Atlanta 1997, 27–41.
- Zander, Helmut: *Anthroposophie in Deutschland* Bd. 1. Göttingen 2007.
- *Rudolf Steiner die Biographie*. München 2011.
 - *Anthroposophie*. Paderborn 2019.
- Zimmermann, Robert: *Anthroposophie im Umriss. Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf realistischer Grundlage*. Wien 1882.

Prof. Dr. Hartmut Traub, Alanus Hochschule Alfter;
dr.traub1@t-online.de

Dies ist ein Open-Access-Artikel, der unter den Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz CC-BY 4.0 (sofern nicht anders angegeben) publiziert wurde. Diese Lizenz erlaubt die uneingeschränkte Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in jedem Medium, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Das Urheberrecht verbleibt bei den Autor*innen.

Clairvoyance

Developmental and Systematic Approaches to a Problematic Theorem in the Work of Rudolf Steiner An Approximative First Attempt

Hartmut Traub

ENGLISH TRANSLATION

► DEUTSCHES ORIGINAL

Abstract

Clairvoyance is one of the central categories of esotericism. The philosophical-anthroposophical worldview and epistemology of Rudolf Steiner also uses this concept in its model of 'higher knowledge'. His idea of clairvoyance, however, can only be understood to a limited extent, if at all, by referring to what he calls 'old' or 'natural' forms of clairvoyance as his notion of a 'new' form of clairvoyance differs fundamentally from what has been handed down in classical texts and reports on clairvoyant phenomena. The article at hand discusses and further develops Steiner's specific model of clairvoyance in three ways: On the one hand, it reconstructs the constitutive elements of Steiner's conception of a modern 'thought based' clairvoyance by surveying his notions of clairvoyance attributed to the 'head', the 'heart' and the 'abdomen' and by discussing the basic Christological motif of the 'Mystery of Golgotha'. Furthermore, an attempt is made to contextualize Steiner's multi-perspective idea of clairvoyance in terms of the history of ideas, using selected literary examples and the results of modern research on the mind. Thirdly, the article wants to constructively raise the question of whether and to what extent Steiner's complex ideas about 'new clairvoyance' offer suggestions for thinking about the opportunities and limits of an extended multi-perspective model of human cognition and experience.

Keywords: Esoteric – exoteric; modern vs ancient clairvoyance; work- and idea-historical contextualization; physiological, emotional, social and cognitive intelligence; multi-perspectivity

1. Introduction and Task

1.1 *The Provocative Bulkiness of the Word ‘Clairvoyance’*

Using the word ‘clairvoyance’ will most likely provoke astonished frowns in any contemporary context of conversation. Is it possible for a rational and enlightened contemporary to engage with this topic in any meaningful way? Or does the notion of ‘clairvoyance’ rather belong in the dusty cabinet of amusing cultural curiosities or, as an impetus to tendentially dismissive skepticism, in the corner with esoteric obscurantisms? As the so-called common sense of the enlightened contemporary is rather adverse to the subject of clairvoyance, academic discourse will be even less likely to take this topic seriously. Historically, to be sure, it may be regarded as a phenomenon of cultural, social, and intellectual history, as an aspect of parapsychology and perhaps as a borderline area of epistemology. But few academics will regard it as a serious approach for critically and constructively expanding our psychological, anthropological, ethical, cosmological or theological knowledge.

This article attempts to eliminate the provocative bulkiness of the word ‘clairvoyance’ with recourse to Steiner’s idea of ‘enhanced’ or ‘higher’ knowledge, through using a multi-perspective view and by demythologizing¹ it to some extent. By orienting readers to the history of the field’s ideas and works, this examination is intended to create the first typological approach to defining what ‘clairvoyance’ means in Steiner’s work.²

1 Rudolf Bultmann’s concept of ‘demythologization’, which stems from his existential biblical exegesis and which is here transferred to interpret Steiner’s esoteric idea of ‘clairvoyance,’ undertakes the experiment to uncover “the deeper meaning behind the mythological ideas [of biblical texts]” (Bultmann 1964, 16). In this context, the goal is “not the removal of mythological statements, but their interpretation” (ibid.), namely in the service of enabling an existential encounter.

2 In doing so, this contribution is therefore linked to the general controversy in Steiner research on the interpretation of ‘clairvoyance’. It tries to constructively further these developments in the sense of systematizing and deepening the discussion. Cf. Hanegraaff (2018), Zander (2019), and Ulrich (2000).

The practical application of this typological and differentiating approach of viewing the world and the supernatural order – complete with their entities, perceptions of color, sound, temperature and shape, cosmos, geological and human history, and the critical-hermeneutical and existential-ontological investigation thereof (which would go beyond the limits of this survey) – cannot be undertaken here. Such a critical analysis and concretization would have to be carried out later in detail using the epistemological differentiations and points of reference discussed here.³

1.2 Steiner's Approach to Esotericism in the History of Ideas

In contrast to Blavatsky, Olcott, and Judge (i.e., the founders of the Theosophical Society), Steiner did not develop his approach to the phenomenon of clairvoyance via spiritism but rather in the medium of philosophy, especially German idealism. His historical understanding of German idealism does not confine this philosophical tradition to Kant, Fichte, Schelling, and Hegel. For him, the contemporaries of these thinkers – Herder, Jung-Stilling, Goethe, Schiller, Novalis, and other philosophers and poets of early Romanticism, such as Schleiermacher, Tieck, and the Schlegels – also belong to this intellectual environment. Moreover, the philosophy of German idealism in Steiner's understanding also includes (whether he critically distances or apologetically differentiates himself from them) precursors of idealism, such as Leibniz, Hume, Descartes, and Spinoza, but also critics of idealism such as Jacobi and Hamann, as well as some of their successors, like Immanuel Hermann Fichte, Schopenhauer, Feuerbach, Stirner, Nietzsche, and representatives of neo-Kantianism (see his book *Die Rätsel der Philosophie*, SKA 4 1/2).

As he pursued his philosophical path into esotericism, Steiner advanced his own intellectual interests but also confronted the Catholic dogmatism of his provincial origin. He was inspired during his studies in Vienna by idealistic mentors such as Karl Julius Schröer⁴ and Robert Zimmermann.⁵

3 Compare Ulrich Kaiser's approach to a critical discourse within the framework of a constructive hermeneutic deconstructivism in *Der Erzähler Rudolf Steiner* (Kaiser 2020).

4 In his "Zeitgedicht" of 1855, Schröer explicitly professes admiration for the "world-rejuvenating" philosophical idealism of Fichte, Schelling, and Hegel (Beck 1993, 270).

5 Zimmermann's *Anthroposophie im Umriss*, published in 1882, refers explicitly to Fichte's idealism, especially to his *Sittenlehre* of 1798 and to his belief "in the realization of ideas by hu-

In addition to his interest in philosophy, Steiner also had an early fascination with the occult and the esoteric; the fact is reported by himself in *Mein Lebensgang* (GA 28, 60 f.).⁶ The Viennese period of his idealism studies (1879–1890) also saw his first documented encounter with esoteric phenomena. Possibly motivated by his studies of Goethe – in which he saw “Goethe [as] an esotericist in the best sense of the word” (GA 39, 54) – Steiner showed at this time a strong interest in topics such as alchemy, natural mythology, and other ‘esoteric’ and religious questions. He engaged in intense conversations with the ‘occultist’ (GA 38, 186 f.) and “outstanding expert of ‘ancient wisdom’,” Friedrich Eckstein (GA 39, 28 f. and 50–54).⁷

The proximity between philosophy and esotericism is – at least in the context of the philosophy of German idealism – not specific to Steiner’s thinking. Leading representatives of idealistic philosophy, such as Kant, Schiller, Schelling, father and son Fichte, also conducted studies on parapsychological phenomena such as clairvoyance and spiritual vision or mesmerism. In doing so, they developed fundamental ideas concerning the seriousness, benefits, and disadvantages of these ideas, especially in the context of identity and ego formation. Schelling focused especially on interpreting mythological thinking, which became important for Steiner’s thinking. Fichte discussed the danger of losing ego-related self-control of the will in the state of clairvoyance, and Schiller referenced charlatanry in this field.⁸

man hands” (Zimmermann [1882], VIII). The reference to Zimmermann proves, against Helmut Zander’s assertion that “theosophy is the breeding ground of anthroposophy” (Zander [2019], 221), that Steiner already had contact with anthroposophical ideas before his preoccupation with Blavatsky’s form of theosophy. See also Traub (2011), 900–1018.

6 Cf. Traub [2011], 793–803.

7 When Steiner wrote to Eckstein about Goethe in the end of November 1890 (GA 39, No. 269), he also refers to *Das Heimweh*, a novel by Heinrich Jung-Stilling, the then-popular pietistic writer of edification. Goethe’s relationship to pietism is well known (Traub [2020], 73 f. and 279), but research into the possibly formative influence of pietism on Steiner’s worldview is still pending. Of his reading of *Das Heimweh* Steiner writes: “Such a book teaches us the way to [Goethe’s] ‘Stirb und Werde.’” In this context, Steiner is probably referring to *Das Heimweh*’s central theme of spiritual revival and rebirth in pietism.

8 On the subject of philosophy and esotericism (esoterology) see Traub (2021). In particular, we want to mention Kant and Swedenborg (cf. Kant [1968]), Schiller’s novella *Der Geisterseher* (Schiller [1786]), and Fichte’s work on animal magnetism (Fichte [2016], 273–367). Fichte’s critical thesis on the loss of control in the “archaic clairvoyance” state can also be found in Steiner (cf. GA 52, 265–273).

As a middle ground between the philosophy of idealism and its interest in parapsychological phenomena, reference should also be made in this context to the history of the reception of mystical traditions and the pietist religiosity of inwardness, both with regard to idealism in general⁹ and to Steiner in particular. As is well known, Steiner pursued these currents in his in-depth study of European mysticism (cf. *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens*, SKA 5). However, this does not mean that he had lost himself in it. During his time in Berlin in the late 1890s, Steiner continued to teach, lecture, and publish on Nietzsche in addition to pursuing his studies on mysticism (cf. GA 31, 453–614).¹⁰

It is this genealogy of the history of ideas that significantly distinguishes Steiner's esoteric thinking and his theosophy – and thus his conception of clairvoyance – from the theosophical schools established toward the end of the 19th century, which were largely oriented toward spiritualist practice, the wisdom of India, or the comparative study of religion. This difference in intellectual approaches foreshadows the eventual schism between theosophy and anthroposophy.¹¹

9 On the subject of idealism and pietism in Kant, Schelling, Schleiermacher, and Fichte, see Traub (2020).

10 Zander's thesis—that theosophy à la Blavatsky, Olcott, Annie Besant and so forth was a way out of “the atheism that characterized the crisis around 1900” for Steiner (Zander [2019], 221)—needs to be relativized. Even during his membership in the Theosophical Society after 1900, Steiner continued to lecture on Nietzsche. Moreover, it would have to be clarified whether and in what sense his affinity to Nietzsche, Stirner, and John Henry Mackey is adequately classified, biographically and historically, under the narrow notion of the “crisis of atheism around 1900.” It might be more accurate to say that, in this period, parallel esoteric-mystical, philosophical, and scientific lines of development, all in varying importance, have to be considered for Steiner.

11 This thesis is supported by Hanegraaff's analysis, which pins the origin of Steiner's model of “clairvoyant imagination” to idealistic sources in Fichte and Schelling (cf. Hanegraaff [2018], XVIII). Thus, Zander's assertions that (a) theosophy is the “breeding ground of anthroposophy” (Zander [2019], 221) and (b) Steiner took the idea of the spiritual, supernatural, and higher world from this source (ibid.) are hardly tenable. This theme has strong philosophical roots in his work and is not derived from his study of theosophy. On alternative sources in the history of anthroposophy, see Traub (2011), 900–1018.

2. Stages of Clairvoyant Development

2.1 *'Old' and 'New' Clairvoyance in the History of Ideas*

In his lecture "Über das rechte Verhältnis zur Anthroposophie" (On the Right Relationship to Anthroposophy), held on 13 November 1909 in Stuttgart to members of the Anthroposophical Society, Steiner said:

It is a thousand times better to have first grasped spiritual ideas mentally and then [...] later or earlier, to be able to actually ascend into the spiritual worlds oneself, than to have first seen without being able to grasp with one's thoughts. It is a thousand times better to see nothing than to see something and not to have the opportunity to penetrate what you see with thinking, because in that case uncertainty comes into the matter [of anthroposophy]. (GA 117, 86)

Apart from such affirmation of the crucial role of thinking in mantic vision, this statement both implies a criticism of those who reject a philosophical approach to anthroposophy and marks a systematic difference established by Steiner, namely the distinction between a form of clairvoyance that is 'old', primitive, and natural, and another 'new' kind, which can be developed in a controlled process. The difference between these two mantic forms is marked by the moment of thought. According to Steiner's reasoning on intellectual development, the current state of the evolving human consciousness demands more than the willing acceptance of supposedly supernatural phenomena or the submissive belief in the spiritual authority and charisma of a spiritual leader. In this anthroposophical paradigm, it is not possible to gain access to the 'higher worlds' of spiritual knowledge through the methods of traditional spiritualist practice or initiation rites. Contrasting with a belief in authority and the element of surprise for the curious, the 'new' or developed form of clairvoyance is based on the postulate of freedom and requires having clarity of consciousness and mind. It depends on active, thoughtfully controlled cocreation and the individual's conscious participation in the creation, development, and critical observation of the esoteric cognitive processes. Consequently, Steiner's methodological imperative for his new form of clairvoyance reads as follows: "Accept as little as possible in

mere faith, but rather evaluate, scrutinize; but not in a biased fashion, but unbiased! This is what must be emphasized first of all" (GA 117, 75).¹²

The principle that forms the spiritual center in Steiner's anthroposophical methodology is, therefore, its philosophical origin, which modifies traditional idealistic philosophy regarding the nature of enlightenment, namely that nothing "should be regarded as existing or as binding, except that which one has clearly grasped and understood".¹³

Steiner's concept of inventive and critical co-thinking and self-thinking in the field of the occult (which is characteristic of his new form of clairvoyance) appears at first glance to be a motif of Enlightenment philosophy. However, he traces it beyond the epoch of the Enlightenment to christological and cosmological origins, which he calls the "Christ impulse" and the "Ego of humanity" (GA 152, 39 f.; GA 143, 163). That is to say, the incarnation of God in the person of Jesus and his temporary failure on Calvary's cross are regarded by Steiner as the cosmological and anthropological paradigm for the interpretation of the essence of modern man. In this paradigm, determination is used twofold in a constitutive and a destitative way. The insight into the provisional and nevertheless necessary failure of the divine mission of Jesus in the face of institutional resistance turns into the (enlightening) recognition of the truth of his message for (a) the self-assuring resurrection of his spirit and (b) the destitative assumption of his divine mission in individual, anthroposophical self-determination (i. e., into 'enlightened' and spiritually active participation in the cocreation of a new heaven and a new earth).

As a constitutive element of Steiner's theosophical and anthroposophical doctrine and its interpretation of clairvoyance, the prerequisite of thought has its roots in the idealistic philosophy of mind. However, idealistic sources can also be discerned in this prerequisite's specific christological interpretation. Steiner himself expressly refers to this and often justifies the task of rediscovering and building up mental vision by referring to Fichte's *Einlei-*

12 Traub (2014) and Weiss (2022) have recently pointed out the importance Steiner placed on systematic and methodological thinking.

13 Fichte (1991), 209. There is no question that Steiner knew Fichte's *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. The first and second lectures of this text discuss in detail the historical transition in reasoning from instinctive to authoritative and then finally to free. People who freely reason see the laws and reasons for their effectiveness in a fully conscious state, as well as the differences between these three modes. For a discussion of this transition, see Fichte (1991), 195–218.

tung in die Wissenschaftslehre of 1813. The teachings of Schelling and Fichte concerning the intellectual perception (*intellektuale Anschauung*) have from the outset¹⁴ been part of the standard paradigm of Steiner's thinking, as are Fichte's epochally formative conception of imagination and his doctrine of the pictorial nature of knowledge. It is well established by the existing research on German idealism that the idealist theories about a 'spiritual light' and an 'illuminating cognition' are connected (especially in the work of Schelling and Fichte) to the concept of the 'light of the risen one.' Thus, the idealistic interpretation of the 18th century as an 'age of enlightenment' has very concrete christological connotations.¹⁵

Reference should also be made to Steiner's differentiated view on mysticism, which is mediated through his reception of idealism. While he believes on the one hand that mysticism in its core has the potential of providing a path to the truth, he on the other hand critically rejects certain forms of mysticism as an elitist philosophy of knowledge and initiation that is based solely on the inner revelation of the divine.¹⁶

With regard to understanding and interpreting Steiner's concept of clairvoyance, the difference between an 'old', primitive, natural, nonconceptual form (GA 117, 91) and a 'new', liberal, and intellectually developed one is fundamentally important. The influence of German idealism on Steiner, his differentiated understanding of the process of enlightenment and his well-thought-out Christology are decisive for understanding this distinction.¹⁷

14 Steiner attributes the imprint and orientation of his later anthroposophical-esoteric writings to an ominous encounter with his master, but he also points to the fact that this master "made use of Fichte's works" (GA 46, 31). According to the commentators of the Steiner fragment from 1879 *Über die Wissenschaftslehre*, this underscores the fundamentally formative "importance of Fichte for the development of Rudolf Steiner" (ibid.). The scope as well as the detailed, specific execution of these ideas in Steiner's later writings on cosmogony and anthropogenesis can be understood more as a result of his examination of contemporary theosophical works, in particular those of Blavatsky (c. f. Hanegraaff [2018], IX–XVI).

15 Cf. Ehrhard 1997.

16 Presumably, this distinction is also based on Steiner's studies of Fichte's *Grundlagen des gegenwärtigen Zeitalters* and *Anweisungen für ein seliges Leben*, which deal with this topic in detail in the eighth and second lectures, respectively. Both books belong to the holdings of Steiner's library (P 23 and P 10–12), and Steiner expressly refers to both writings in his correspondence (GA 39, 38) as well as in other works.

17 This fundamental difference is not always sufficiently taken into account in the current discussion of Steiner's theorem of clairvoyance. See, for example, Zander's criticism of the anthro-

2.2 *The Metamorphosis of ‘Moral Intuition’ into the Concept of ‘Higher Knowledge’*

Already in his *Philosophie der Freiheit*, and before that in his work on epistemology *Wahrheit und Wissenschaft*, Steiner discusses a philosophical concept of higher knowledge, which is based on the (re)discovery and development of a special intellectual organ and its abilities. Steiner’s model of a step-by-step, gradually expanding epistemology culminates in the conception of a “moral imagination.” Developed in the *Philosophie der Freiheit* (PF, 197–211), this idea is based on the self-evident positing act of thinking “I,” but it also integrates “theoretical knowledge,” “will” and “feeling,” “spontaneity” (thinking), and “receptivity” (perception), as well as “individuality” and “universality.” As the pinnacle of a holistic model of knowledge, the moral imagination characterizes the trained ability to grasp ‘moral’ ideas (i.e., ethical, scientific, aesthetic, political, and religious intuitions of a universal character) to discover their corresponding starting points in a concrete empirical situation and to develop and apply the necessary means for implementing “moral intuitions” in empirical relationships and situations. The latter describes Steiner’s idea of a “moral technique” (PF, 200),¹⁸ a model of which can be found in Kant’s technical rules of practical reason. Fichte later discussed Kant’s model, which was also referred to by Steiner’s teacher Robert Zimmermann in his *Anthroposophy* (1882).¹⁹

Steiner’s model of an approximate, integrative cognitive process extends from simple, sensual perception to the intuition of a “life in God” (ibid., 246), which conveys individuality and universality. This model can be understood as the philosophical basis and interpretative foil for Steiner’s

philosophical understanding of science, in which he claims that at the “University, we discuss, we don’t ‘behold’” (Zander [2019], 273). Compare also Hanegraaff’s (2018) placement of Steiner in the context of the idealistic theory of imagination.

18 See in this regard Traub (2011), 751–766 and 865–875, and Sijmons (2014), 78–84. [Note of the translator: Quotations from Steiner’s written work are cited in this article with references to the *Kritische Ausgabe* (SKA), Stuttgart-Bad Cannstatt 2013 ff.: *Die Philosophie der Freiheit* (PF), SKA 2; *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (WE), SKA 7; *Die Geheimwissenschaft im Umriss* (GU), SKA 8:1.]

19 Robert Zimmermann, whose lectures on *Practical Philosophy* were attended by Steiner during his first semesters in Vienna in 1879 (GA 28, 55–58), advocated on a realistic basis an idealism that did not believe “like the platonic one, in reality, but like the ethics of Kant and Fichte believed in the realization of ideas by human hands” (Zimmermann [1882], VIII).

approach to (a) the ‘secret scientific conception’ of a ‘knowledge of higher worlds’ and (b) the ‘mode of clairvoyant’ cognition. One may even interpret this transformation from philosophy to esotericism as a metamorphosis of Steiner’s philosophy. However, the philosophical and intellectual basis of this transformation must not be abandoned or even thrown off: it is a constitutive-stabilizing factor in the new form.

2.3 *The Extended ‘Body-Soul-Monism’ of Clairvoyance*

Starting from his introduction to idealism, Steiner understood his own philosophy as a variant of “objective idealism” (SKA 2, 15). His ideas were grounded on the basic assumption of an original holistic unity of being that vividly conveys materiality and ideality, a unity that – through the separating effect of various points of view – appears as separated into a material and a spiritual world and into the opposites of body and soul. Kant had tried to solve this problem of mediating between the sensual and the intelligible world in his *Kritik der reinen Vernunft* by introducing his ideas about imagination and his theory of the schematism of pure reason. Fichte’s real idealism (which assumes that ideas have not only an ideal potential for creation but a real one) extended the concept of substantial reality to the field of the intelligible and thus strengthened the conception of first-person thinking as well as that of productive imagination as a moral-artistic practice (in an existential sense). Schelling’s natural philosophy, on the other hand, emphasized a form of ideal realism – in a way similar to Goethe – as he posited the ideality of reality and developed a philosophy of art that attempted to realize a productive synthesis of the sensual and the supernatural world.²⁰ Likewise, Hegel systematically attempted to synthesize a philosophy of the mind and its history (including religious and historical) in an encyclopedic form.

The theorem that encompasses these individually different approaches as a “completion of idealism”²¹ is that of ‘monism’, which subsumes Steiner’s thinking, especially his action- and practice-oriented conception of “higher knowledge” or clairvoyance. This means that *Steiner’s idea of clairvoyance is designed for a mode of knowledge that mediates ideality and materiality*

20 Goethe collaborated with Schelling at the time his philosophy of identity emerged around 1800; see Goethe (1987), vol. 24, 446/756.

21 Janke (2009).

(mundus intelligibilis and sensibilis). *This form of knowledge wants to grasp recognition itself and its history in this very act of mediation, thus making it tangible.*²²

Steiner's fundamentally philosophical approach to esotericism and its resulting primacy of a personal, intellectual, and participatory cocreation of esoteric cognitive processes (which primacy is characteristic of his new form of clairvoyance), coupled with his (theoretical and practical) moral intuition-based monism, are the foundational principles from which his concept of clairvoyance must be understood and discussed. For Steiner, the defining aspect of his monistic or holistic model of clairvoyance is his implied attempt to apply and make fruitful the epistemological element of 'seeing' on different physiological levels. This opens up modes of knowledge and dimensions that go beyond cognitive rationality and sensitivity in the narrower sense, but at the same time they reveal a quality of plausibility that identifies them as modalities of experiences that are only "quasi-occult." As such, they are not at all alien to everyday intuitionism or to analogous areas of scientific research.

In the following, we will briefly introduce the modes and fields of Steiner's new form of clairvoyance, as well as their function of mediating between materiality and ideality, by referring to analogous ideas in existing ordinary concepts, literary contexts, and scientific discourses.

2.3.1 Clairvoyance, Clairaudience, and Clairvoyant Reading

In contrast to the word 'clairvoyance,' the notion of a 'clairaudience' (*Hellhörigkeit*) is well anchored in everyday German language and hardly causes irritation. *Hellhörig* means to become aware of something by means of listening keenly to something that has been said; one grasps something that is not audibly mentioned but shines through as something unspoken that reveals itself. Thus, a *hellhörig* individual uncovers hidden meanings and motives out of the spoken word, which the speaker either deliberately conceals

22 Beyond idealism, the model of monism refers in particular to Spinoza, to whom both Schelling and Goethe make reference. According to Spinoza, the fundamentally divorced realities of Descartes' dualism, the *res cogitans* and the *res extensa*, are to be understood as attributes of the one unified substance (or God), both individually as well as in their relation to each other (Spinoza [1976], 51f.). On the subject of Steiner and monism, see Traub (2011), 294–308. On Steiner and Spinoza, see Traub (2012).

or wants to point out without saying. Anyone who becomes *hellhörig* hears, as the saying goes, “the grass growing.” *Hellhörige* individuals can respond to, address, and discuss the resonant messages of their counterpart in a conversation to achieve an expanded understanding of what was actually being meant.

The modern communication theory of Friedemann Schulz von Thun (1981) speaks figuratively of four ears or four beaks with which communicative messages can be recorded or spoken. Messages can be statements about the relationship of the interlocutors or the self-communications of the speaker. They may also refer to factual aspects of the communication or to appellative aspects of the message.²³

Steiner’s idea of clairaudience, of “spiritual” or “occult” hearing (GA 156) or “listening through” (GA 161, 213), contains essentially the same ideas as Schulz von Thun’s modern communication theory. The only difference lies in Steiner’s notion that what can be heard by clairaudience in the esoteric sense stems from a spiritual or occult dimension of reality. In his perspective, ‘occult hearing’ does not concentrate on psychosocial nuances of communication, but on spiritual content. This does not rule out, however, the possibility that extended hearing can also come into play in contexts of interpersonal communication and interaction.²⁴

In his statements about the ‘supernatural world,’ Steiner takes the dimension of the ‘Word of God’ into account – both in the narrower theological-biblical sense as well as in the broader theological sense. In other words, Steiner’s model of occult hearing is partially made from a perspective of natural mythology (elemental spirits) and panpsychic cosmology (world soul). In the context of this broader perspective, the attempt of mediating between ‘occult hearing’ and ‘occult reading’ can be understood. As is the case in listening, the absorption of meaning through reading requires openness to deeper dimensions of meaning within or beyond the written word, especially when reading spiritually charged texts. For Steiner, the difference between inspired word and literal communication, between “living and dead language” plays a central role in understanding the connection between

23 F. Schulz von Thun (1981). To a large degree, the classic authors of communication theory (P. Watzlawick, R. D. Laing, C. Rogers et al.) deal with the unspoken, nevertheless constitutive (cognitive, emotional, and socio-psychological) elements of interpersonal communication. By doing so, they operate, as it were, within the field of ‘exoteric clairaudience.’

24 Cf. Traub (2019).

‘spirit’ and ‘letter.’ This was already intensively discussed by Paul (Romans 7:6) and later by Augustine, Luther, and especially by Fichte.²⁵ Occult reading, as well as occult hearing, must be sensitized; like modern clairvoyance in a broader sense, it must be learned: “I must learn to read [and hear] in the spirit world” (GA 156:26).²⁶

With regard to the semantic methodology of Steiner’s instructional writings on ‘higher knowledge,’ recent research emphasizes and prefers less of a dogmatic and doctrinal approach than a hermeneutical one.²⁷

As with clairaudience and clairvoyant reading, clairvoyant vision in the narrower sense is concerned with sensitizing and expanding both physiological and intellectual vision. In other words, clairvoyant vision consists of a multi-perspective consideration of the world that goes beyond (a) an empirical, sensual ‘materialistic’ view, which is always ideologically colored, and (b) the meaning that is assigned to something in terms of cultural history. These perspectives include, for example, poetic, aesthetic or religious-mythological readings of the world and nature as well as their phenomenal facts. However, Steiner’s model of clairvoyance requires that these views and approaches to interpretation prove themselves in terms of thought. The meanings grasped and handed down in the various modes of clairvoyance must be accessible to critical existential and ontological analysis (i.e., the insights gained by them must then prove relevant to the interpretation of human existence as a whole and, moreover, withstand a critically differentiated

25 Cf. Bader (1975). On the thematic—and especially theological—relationship between spirit and letter in Paul, Augustine, and Luther, see G. Linde (ed.): *Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen* (2017, 74–76). The biblical and theological discussion of “spirit and letter” (or Freedom and Law) ultimately leads back to the so-called antitheses of Jesus’s Sermon on the Mount (Matthew 5:21–48). Steiner was likely familiar with the philosophical controversy on spirit and letter as it played out in the virulent ‘Horenstreit’ between Schiller and Fichte during Goethe’s time. In 1795 in particular, the question of primacy and connection between pictorial, vivid, and conceptual knowledge was very important. This topic was also important for Goethe’s idea of a “contemplative power of judgement” (*anschauende Urteils kraft*) and later for Steiner’s conception of spiritual clairvoyance. (With regard to the ‘Horenstreit,’ see Wildenburg [1997]).

26 Steiner’s theorem of “occult” listening and reading—and other later modes of supernatural knowledge—clearly refers to the New Testament as well as to other philosophical sources. For example, Matthew 13:16 reads “But you are blessed, for your eyes see and your ears hear,” and Zarathustra laments about his listeners in the marketplace, “I am not the mouth for these ears” (Nietzsche [1969], 13).

27 Kaiser (2020).

analysis). This is facilitated by the fact that they can be convincingly justified and presented from the methodological approach of multi-perspective monism.²⁸

As a result of the monistic approach, a specific problem emerges within Steiner's concept of his new thought-based clairvoyance: shaped by the influence of the idealism of Kant, Fichte, and Schelling, it conceptualizes vividness or pictoriality and conceptuality as a form of pictorial "thinking"²⁹ and as "intellectually permeated pictoriality" in sensual, material, and, above all, spiritual areas. All of these aspects are seen as separate spheres, which are nonetheless integrated into each other. Understanding this conception and coming up with a methodologically and objectively appropriate interpretation of the major writings of his theosophical phase is one of the greatest difficulties of Steiner research and criticism. Some have attempted an exemplification of the monistic methodology based on Steiner's 'thought-images' (i. e., the board drawings [*Tafelbilder*] which he created during many of his lectures). These drawings allow us to visually demonstrate how transforming conceptual thinking into the clairvoyant forms of pictoriality actually works and how, in reverse, images can refer to conceptual structures. However, the cosmological and anthropogenetic representations in Steiner's theosophical and anthroposophical writings also require such a synthetic-monistic approach. According to such an approach, the ontological status of mental entities would have to be judged as related to that of sensual and material beings. And yet, pictorial forms representing such entities cannot adequately be understood by or even reduced to their conceptual explanation alone. For this would deprive Steiner's spiritual symbolism of its pictorial-indicative nature. An image would be reduced to the 'literality' of its depiction, causing the image as an image to be destroyed. And conversely, the idea of panpsychism (i. e., everything is animated) does not mean the dissolution of empirical and historical existence into a world of fleeting shadow images. The distinguishability of thinking and looking, of spirit and matter, is preserved in Steiner's monism. But this does not rule out, however, the pos-

28 On the philosophy of restitution, W. Janke wrote: "References to meaning of myth and poetry, of ontology and metaphysics, religion and revelation are to be restituted from the bottom up. Only in this way can we overcome our solidified beliefs in science and progress, as we restore the multi-referentiality and integral truth of the human way of being" (Janke [2011], 248).

29 In this respect, Hanegraaff's (2018) recourse to the idealistic philosophy of imagination as an approach to Steiner's model of clairvoyant imagination is quite convincing.

sibility that one cannot recognize and experience the one in the other, or vice versa, in a modified 'aggregate state'. In terms of the history of philosophy, one might be tempted to understand Steiner's monistic approach as a further development of the controversy between Descartes and Spinoza on the dualistic or monistic understanding of substance.

From a historical point of view, the mode of knowledge (called 'moral intuition' in Steiner's philosophy of freedom) already represents a monistic conception. Steiner claims that the world of things represented in external perception is not only inherent in thought-conceptual structures – whether as a transcendental constitutional act (Kant) or as a contemplating power of judgement (Goethe) – but also constitutes an aesthetic and moral (i. e., practical) imperative that calls for its further development. This means that a spiritual dimension can be connected with and found in the material, which calls for a continuation of its material or ideal design (cf. SKA 2, 182). And conversely, starting from the idea of 'moral technique,' there emerges in the field of the spiritual and moral an adequate structure that corresponds to the materiality of the sensory world (*ibid.*, 206).

In regard to the phenomenon of esoteric-occult clairvoyance, Steiner's theosophy references a dominant christological dimension: the interpenetration of 'word' and 'flesh' – "and the Word became flesh" (John 1:14) – can be found at the center of Steiner's discussions about monism.

These subtleties of congruence and difference must be taken into account when interpreting and criticizing Steiner's theosophical and anthroposophical writings and lectures to avoid gross misunderstandings. Such misunderstandings find plenty of nourishment, especially when Steiner scholars take a too literal or even polemical approach to his alternative – but nevertheless poetic-aesthetic or mythological-religious – views, which integrate pictorial and symbolic language. When this happens, the inherent chances of a multifaceted expansion of the field of view, which is expected in Steiner's model of clairvoyance, are not considered hermeneutically and critically; rather, they are ironically ignored, understood in a literal (and thus 'uninspired') sense or altogether dismissed as outdated fantasies. However, the treatment of Steiner's theosophical and anthroposophical works does not necessarily have to be based on such a prejudiced and defensive attitude. The problem of integrating perception and concept within a monistic model, as in Steiner's works, reveals the inherent crux of any epistemology that hinges on the faculties of imagination and perception: it overwhelms our mind, who is 'in

need of images³⁰ with too much illustrative material. Instead of dealing selectively and critically with aspects out of the flood of images in a thoughtful way, our mind turns away from it and leaves processing the flood to the imagination and arbitrariness of subjective preferences.

An integrating, horizon-expanding view, which is connected to the Steiner's idea of 'new clairvoyance' (but also to the notions of clairsaudience and clairvoyant reading), can prove useful. In the context of a biology lesson, using clairvoyant or far-sighted multi-perspectivity would mean examining an organism not only as a prepared specimen – whether on the teacher's desk, the dissection table or in a test tube – but also and above all as a participant in its natural, domesticated or artificial environment, taking into account the ecological interactions found in its habitats and also addressing the organism's possible mythological or symbolic meaning and representation in coats of arms, fables, legends, and fairy tales. Such a diversified approach could reveal more essential things about this particular 'organism' than its lifeless observation in the classroom.

2.3.2 Clairvoyance of the Head, Heart (Chest), and Abdomen

If Steiner's monism is designed to mutually conciliate spirit and matter ('word' and 'flesh') in a differentiating and at the same time penetrating, multi-perspective approach, then it is plausible to extend the notion of 'seeing' beyond the vision conceived by the sensual or spiritual eye to other physiologically sensitive areas. Such expansion is supported by everyday scientific or literary language use and by recent physiological research.

In a lecture given to members of the Anthroposophical Society on 27 March 1915 in Dornach to members of the Anthroposophical Society in the Johannesbau (which was still under construction at the time and later became the Goetheanum), Steiner distinguished between three forms of clairvoyance that he attributed to three main areas of the body: the head, the heart (chest), and the abdomen. Even though in this lecture he briefly mentioned the Indian chakra system and the idea of "lotus flowers" (GA 161, 156), his tripartite division of clairvoyance into the areas of head, heart/chest, and abdomen (ibid., 157) clearly shows the dominance of Western ideas in Steiner's theosophical and anthroposophical thinking, especially in regard to an ide-

30 Kant (1968), 350 f.

alistic platonic psychology, which is also reflected in Sigmund Freud's model of the psyche.³¹

3.3.2.1 Head-Related Clairvoyance

To introduce the conception of 'head-related clairvoyance' (*Kopf-Hellsehen*), Steiner builds on his distinction between the 'old' and 'new' forms of clairvoyance in the history of ideas, pointing out "that in a certain sense this is the clairvoyant aspect of a human being, which has to produce spiritual, scientific observations that can serve humanity today in the right sense" (ibid., 155 f.). For "the present developmental cycle of mankind [is] such that truly pure and genuine results of spiritual science can only be obtained by making our psychic and mental activity independent from the head" (ibid., 155). In this context, the already mentioned concept of 'supernatural thinking,' which is not dominated by the content of sensual perception, is meant in a comprehensive sense (which includes a specific, corresponding configuration of the ego).

Developing the ability of 'head-related clairvoyance' centers on two tasks, one negative and one positive. The *negative* one consists of liberating 'spiritual' and 'psychic' activity – and corresponding forms of thinking, willing, and feeling – from being primarily dominated by the objects of sensual perception. The second, *positive* task is to then systematically develop, discover and experience these spaces of 'mental' and 'psychic' activity with alert consciousness and clear thinking. In doing so, individuals can form connections between their mental and their psychic powers, which are now 'liberated' from the sensual and the (spiritual) "forces of the cosmos" (a dimension of reality explored by means of "moral imagination" and through "matter-enlivening thoughts").³²

Steiner unambiguously labels 'head-related clairvoyance' as a form of mental and imaginary 'seeing': "head-related clairvoyance [is] more affected by thoughts, mediated not only by mental images but also by cognitions of

31 In the lecture, Steiner referenced his 1909 collection of essays, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, which discusses clairvoyance in relation to the chakra and lotus doctrine, and which also describes the stages of initiation in those who undertake spiritual training (cf. WE, 87–95). Even if the forms of clairvoyance connected with the head, heart, and abdomen are recognizably implied in this text, a systematic and explicit distinction among them did not yet exist in 1909.

32 Fichte 1991, 235.

a sentient nature" (GA 161, 156 f.). It is very interesting to consider the verbs that are used to describe the concept of head-related clairvoyance; they function as Steiner's *modi operandi* for describing resonating chains of associations and factual connections. Relativizing empirical-sensual dominance in the field of the spiritual-soul does not make supernatural ideas or facts automatically occupy and revive the space that has now become free. This is rather the case in the model of the 'old' visionary, natural clairvoyance, which to a certain extent is involuntary. Rather, the occurrence of supernatural ideas, conceptions or facts is bound in Steiner's new form of clairvoyance to mental activities he describes with the verbs "to lift out" or "to pull out." The findings of spiritual research, as they are sought in the theosophical or anthroposophical study of humankind, must be worked out in a spiritual-scientific manner (*geisteswissenschaftlich*), and they must be "lifted out" or "pulled out" of their constrictions (i. e., empirical thinking in traditional sciences [ibid., 156]).

Presumably, Steiner did not carelessly choose his words when he described his spiritual-scientific, pedagogical approach to uncovering the psychic and spiritual reality: the "I," the "astral body," and the "etheric body" (ibid.). The verbs "to lift out" and "to pull out" contain strikingly similar imagery to midwifery. In fact, Socrates, whose mother was a midwife, described cognitive and educational processes in much the same way. The 'birth' motif resonates in Steiner's reflections on clairvoyance, just as it does in Plato's writings and in certain pietistic connotations within Christianity (e. g., the motif of a (re)birth in soul and spirit).³³

A second metaphorical image of birth, which describes the mediation between a 'lifted' or reborn mind – a mind thoughtfully permeated by psychic and spiritual clairvoyance – and the spiritual forces of the cosmos, opens up a completely different, yet equally significant, intellectual and dimension of Steiner's thinking, a dimension that is both historically clarifying and characteristic. Psychic and mental activity, which Steiner characterizes as an act

33 At this point, Steiner once again emphasizes how his European and Christian standpoint differs from the theosophy of Blavatsky, Olcott and others, which was oriented in Hinduism and Buddhism. But as he emphasized his Western perspective, he also integrated elements of classical theosophy into his model of clairvoyance, especially the doctrine of reincarnation and karma. He did not see these aspects as mutually exclusive, though. In his view, it is precisely ego-centered conscious thinking and "head-related clairvoyance" (later also coined as 'Christ Impulse') that opens up the possibility of influencing and directing one's own karmic destiny.

of spiritual-scientific midwifery, must establish “a spiritual connection to the forces of the cosmos, as if through an electric wire” (ibid.). In this quote, Steiner not only refers to Mesmer’s method of animal magnetism in the history of ideas but also uses his scientific-technical training to symbolically illustrate the energetic (spiritual) forces that can be released when the mind and the cosmos are productively connected through head-clairvoyant spiritual-scientific training.

Compared to other forms of clairvoyance, Steiner defines head-related clairvoyance as moments of mental representation in a consciously and mentally controlled process that results in a connection with cosmic entities and the universal laws of the world as a whole. “What is attained, when clairvoyance occurs in such a way, that it is head-related clairvoyance, so to speak, can be used as a result of spiritual science in our time; for such [results] serve humanity” (ibid.).

3.3.2.2 Clairvoyance of the Heart and Chest

In Antoine de Saint-Exupéry’s *The Little Prince*, the fox confides his secret to the Little Prince: “It’s very simple: you can only see well with your heart. The essential is invisible to the eyes. [...] People have forgotten this truth”.³⁴ The fox further explains that seeing with the heart, an ability forgotten by men, means becoming familiar with or taking responsibility for something or someone, thus making the object or person unique – their closeness has meaning and their loss makes a person sad. This is the meaning of the word “taming” in this scene.³⁵ Seeing with the heart opens, creates, and shapes a relationship of responsibility, trust, participation, uniqueness, friendship, and feeling through “taming.” A world that loses this dimension of seeing will have little appreciation for what makes humankind unique. In this world, people are like the sheep in *The Little Prince* that thoughtlessly eat away at the prince’s cherished rose like any other leafy scrub; they do not realize that the rose is unique and irreplaceable to the prince. Saint-Exupéry sums up:

For you who love the little prince, as for me, nothing in the world can remain untouched if somewhere – we do not know where – a sheep that we do not know may have eaten a rose or perhaps did not eat [it] [...] Look at the sky. Ask yourselves: Did

³⁴ Saint-Exupéry (1993), 72.

³⁵ Ibid., 66.

the sheep eat the flower or not? Yes or no? And you will see how everything transforms. [...] But none of the big people will ever understand that this is so important!³⁶

Everything is transformed by the gaze of the heart. Saint-Exupéry's view of things, spread hundreds of millions of times throughout the world, belongs to the common good of world culture and may indicate that intentional and rational thinking cannot be the only horizon within which the meaning and significance of the world – of human thought, feeling, and action – is being revealed. The narrowing of our view to such a horizon rather obscures or even suffocates the essence of human existence.³⁷

Whether Saint-Exupéry's thesis of all-transforming seeing with the heart is based on a known model, possibly a biblical one, does not need to be discussed and decided here. When comparing this idea of seeing with the heart to Steiner's idea of 'heart-related clairvoyance,' it is helpful to refer to literary sources. For a complete view, however, we must also refer to the theological-biblical background behind the theme of the heart as a place of understanding. Especially since Steiner's view of the Christ, which will also be discussed in our typology later on, is also relevant for his conception of clairvoyance.

In the *Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel*, almost five hundred entries – ranging from the first book of Moses to the book of Revelation – can be found under the item "heart." 'Heart' is, in fact, one of the most frequently used words in scripture. Abstractly formulated, the heart encompasses the emotional forces and moods of the moral-ethical attitude, particularly our good and evil intentions, feelings, temperament, and character. Biblical writers often distinguish between the related terms of thinking and intellect or wisdom. Paul speaks of a "foolish" and "hardened" heart (Romans 1:21), and Peter makes references to a "heart obedient to wisdom" (1 Peter 1:22) and to a "darkened" or "enlightened" heart (2 Peter 1:19). In *The Wisdom of Solomon* we read that "thought is a spark kindled by the beat of the heart" (Wisdom 2:2). Paul in particular emphasizes that the heart, especially in moral terms, has the power to initiate thought and action; he prom-

³⁶ Ibid., 91.

³⁷ It is worth recalling here Edmund Husserl's criticism of how some have a tendency to reduce modern 'positive sciences' to facts. According to Husserl, this ultimately turns "real humanity" into "human beings who consist of nothing but facts" (*bloße Tatsachenmenschen*). See Husserl (1997), 4.

ises the Gentiles “that the demands of the law [of God] are written into their hearts” (Romans 2:15). This heart-initiated thought could even possibly be extended to Kant’s doctrine of moral law and the notion of the categorical imperative as a morally reasonable natural disposition, as well as to Fichte’s ideas of a “moral instinct and a natural sense of truth”.³⁸ Saint-Exupéry’s idea of seeing with the heart is also explicitly mentioned in the Bible (e.g., having an ‘all-transforming’ gaze). Paul for instance prays for the church in Ephesus that God “may enlighten the eyes of [their] hearts, that [they] may understand the hope to which [they] are called through him” (Ephesians 1:18).

Both literarily and theologically, the notion of ‘seeing’ with the heart – and even the concept of an enlightened, future-oriented clairvoyance – is not a *terra incognita*. And this also applies to the recent history of philosophy. The Enlightenment, for instance, is regarded not only as the age when the mind finally dominated over blind faith and dogmatism but also as a discovery of sensitivity and feeling as sources of self-awareness and self-assurance. Johann Gottlieb Fichte, one of the most important representatives in the field of philosophy, integrated this ‘ambiguity’ of the Enlightenment in his philosophy to a notable degree. Fichte was a philosopher whose profound and far-reaching influence on the foundation and development of Steiner’s thought was unique. The singular importance Steiner assigned to Fichte (especially in how he evaluated other thinkers) can hardly be overestimated. For example, Steiner highly esteemed Fichte’s book *Bestimmung des Menschen* (1800) and even recommended it to his friends. In *Bestimmung des Menschen*, Fichte writes:

Man is not the product of the world of the senses, and the final purpose of his existence cannot be achieved in it. This purpose transcends time, and space, and everything sensual. [...] Many have been raised to this view without artificial training in thinking, only by their big heart, and by their purely moral instinct.³⁹

Fichte goes on to say:

After I have no heart left for the transient, the universe appears to my eye in a transfigured form. [...] [What] I see around me is related to Me; it is all animated and full

³⁸ Fichte (1981), 300.

³⁹ Ibid.

of life and looks at me from bright, spiritual eyes, and speaks to my heart with spiritual sounds.⁴⁰

It corresponds to this valorization of heart and feeling while paying attention to the relevance of thought and mind. Fichte attributes this correspondence to the heart and to the “moral instinct,” or in other words, a specific awareness of truth (i. e., a natural sense of truth, a feeling for the truth) that is opposed to ‘artificially trained thinking.’ In Fichte’s popular philosophical book *Anweisung zum seligen Leben* (1806), which was also important to Steiner, we read:

These popular lectures [...] purely and simply express the truth [...] and count on the voluntary consent coming from that sense of truth. This presentation cannot be *proved*; but it must be *understood*. [...] [The sense of truth] suffices to lead to the knowledge of truth [...]⁴¹

What has been reflected here in Fichte’s work, and what influenced Steiner as a result, is the widespread discussion during the Enlightenment about the relationship and differences between the heart and the mind, about the mediation of insight and intuition.⁴² This discussion continues today under the guise of “emotional” and “social intelligence,” especially in psychology.⁴³

With regard to Steiner, Fichte’s philosophical, Saint-Exupéry’s literary, and Paul’s theological approach to developing a dimension of ‘seeing with the heart’ share the notion that knowledge of the heart changes our relationships to the people and objects in the world. All three approaches also assert (as already indicated in the above quotations) that the gaze of the heart rises above the earthly – and not just intellectually but in a way that is immediate, affective, and practical. The entire universe is experienced in an “all-trans-

40 Ibid., 306.

41 Fichte (1995), 72, emphasis in original. It is remarkable that already Fichte gives the heart, with its natural sense of truth, not only a specific organ of evidence—the question of whether this is done subjectively or objectively must be left open here—but also certain “spiritual sounds” (*Geister-Töne*) with specific acoustic modes, through which the suprasensual world affects the heart. In Steiner’s case, these “spiritual sounds” are complemented by ‘spiritual colors’.

42 For more on Fichte’s treatment on the heard and understanding, see Traub (2020), 104–111, 505–511 und 575–577.

43 Mayer/Salovey (1997).

forming” manner (Saint-Exupéry) and as a “transfigured form” (Fichte), which implies a “hopeful vocation” (Paul). In Steiner’s words, the gaze of the heart is an act of mediation (emotional, volitional, and action-related) that relates psyche and mind to the forces of the cosmos and establishes a “spiritual connection to the forces of the cosmos, as if through an electric wire” (GA 161, 156).

The specific difference between ‘heart/chest-related clairvoyance’ and the other two modes of clairvoyance (head- and abdomen-related clairvoyance) is addressed by Steiner especially in the eighth lecture of “*Wege geistiger Erkenntnis*” (Ibid., 155–173) in 1915. What Steiner claims as typical and characteristic of heart-related clairvoyance has essentially already been described in our discussion of Saint-Exupéry, Fichte, and biblical sources, as well in our references to the work of Mayer and Salovey on emotional and social intelligence. As was pointed out in that context, ‘head-related clairvoyance’ for Steiner it not about concentrating on ideas or thoughts and their “general scientific character” (ibid., 159) but about maieutics of the psyche and the mind. He explains that head-related clairvoyance focuses on the role of “heart, arms, and hands as organs” of cognition (ibid., 156), on “meditation [...] that focuses on the life of the will,” and on ethical and moral practice. This concept of a ‘heart meditation’ is not understood metaphorically but realistically as a way of connecting with the “material heart organ” (ibid.). The concept emerged from Steiner’s monistic way of thinking, which unifies the dimensions of body, psyche, and mind.

The difference between ‘head-related clairvoyance’ and ‘heart/chest-related clairvoyance’ also marks the boundaries of different psycho-physical spheres to which the mantic horizon extensions refer. While head-related clairvoyance leads

primarily to beholding, recognizing, perceiving in the [...] less important higher spheres of the higher worlds – less important [...] in the sense that knowledge of these higher worlds is necessary for the satisfaction of certain cognitive needs [...] – chest-related clairvoyance leads more to the development of will (ibid., 157).

And while head-related clairvoyance rather strives for a spiritual connection to the forces of the cosmos, “as if through an electric wire,” heart-related clairvoyance centrally aims at transforming our culture of perception and our actions as human beings, especially in our ethical and affective handling

of our natural, social, and cultural environments. Clairvoyant perception also plays a role in the perception of the (astral) atmospheres (so-called auras) of social and societal spaces. According to Steiner, heart-related clairvoyance can, for example,

notice the astral difference between a space that is largely filled with low-minded people and one in which high-minded persons are present. In a hospital, not only the physical but also the mental atmosphere is different than in a dance hall. A trading city has a different astral air than a university town (TH, 169).

3.3.2.3 Abdomen-Related Clairvoyance

According to Steiner, a

third kind of clairvoyance arises from the fact that a loosening of the rest of the human being [the physiological part] can result in other aspects, which we may call psychic and mental activity, being lifted up. [...] Perhaps I may call this type of clairvoyance ‘abdomen-related clairvoyance,’ even though this expression is not particularly aesthetic in nature. In this way one can really distinguish between head-related clairvoyance, chest-related clairvoyance, and abdomen-related clairvoyance (GA 161, 157).

The characterization of head and heart-related clairvoyance refers to psychic and mental activity, either primarily to “the Human Place in the Cosmos”⁴⁴ or ethically and emotionally to his relations to the natural, social, and societal environment. Abdomen-related clairvoyance, on the other hand, appears to open up the field of mantic experience with regard to defining our relationship with our human physicality as an animated body.

In Chinese medicine, Ayurveda, and also in Hippocrates, the gastrointestinal tract, its interaction with the brain, and its importance for the whole body, as well as mental health, play a central role. Many view the gastrointestinal tract as an essential organ for the diagnosis and therapy of diseases and dysfunctions in the entire neuro-physio-psychological complex. Modern Western medicine in recent decades has increasingly focused on the gastrointestinal tract as well.⁴⁵ Traditions that refer to its significance in the hu-

⁴⁴ Scheler (1975).

⁴⁵ Cf. Mayer 2021 and Enck et al. 2017.

man body are quite well known in alternative or complementary medicine as well as in everyday knowledge and popular language. We make ‘gut decisions,’ for instance. A disappointing experience can give us a ‘sour feeling’ or ‘affect our stomach,’ and lovers may feel ‘butterflies in the stomach.’ The stomach and the intestines are obviously significantly involved not only in the processing and digestion of physical nourishment but also in our emotional, psychic, and mental activities.

In the field of literature, Voltaire has set a uniquely humorous monument to this theme in the seventh chapter of his story *The Ears of Count Chesterfield*. One of the protagonists of the story is Sidrac, the Count’s personal physician. He explains that not only individual moods but great events in world history are conditionally related to good or bad digestion. In a philosophical discussion about the causes of human actions, Sidrac first explains how poor digestion via blood and cell structure affects other organs. Apparently, poor digestion ultimately affects the moods of the mind, influencing and directing the actions of humans in general and that of the powerful in particular. This proves, according to Sidrac, that neither love nor money – but a healthy bowel movement in the morning – directs the fate of world history. The doctor illustrates this thesis with many historical examples, including the execution of Charles I in England by Oliver Cromwell, the resulting downfall of absolutism, and the dawn of the democracy movement in England. According to the anatomist, Sidrac’s grandfather had been Oliver Cromwell’s pharmacist, who had often told him that “Cromwell had not had a bowel movement for eight days when he had his king’s head cut off”.⁴⁶

Taking into account the popular and literary horizon of the meaning of human physiology as outlined here, it is not entirely absurd that Steiner not only implements spiritual nourishment in thinking, feeling, and willing but also looks at the physiological digestive process in humankind from a clairvoyant point of view to work out its significance for psychic and mental activity.

The first difference to consider is a semantic one. The text of the lecture from the previous day, given on March 27, 1915, distinguishes between abdomen (*Bauch*) and stomach (*Magen*). While ‘stomach’ in this context refers more to the material physiological processes of the organ, the word ‘abdomen’ encompasses another semantic environment, one that includes emo-

46 Voltaire (1964), 474–476.

tional and whole-body processes in addition to organ-related anatomical and physiological aspects. Hence, the concept of ‘abdomen-related clairvoyance’ widens the narrow notion of the stomach into one that considers the entire body, and for Steiner, this meant a multifaceted approach that integrates psychic and mental aspects. The following lecture exemplifies this approach using the example of absorption and digestion:

When you have eaten something, let us say a piece of turnip cabbage – as we are mostly vegetarians here – and it is then processed in your organism, then you are not only dealing with the physical-chemical process that the stomach carries out with its powers and juices but behind it all are the activities of the etheric body, the astral body,⁴⁷ and the I. All these processes have mental and spiritual processes behind them. It would be quite wrong to believe that there are material processes that have not undergone a spiritual process (GA 161, 162).⁴⁸

We cannot go in detail here regarding Steiner’s views about the various physical, psychic, and mental aspects of human nature (i.e., astral body, etheric body, the I, etc.), which in part relate to ideas found in Plato, Neoplatonism (Plotinus), pietism (Jung-Stilling), theosophical idealism (Fichte) and Anglo-Indian theosophy (Blavatsky/Besant). However, Steiner’s monism is particularly anxious – especially in his anthropology that refer to physical-material areas in the narrower sense – to clarify and highlight the mental and spiritual elements that are constitutively present and formative in abdomen-related clairvoyance. In this state, it is possible “to see all that work, formation, and creation that psychic and mental activity exerts on the limbs of the body during digestion; as it projects itself out into the world, reflecting itself in images, it appears to you in the outer ether” (GA 161, 162).

Basically, Steiner’s concept of abdominal clairvoyance represents an approach that should not be completely foreign to psychosomatic studies, ho-

47 The ‘etheric body’ is for Steiner an energetic structure that animates the physical body with life force and thus transforms its mere materiality into an organic whole, formed by psychic and spiritual forces. The ‘astral body’ is for him an expression of the (immortal) psychic structure of the human soul, which is related to macrocosmic processes (as in Plato’s ‘soul vehicle’) and which also includes the affective and voluntative dispositions of the human being.

48 On this topic, see also Steiner’s lectures from May 30 to September 22, 1923, which deal with psychosomatic and spiritual contexts and nutritional questions (GA 360) and the XIIth lecture in GA 161, 233–251.

listic medicine, psychotherapy, and pastoral care. In contrast to these methods, which tend to be grounded in a natural scientific framework, Steiner is primarily concerned with the investigation of these processes of action and interaction from a first-person point of view (i. e., using self-exploration and self-experience processes of the individual to deal with the anatomical and physiological processes of their own body as well as with their interpretation of spiritual, mental, and psychic contexts). Due to the systematics of an anthropology that differentiates between mind (or spirit), soul, and body, the horizon of mantic research into physiological processes is limited to the individual bodily space of personal experience and effect. Steiner's system of thought, which is based on universality and objectivity, demarcates abdomen-related clairvoyance as being primarily of a personal nature, limiting its significance compared to other forms of clairvoyance, which have a social and even a cosmic perspective. Yet abdomen-related clairvoyance remains an elementary component of the conception of clairvoyance altogether, specifically as a field that is phenomenologically identified and that interacts with the other modes.⁴⁹

In the context of this definition and classification of abdomen-related clairvoyance, Steiner seems to want to defend himself against a criticized trend within anthroposophical self-understanding: the idea that anthroposophical thinking tends toward notions of salvatory egotism and self-redemption. For even at this point in the lectures of 1915, Steiner emphasizes the social and universalist perspectives in theosophy and anthroposophy, which go beyond the boundaries of individualistic and egotistic perfectionism and which cannot be justified on the basis of spiritualistic navel-gazing. Precisely because

abdomen-related clairvoyance [...] is preferably [...] permeated by all sorts of human egoisms, it will easily seduce the self-obsessed clairvoyant with the occult foundation of his own destiny [...] with the occult foundation of his personal worth and character (GA 161, 159).

49 To what extent Steiner's notion of abdominal clairvoyance can be connected with the traditional concept of *mens sana in corpore sano*, with Buddha's teachings on hygiene, or with body meditations in the context of a holistic health concept that includes body, soul and mind, would have to be examined and discussed elsewhere in more detail.

Instead:

everyone [...] should be clear about how such [lower] clairvoyance relates to what can become truly spiritual clairvoyance and how one must keep away from all external overestimation that is obtained by clairvoyant means in such a way that it can have only a personal meaning" (ibid., 163).

And, to come to the final point, he says: "Just as one cannot solve the mysteries of the world by examining human digestion, one cannot come closer to the mysteries and secrets of the world by developing abdomen-related clairvoyance" (ibid., 159).

However, the danger of overestimating "what is gained by abdomen-related clairvoyance" (ibid.) is due not only to the dominance of the physical-sensual space of experience as the primary sphere of self-experience and world experience but to the associated sensual intensity of the mantic phenomena occurring in abdomen-related clairvoyance. Steiner concludes that because this clairvoyance is directly connected with the physiological processes of one's own body, its strong affinity to the sensual can be explained. Using the example of color and sound intensity, Steiner tries to illustrate that in the ascending course of clairvoyant training from physically bound, abdomen-related to purely mental, head-related clairvoyance, a weakening of color and sound intensity and an increase in colorless elements takes place: only after the material color and sound spectrum weakens do the esoteric colors and sound harmonies of the spiritual-cosmic world become audible (ibid., 159–161). Here, too, Steiner's monistic model, which penetrates, entangles, and differentiates both the material world and the spheres of psychic and mental activity, is evident once again.

2.4 Christology and Clairvoyance

One of the few topics of anthroposophy that academic science has dealt with on a larger scale – and this already in Steiner's time – is the topic of Christology. Steiner's teachings about the esoteric Christ and his significance for cosmic, human, and individual historical evolution provoked a large number of primarily theological critics of the 'new Christianity' that was developed and represented by anthroposophy. This happened particularly during the ideological crisis at the beginning of the twentieth century. Steiner func-

tioned in this time period as “a seismograph for the deficits of the established Christian churches and their primarily Protestant clientele”.⁵⁰ Current discussions about anthroposophy also deal with its Christology, albeit less centrally.⁵¹ With regard to the theme of clairvoyance, however, the focus of the following analysis is less on the religious, theological, and christological facts asserted by Steiner and their validity.⁵² Rather, we will concentrate on the ‘epistemological’ access to these facts via clairvoyance. For a proper assessment, reference must be made to the genesis of this topic and its significance for the more or less christological interpretation of anthroposophy as a whole. Even if it is true that a detailed and dominant tendency toward a christological perspective began in Steiner’s thinking during the early years of the twentieth century (from then it moved into the center of his theosophy and anthroposophy),⁵³ it must be said that in retrospect all his central themes receive a christological coloring based on the “Christ impulse.”⁵⁴ Georg Scherer summed up this fact in 1987 in a brief and extremely condensed way when he asserted that in the “late Steiner,” the

50 Zander (2007), 857.

51 A historical-critical as well as work-historical overview and analysis on this complex topic, including notes on apologetic and critical research literature, is provided by Zander (2007), 701–858. See also Zander (2011), 212–232. On Steiner’s controversial religious socialization and education, see Traub (2011), 793–803. A critical comparison of Steiner’s anthroposophical Christology and traditional Christian doctrine is offered by Kuberski (2010), 55–60.

52 Zander reminds us that the thesis formulated by Klaus Stieglitz in 1955 still applies here: namely that Steiner’s Christology is “a multifaceted occasional speculative worldview”; he adds that such a statement does not imply “any judgment about the theological significance of his [Steiner’s] interpretation” (Zander [2007], 858). In our view, this sums up what can be said about the possibility and meaningfulness of a constructive and critical discourse on the substantive aspects of this topic.

53 For a discussion of the idea of an explicit Christology in the works of the “early” Steiner, see Traub (2011), 952–973.

54 Steiner posits that a change within the earth’s aura was caused by the blood of Christ and by his baptism. He further notes that “we can associate with him [Christ] as a spiritual being in the earth’s aura if we develop the ability to do so” (GA 152, 148), raising the question of how this idea fits in with his view of nature, which originally followed Goethe’s views on the subject. It is possible that, instead of Goethe, Steiner bases his ideas on Hegel’s christological interpretation that the philosophy of nature represents the ‘Son of God.’

metamorphosis of Jesus of Nazareth into Christ Jesus, the mystery of Calvary, and the self-becoming of man are closely connected. This event is the real meaning of the current phase of earth development that we find ourselves in. That is why, from an anthroposophical point of view, the Christ Jesus is the central point of the history of the earth.⁵⁵

Steiner himself asserts: “The decisive epoch of development in the evolution of humanity’s experience of the I is that period in which the event of Calvary occurred” (GA 25, 56). But that is not all. The “Christ impulse” and the “mystery of Calvary” are closely connected with the meaning and goal of a christological interpretation of an anthropogenetic and cosmogonic process (ibid., 61).⁵⁶ Methodologically, Steiner’s interpretation of the Christian biblical history of salvation, as well as the conclusive coincidence of the spiritual and the material in both the personal and the universal world, takes place in the framework of his monism. In terms of content, this means that the transformation (metamorphosis) and unification of the material earth and of human history constitutes a spiritual, eschatological universal transubstantiation and a Eucharist (i. e., the marriage between the individual and universal historical apotheosis and the individual incarnation).⁵⁷

Steiner took as fact that on the earth, Jesus worked as a “world schoolmaster and power character” (GA 152, 120) through thinking, teaching, and acting in communion with the spirit and power of God. What interests Steiner is how individual, earthly human beings participate in this spirit and power. The answer to this question leads back to investigating the difference between the natural, visionary, and nonconceptual ‘old’ forms of clairvoyance and the concept of a ‘new’ concept-based, aware clairvoyance. Two other aspects that affect this investigation are (a) the constitutive role that the ‘I’ plays in this form of cognition and (b) the mode of heart-assisted clairvoyance as

55 Scherer (1987), 79.

56 The extent to which Steiner interpreted the cosmic Christ as a “ruler in the kingdom of the sun” is shown by his christological interpretation of the Germanic Baldur myth. See GA 161, 199–216.

57 It would require further examination to determine whether anthroposophy, a form of theosophy, is an argumentatively more conclusive theorem than a “life in God” (PF, 260), which idea was already proposed in the *Philosophie der Freiheit* and which maintains the tension between individualism and universalism (i. e., freedom and surrender). There definitely seems to be a conceptual similarity here.

a dimension in Steiner's conception of mantic knowledge that informs and guides the voluntative, ethical, and action-oriented aspects of human beings. According to Steiner, since the 'event of Golgotha' (i. e., the universal, historical, and personal incarnation of God), a definite possibility exists that even modern human beings, living in a disenchanted and profane world, have the ability "through unifying the waking ordinary consciousness with the being [of Christ] and in looking up to the deeds of Christ to find after the event of Golgotha what he previously found by means of a natural disposition of his consciousness" (GA 25, 57). The spirit of Pentecost, the "fiery tongues," is therefore "nothing other than the revival of the inner Christ in the souls of his students, in the souls of his disciples" (GA 226, 97). And this "revival" is an inner recognition and acknowledgment of "Christ as a guide [...] with a living feeling" (GA 25, 78), an ability to incorporate "moral qualities into an amoral world" while "looking up to the deeds of Christ" (ibid.). It allows individuals to freely adopt his "being of moral and spiritual value" (*moralisch-geistiges Wertwesen*) and make themselves the "designer" of their own fate and a cocreator of the destiny of humanity (ibid., 86 f.).

From the perspective of Steiner's concept of clairvoyance and how it unfolds historically, we are touching here on the unique turning point from 'old' to 'new' clairvoyance, which point is a defining moment in the development of the individual and of humanity as well as in world history. This moment marks the transition to a new, free, and enlightened mode of clairvoyance, which also has an ethical focus.

Even though Zander correctly references the work of Stieglitz to prove that Steiner's Christology is "a worldview that is speculative and occasional",⁵⁸ this judgment needs to be supplemented in two respects. On the one hand, it needs to be stated that in 1806 Fichte's philosophy of religion already contained the idea of a cosmic-metaphysical Christology based on the Johannean logos, including an existential, especially agapeic, and ethically interpreted pneumatology. Steiner studied this conception very early on, and it put him "virtually into a state of bliss".⁵⁹ On the other hand, it is questionable whether the natural, mythological elements of Steiner's anthroposophy – developed via the new clairvoyance and interpreted through Christology – or his resulting cosmological and ethical readjustment of man's relation-

⁵⁸ Zander (2007), 858.

⁵⁹ Traub (2011), 908–973.

ship with nature have actually received their characteristic impulses from the zeitgeist of the early twentieth century. If so, this would constitute an important research task and there would be a need for a more detailed contextualization of Steiner's thinking in this regard.⁶⁰

3. Historical Development of Steiner's Topos of Clairvoyance

By tracing the concept of 'moral intuition' from the *Philosophie der Freiheit* (1894) to Steiner's lectures about mantic training and initiation during the early 1900s under the title *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, we have tried to connect dominant philosophical ideas and later theosophical and anthroposophical phases within Steiner's thought. This was possible due to the esoteric interest already evident in the 'early Steiner' on the one hand and the dominant continuation of the 'thinking' motif in the various models of clairvoyance during these phases.

From the explicit and systematic thematization of clairvoyance at the beginning of the twentieth century to Steiner's last lectures in the mid 1920s, he clearly differentiates and changes his focus in respect to this topic. This development should be examined more thoroughly, both with regard to the origin of these ideas and to their work-historical influence on his main theosophical and anthroposophical writings.

With good reasons, the beginning of Steiner's explicit examination of the subject of clairvoyance can be traced back to as early as 1904 (i.e., to the period of his early publications in the journal *Lucifer-Gnosis* and his books *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, *Theosophie*, and *Aus der Akasha-Chronik*). A second phase can be tied to Steiner's incipient, intensive 1909 examination of the mystery cults of antiquity, especially under the influence of Edouard Schuré's book *The Great Initiates*, and the subsequent creation of his mystery dramas from 1910 to 1913. This period was also the time of a confrontation with the Theosophical Society and its spiritual and political development. A third phase took place in the years from 1913 to about 1915, which covers the founding of the Anthroposophical Society and

60 An interesting starting point here would be the natural-philosophical thinking of Albert Schweizer under the postulate of a 'reverence for life'; see Schweizer (1915). See also Janke (2011), 242–249.

the construction of the Goetheanum in Dornach. Finally, one can speak of a fourth mantic phase in Steiner's years after 1920 (i. e., the period of consolidation and expansion of anthroposophy into the so-called fields of practice). The sharpening of Steiner's Christology and theology, in confrontation with the traditional understanding of faith in established religions, may have played a special role here.

In the foreground of the first phase – within the framework of the nature/art dichotomy – we see on the one hand a relativization of clairvoyance as a natural medial gift and on the other hand an emphasis on clairvoyance as an art of how to initiate and educate (GU, 4; SKA 8,1, 217), or in other words, as a systematic training of particular skills, such as exercises in meditation or mindfulness. This understanding of clairvoyance as a skillset is particularly important in the bringing forth of the so-called “organs of clairvoyance” (Hellsheerorgane; WE, 33; SKA 7, 39) through a number of eight exercises for spiritual self-control, which are combined in *Wie erlangt man Erkenntnisse* with descriptions of certain perceptions of sound, color, temperature, and shape associated with these organs (ibid:112–160; ibid: 88–117). In the second phase of the development of Steiner's mantic conception, the focus is on the elaboration of the sharp difference between the ‘old,’ natural (Atlantic) forms of clairvoyance and the ‘new’ Ego-centered and thoroughly thought-based form (which he characterizes as non-sensual).⁶¹ The context here is the crisis-ridden debate within Anglo-Indian theosophy about the possibilities and limits of integrating Asian (Buddhist) and Christian (biblical) traditions and other forms of mysticism. For this phase, Steiner's lecture cycle held from October 11 to December 26, 1909, in Berlin, Stuttgart, Zurich, and Munich (*Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien* [GA 117]) is relevant here as an example. Even if the christological prevalence of ‘new clairvoyance’ compared to the theosophical traditions of Asia that had already emerged (see, for example, some of Steiner's lectures during 1912 and 1913 [GA 140]), it seems methodologically sensible for this phase to emphasize the thinking and non-thinking clairvoyance, which Steiner was defining and grappling with during this time. It was not until

61 This determination is made here with special regard to the problem of the authenticity of the lecture manuscripts. Thematically, the intellectual focus runs through the entire lecture cycle, showing that this topic was a focal point for Steiner in the context discussed here. This is true regardless of whether the shorthand charts of his lectures reproduce in detail the wording and meaning of a version authorized by Steiner or not.

the 1920s, the fourth phase, that Steiner used the christological model (GA 25 and 226) as an almost exclusive explanatory pattern on the subject of clairvoyance. In the years 1914 and 1915 (between the period of “sensuality-free” thinking [GU, 299–303] and the phase of the christological focus), a third stage of development in Steiner’s reflection on clairvoyance can be identified, which could also be described, in a particular sense, as a ‘sensualist’ phase. During this time, Steiner explicitly extends clairvoyant vision to other sensory organs (such as clairsaudience) and defines the concept more deeply using anatomical and physiological aspects, which nonetheless have spiritual, cosmological, social, and Ego-related dimensions. He distinguishes, in recourse to his monistic model of thought, the various aforementioned forms of head-, heart-, and abdomen-related clairvoyance. In this anatomical and physiological thrust in the development of Steiner’s thinking about clairvoyance, the question of possible influences arises. Rudolf Steiner’s biography mentions during the years in question the social vicinity and sphere of influence of the physician Ita Wegman, who received her doctorate in Zurich in 1911 and was, in Steiner’s view, karmically connected with him.⁶² In cooperation with Steiner, Wegman developed the foundations for anthroposophical medicine during the 1920s, and these ideas were published in a book under both their names after Steiner’s death in 1925.⁶³

4. Conclusion: A View from Above

It is certainly true, as emphasized in critical contextual research, that Steiner’s path to theosophy and the shaping of his ‘own’ thinking cannot be sufficiently understood, sensibly discussed, or even judged in isolation from the context of the debates of the late nineteenth and early twentieth centuries over cultural struggle. However, this point applies in general to the understanding of all great and small minds of history who have found or will find their way into the scientific discourse of the present. Such historical and intellectual contextualization, however, cannot settle the question

62 On the ‘karmic relationship’ between Steiner and Ita Wegman (and also in regard to Edith Maryon), see Zander (2011), 320.

63 Cf. GA 27 and SKA 15: Rudolf Steiner and Ita Wegman: *Grundlegendes zur Erweiterung der Heilkunst. Nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen* (1925).

of the meaning and significance of the respective positions represented. The explanation of the historical, social, or biographical contexts of the origin of a certain scientific or ideological position or teaching provides only limited information about its significance in the history of ideas. In this respect, meaningfully investigating alternative modes of knowledge cannot, or at least only in a limited way, be done by relying on historical methods and the history of science. Other completely different questions are those about the meaningfulness and immanent coherence of a model of thought and about the degree of creative impulses that can be gained from its critical examination. Such a provocative topic as clairvoyance in Rudolf Steiner's work raises in an exemplary way the questions of perspectivity and multi-perspectivity, as well of the mythologization, demythologization and re-mythologization of discourses, causing scholars to discuss anew and reevaluate the possibilities and limits of an existential ontological restitution of metaphysical thought (Janke).

Translation:
Christian Clement

Bibliography

- Beck, Walter: *Karl Julius Schröer. Eine Biographie mit neuen Dokumenten*. Dornach 1993.
- Bultmann, Rudolf: *Jesus Christus und die Mythologie*. Hamburg 1964.
- Ehrhardt, Walter E.: *Schellings Metapher ‚Blitz‘ – eine Huldigung an die Wissenschaftslehre*, in: Wolfgang Schrader (Ed.): *Fichte und die Romantik* (Fichte-Studien Vol. 12). Amsterdam/Atlanta 1997, 203–210.
- Enck, Paul et al.: *Darm an Hirn. Der geheime Dialog unserer beiden Nervensysteme und sein Einfluss auf unser Leben*. Freiburg 2017.
- Fichte, Johann Gottlieb: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. by Reinhard Lauth and Hans Gliwitsky. *Werke* Band 6. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.
- *Werke* Band 8. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
 - *Werke* Band 9. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
 - *Nachgelassene Schriften* Band 13. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I. Abteilung Sämtliche Werke Band 24, *Schriften zur Morphologie*. Frankfurt a. M. 1987.
- Hanegraaff, Wouter J.: *Rudolf Steiner und die hellsehende Einbildungskraft*, in: Christian Clement (Ed.): *Rudolf Steiner Schriften zur Anthropogenese und Kosmogonie* (SKA 8,1). Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, VII–XXII.

- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg 1997.
- Janke, Wolfgang: *Die Sinnkrise des gegenwärtigen Zeitalters. Wege und Wahrheit, Welt und Gott*. Würzburg 2011.
- Kaiser, Ulrich: *Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie*. Frankfurt a. M. 2020.
- Kant, Immanuel: *Träume eines Geistersehers*. In: Kants Werke Akademieausgabe Vol. II Vorkritische Schriften. Berlin 1968, 315–384.
- *Kritik der Urteilskraft*. In: Kants Werke Akademieausgabe Vol. V. Berlin 1968.
- Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel. Erarbeitet von Franz Joseph Schierse. Düsseldorf/Stuttgart 1986.
- Kuberski, Jürgen: *Anthroposophie. Mehr als Naturkosmetik und Waldorfschule*. Holzgerlingen 2010.
- Linde, Gesche: *Nachwort*, in: Dies. (Ed.): *Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Stuttgart 2017.
- Mayer, Emeran: *Das zweite Gehirn. Wie der Darm unsere Stimmungen, unsere Entscheidungen und unser Wohlbefinden beeinflusst*. München 2021.
- Mayer, John D. and Salovey, Peter: *What is emotional intelligence?*, in: Peter Salovey, David Sluyter (Eds.): *Emotional Development and Emotional Intelligence: Implications for Educators*. New York 1997, 3–31.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. Stuttgart 1969.
- Saint-Exupéry, Antoine: *Der kleine Prinz*. Düsseldorf 1993.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern/München 1975.
- Scherer, Georg: *Anthroposophie als Weltanschauung. Informationen und Kritik*, in: Krämer F. J. et al.: *Anthroposophie und Waldorfpädagogik*. Anweiler 1987.
- Schiller, Friedrich: *Der Geisterseher*. In: Schiller Werke in zwei Bänden (Vol. II). Wiesbaden o. J.
- Schulz von Thun, Friedemann: *Miteinander reden. Vol. 1: Störungen und Klärungen. Psychologie der zwischenmenschlichen Kommunikation*. Reinbek 1981.
- Schweizer, Albert: *Kultur und Ethik*. München 1915, 237–261.
- Sijmons, Jaap G.: *Rudolph Steiners Philosophie und die Frage nach der Freiheit*, in: Peter Heusser, Johannes Weinzirl (Eds.): *Rudolf Steiner. Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute*. Stuttgart 2014, 78–84.
- Spinoza, Baruch de: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Hamburg 1976.
- Steiner, Rudolf: Steiners Werke as cited in SKA: *Rudolf Steiner Schriften Kritische Ausgabe*, Stuttgart Bad-Cannstatt 2013 ff. and in GA: *Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, Dornach 1961 ff.
- *Die Rätsel der Philosophie, in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*. Neuauflage von: Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert (RP). Two Volumes. Berlin 1914.; SKA 4,1/2: RP(I)/RP(II); (GA 18).

- *Mein Lebensgang*. Eine nicht vollendete Autobiographie, mit einem Nachwort herausgegeben von Marie Steiner. Dornach 1925. GA 28.
- *Briefe Band I 1881-1890*. Dornach 1985 (GA 38).
- *Briefe Band II 1890-1925*. Dornach 1987 (GA 39).
- *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*. Berlin 1901. SKA 5: MA; (GA 7).
- Theosophie und Somnambulismus. In: idem: *Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung*. Achtzehn öffentliche Vorträge Berlin 1903/04, GA 52, 224–273.
- Nietzscheanismus. In: idem: *Gesammelte Aufsätze zur Kultur und Zeitgeschichte 1887–1901*. Dornach 1989 (GA 31), S. 453–614.
- Über das rechte Verhältnis zur Anthroposophie. In: idem: *Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien*. Zwölf Vorträge 1909. Dornach 1986 (GA 117), 78–96.
- Christus zur Zeit des Mysteriums von Golgatha und Christus im zwanzigsten Jahrhundert. In: idem: *Vorstufen zum Mysterium von Golgatha*. Zehn Vorträge 1913/14. Dornach 1986 (GA 152), 33–49.
- Die Geheimnisse der Reiche der Himmel in Gleichnissen und in wirklicher Gestalt. In: idem: *Erfahrungen des Übersinnlichen. Die drei Wege der Seele zu Christus*. Vierzehn Vorträge 1912. Dornach 1994 (GA 143), 153–164.
- *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung*. SKA 2: PF; (GA 4).
- *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer „Philosophie der Freiheit“*. SKA 2: WW; (GA 3).
- *Okkultes Lesen und okkultes Hören*. Elf Vorträge 1914. Dornach 2003 (GA 156).
- *Wege der geistigen Erkenntnis und der Erneuerung künstlerischer Weltanschauung*. Dreizehn Vorträge 1915 (GA 161), Zehnter Vortrag, Dornach 1999, 199–215.
- *Wie erlangt man Erkenntnisse höherer Welten?* SKA 7: WE; (GA 10).
- Sich-Einleben in die äußere Welt – Ernährungsfragen. Wirkung von Kartoffeln, Roter Rübe und Rettich. In: idem: *Rhythmen im Kosmos und im Menschenwesen* usw. Sechzehn Vorträge 1923. Dornach 1991 (GA 350), 196–261 and Ernährungsfragen. Ibid., 290–306.
- Christus in seinem Zusammenhang mit der Menschheit. In: *Drei Schritte der Anthroposophie, Philosophie, Kosmologie, Religion*. Zehn Autorenreferate zum Französischen Kurs 1922. Dornach 1999 (GA 25), 55–61.
- Der Christus-Geist und seine Beziehung zur Bewusstseinsentwicklung. In: idem: *Vorstufen zum Mysterium von Golgatha*. Zehn Vorträge 1913/14. Dornach 1990 (GA 152), 120–133.
- *Menschenwesen, Menschenschicksal und Welt-Entwicklung*. Sieben Vorträge 1923. Dornach 1988 (GA 226), Fünfter Vortrag, 78–97.
- *Die Stufen der höheren Erkenntnis*. (1893/94) SKA 8/1: SE. Dornach 1993 (GA 12).
- *Okkulte Untersuchungen über das Leben zwischen Tod und neuer Geburt*. Die leben-

- dige Wechselwirkung zwischen Lebenden und Toten. Zwanzig Vorträge 1912/13. Dornach 2003 (GA 140)
- Idem and Dr. Ita Wegmann: *Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen*. Dornach 1925 (GA 27).
- Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*. Stuttgart 2011.
- *Rudolf Steiner und Baruch de Spinoza. Ein Diskussionsbeitrag*, in: waldorfblog.wordpress.com/2012/10/23/steiner-und-spinoza/; last accessed on 21.01.2023.
 - *Das reine Denken und die Anthroposophie. Steiners Vortrag über Hegel und dessen Verneinung vor der Größe Fichtes*, in: *RoSE, Research on Steiner Education* 5.1 (2014), 149–155. (Accessible under the following link: www.rosejournal.com.)
 - *Ich und Du. Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit*, in: *RoSE, Research on Steiner Education* 10.1 (2019), 1–20. (Accessible under the following link: www.rosejournal.com.)
 - *Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.
 - *Esoterologie – Ein philosophischer Beitrag zur Esoterikforschung*, in: *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung*, 2, p. 27. DOI: <http://doi.org/10.12857/STS.951000240-6>.
- Ulrich, Heiner: *Waldorfpädagogik. Eine kritische Einführung*. Weinheim/Basel 2000.
- Voltaire: *Sämtliche Romane und Erzählungen in zwei Bänden*. Leipzig, Vol. II, 1964, 474–476.
- Weiss, Leonhard: *Der „Sprung des Denkens“. Zur Bedeutung der Geistesphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels für Rudolf Steiner*, in: Jost Schieren (Ed.): *Die philosophischen Quellen der Anthroposophie*. Frankfurt a. M. 2022, 153–189.
- Wildenburg, Dorothea: *„Aneinander vorbei“. Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller*, in: Wolfgang Schrader (Ed.): *Fichte und die Romantik. Fichte-Studien* Vol. 12. Amsterdam/Atlanta 1997, 27–41.
- Zander, Helmut: *Anthroposophie in Deutschland* Vol. 1. Göttingen 2007.
- *Rudolf Steiner die Biographie*. München 2011.
 - *Anthroposophie*. Paderborn 2019.
- Zimmermann, Robert: *Anthroposophie im Umriss. Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf realistischer Grundlage*. Wien 1882.

Prof. Dr. Hartmut Traub, Alanus University Alfter;
dr.traub1@t-online.de

This Open Access article has been published under the Creative Commons Attribution License CC-BY 4.0 (if not stated otherwise). The license permits the unlimited application, spreading and replication in every medium, as long as appropriate credit is given to the original work. The copyright remains with the authors.