

GAESDONCKER BLÄTTER *2005*

Neue Folge · 7. Heft

Helmut Zander

Johannes Maria Verweyen (1883-1945) als Theosoph

1925 wurde Johannes Maria Verweyen 42 Jahre alt. Er war in einem Alter, in dem wir gerne eine midlife-crisis erwarten und in dem viele Menschen ihr Leben nochmals in neue Bahnen lenken. Es sollte auch für Verweyen ein Jahr der Entscheidung werden. Der Pennäler der Gaesdonck, der in der ehemaligen Klosterkirche die Orgel gespielt hatte, war zumindest beruflich 'arriviert'. Er hatte nach seinen Studien in Philosophie, Psychologie und Völkerkunde seit 1908 eine Dozentur für Philosophie an der Universität Bonn inne, durfte den Titel „Professor“ tragen und lehrte hier bis zum Entzug seiner Lehrerlaubnis durch die Nationalsozialisten im April 1934. Aber hinter der äußeren Stabilität verbarg sich eine innere Unruhe. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, im Alter von 35 Jahren, war Verweyen verstärkt auf die Suche nach dem Sinn des Lebens gegangen. Am 21. März 1921 verließ er die katholische Kirche, während er sich in unterschiedlichen Weltanschauungsgemeinschaften bewegte. So trat er am 20. April 1922 der Freimaurer-Loge Viktoria in Berlin-Wilmersdorf bei und erhielt im Januar 1923



den Meistergrad. Zunehmend beschäftigte er sich auch mit parapsychologischen Fragen, war in der Neugeist- und in der monistischen Bewegung aktiv, und fand 1925 eine große Liebe, die Theosophie. Dies war, wie wir heute sagen, eine Lebensabschnittspartnerschaft, allerdings

¹⁾ Die folgenden Daten nach Klein: Gottsucher, der augenblicklich wichtigsten, aber unpublizierten Grundlage der Biographie Verweyens. Daneben die Skizze bei Schlette: Verweyens „Lebensdrama“; hier zur Quellenlage S. 41. Zur philosophischen Position Verweyens siehe Schlette: Philosophische und theologische Aspekte bei Johannes Maria Verweyen. Eine kurze biographische Skizze bei Moll: Verweyen und bei Schlette: Johannes Maria Verweyen; sehr knapp Seeger: Verweyen. Die einfachste Möglichkeit, auf biographische Informationen, Quellentexte und auf aktuelle Entwicklungen der Beschäftigung mit Verweyen zuzugreifen, ist die von Bernhard Kipping organisierte Internet-Seite www.jmverweyen.de. Für uneigennützig Hilfe danke ich Herrn Kipping, für kritische Anregungen Herrn Schlette und für die intensive, kollegiale Zusammenarbeit Jessica Klein.

eine, die Verweyen tief berührte und der er sich über lange Jahre verschrieb, bis er am 8. April 1936 wieder in die katholische Kirche eintrat. Länger als zehn Jahren war Verweyen also Theosoph, und doch ist dies seine dunkelste, am wenigsten bekannte Lebensphase. Sein Schüler und Anhänger Helmut Hellberg, der 1979 die bislang wichtigste biographische Skizze über Verweyen publizierte², verlor darüber kein Wort (obwohl Verweyen in seiner Autobiographie die Theosophie offen angesprochen hatte, s.u. Kap. 3), in den kurzen Geschichten zur Theosophischen Gesellschaft kommt Verweyen nicht vor, seine Anhänger nach dem Zweiten Weltkrieg, die das Andenken des im Februar 1945 im Konzentrationslager Bergen-Belsen zu Tode gekommenen Verweyen hochhielten, haben diese Phase oft marginalisiert³ – und häufig hatte man wohl auch keine Ahnung, worum es sich bei der Theosophie eigentlich handelte⁴. Verweyens theosophische Jahre sind eine mysteriöse Sache – und auf sie will ich im folgenden Licht werfen, soweit das heute möglich ist.

1. Die Theosophische Gesellschaft

Am 17. September 1875 brachen einige Spiritisten zu neuen Ufern auf, als sie in New York die Theosophische Gesellschaft gründeten, allen voran Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) und Henry Steel Olcott (1832-1907)⁵. Sie verabschiedeten sich von den spiritistischen

Hoffnungen: etwa ein Jenseits empirisch zu beweisen, mit Toten Kontakte zu haben oder „feinstoffliches“ Plasma zu materialisieren. Stattdessen wollte man in der Theosophischen Gesellschaft Religionsgeschichte betreiben und die verborgene Weisheit in und hinter allen Religionen suchen. 1878 übersiedelten Blavatsky und Olcott nach Indien und schlugen ihr „Hauptquartier“ in Adyar bei Madras (heute Chennai) auf. Damit begann eine Begegnung mit der indischen Kultur, die die Theosophie in den Augen vieler Zeitgenossen zu einer „anglo-indischen“ Bewegung machte. Blavatsky mußte Indien aufgrund des Vorwurfs spiritistischer Betrügereien schon 1886 wieder verlassen, aber sie schrieb nun unter tatkräftiger Hilfe von Freunden und Theosophen die „Geheimlehre“, die zur „Bibel“ des Okkultismus um 1900 avancierte. Man kann an der Berufung auf Asien vieles kritisieren, insbesondere die eurozentrische Perspektive, mit der Blavatsky und die Theosophen die indische Kultur wahrnahmen. Aber im Zeitalter des europäischen Imperialismus, als sich die englische Königin Victoria gerade „Kaiserin von Indien“ nannte, war die theosophische Idealisierung Indiens als Hort ältester religiöser Traditionen auch ein bemerkenswertes Zeichen der Wertschätzung der indischen Kultur.

Als Blavatsky 1891 starb, begann eine neue Phase der theosophischen Geschichte, und die sollte für Verweyen wichtig werden. Die Engländerin Annie Besant

² Hellberg: Verweyen. Zur Rezeptionsgeschichte Verweyens siehe Klein: Querdenker.

³ Karl Kamps übernahm in seiner Lebensbeschreibung Teile aus Verweyens Autobiographie „Heimkehr“ über die theosophischen Jahre, stellte sie aber negativer als Verweyen selbst dar. Dahinter stand etwa die Angst, die Theosophie könne die katholische Kirche unterwandern; vgl. Kamps: Verweyen, S. 60f.

⁴ Behn: Verweyen, S. 17, etwa glaubte, Verweyen sei Anthroposoph geworden, doch hatte sich die Anthroposophische Gesellschaft schon vor Verweyens Eintritt von der Theosophie gelöst. Für Kamps: Verweyen, S. 57, war die Theosophie eine Variante des Spiritismus, aber gerade von diesem Vorgänger hatte sich die Theosophie mit Vehemenz abzusetzen versucht.

⁵ Die Informationen zur Geschichte der Theosophie entstammen dem dritten Kapitel meines Buches „Anthroposophie“, das 2006 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erscheint. Ich habe auf Nachweise weitgehend verzichtet, soweit sich die Informationen in dieser Arbeit befinden. Skizzen zur Theosophie bei Linse: Theosophische Gesellschaft, und bei Zander: Theosophie.

(1847-1933) stieg in den neunziger Jahren zur neuen starken Frau auf, und nach dem Tode des Präsidenten Olcott im Jahr 1907 wurde sie seine Nachfolgerin. Zusammen mit Charles Webster Leadbeater (1847-1934), einem ehemaligen anglikanischen Geistlichen, richtete Besant die Theosophische Gesellschaft neu aus: Das Christentum, das Blavatsky sehr kritisch, teilweise polemisch abgewertet hatte, integrierte sie in den theosophischen Kosmos, wobei sie vor allem an ein „esoterisches Christentum“, so ein Buchtitel von 1901, dachte. Darüber hinaus propagierte sie mit Leadbeater „praktischen“ Okkultismus: Sie gaben Anleitungen, wie man durch übersinnliche Anschauung die Struktur der Moleküle schauen, die Auren von Menschen sehen oder vergangene Reinkarnationen erkennen könne. Und zu guter Letzt zog Besant neue Organisationsstrukturen ein. Sie etablierte die weibliche Freimaurerei, unterstützte Leadbeater bei der Gründung einer theosophischen, der „Liberalkatholischen Kirche“, und vor allem schuf sie die „Esoterische Schule“ als inneren Kern der Theosophischen Gesellschaft. Schon Blavatsky hatte begonnen, einen „esoterischen“ Kern zu schaffen, aber unter Besant wurde daraus ein breit angelegtes Unternehmen, TheosophInnen spirituell zu schulen (auch Verweyen hat daran teilgenommen) und ein vereinsinternes Machtzentrum zu schaffen. Man wird diese Institution nicht leichtthin als esoterische Scharlatanerie abtun, wenn man sich gegenwärtig, daß es um 1900 in Europa und in den christlichen Kirchen fast keine meditativen Traditionen gab: Dem Protestantismus war diese Form religiöser Praxis fast vollkommen fremd, in der katholischen Kirche stand sie als „Subjektivismus“ unter dem Verdacht persönlicher Beliebigkeit und war auf wenige Ordens-

gemeinschaften reduziert. Die Theosophie besetzte ein freies Feld, hier war sie attraktiv und innovativ.

Um 1900 etablierte sich die Theosophie auch in Deutschland. Nach einem gescheiterten Gründungsversuch im Jahr 1884 traten kurz vor 1900 gleich mehrere theosophische Gesellschaften ins Leben, die im Rahmen von Machtauseinandersetzungen nach Blavatskys Tod entstanden waren. 1902 erhielt auch Besants Theosophische Gesellschaft eine deutsche Sektion. An ihre Spitze trat der theosophische Neuling Rudolf Steiner (1861-1925), der der deutschen Sektion ein starkes Wachstum bescherte, so daß die Adyar-Theosophie 1912 knapp 4000 Mitglieder zählte. Hier fand sich ein bildungsbürgerliches Publikum ein, nicht zuletzt viele gebildete Frauen, die in anderen Gemeinschaften kein adäquates Betätigungsfeld fanden – auch nicht in den Kirchen. Diese deutsche Sektion gab sich um 1903 herum eine Satzung mit drei „Zwecken“, zentralen Vorstellungen der Theosophie:

- „[1.] Den Kern einer allgemeinen Bruderschaft der Menschheit zu bilden, ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens, des Geschlechts, der Kaste oder Farben,
- [2.] anzuregen zur Vergleichung der Religionssysteme und zum Studium der Philosophie und Wissenschaft,
- [3.] die noch unerklärten Naturgesetze und die im Menschen schlummernden Kräfte zu erforschen.“

Ergänzend hieß es: „Die Theosophische Gesellschaft verfolgt weder politische noch soziale Interessen. Sie ist keine Sekte und verlangt von ihren Mitgliedern keinen Glauben an irgend ein Dogma.“⁶ Diese auch für Verweyen wichtigen Posi-

⁶ Theosophische Gesellschaft. Deutsche Sektion. Allgemeine und Sektionsverfassung nebst Satzungen, Nachlass Hübbe-Schleiden (Universitätsbibliothek Göttingen) 800,1; Numerierung Helmut Zander.

tionen will ich kurz in ihrem historischen Kontext erläutern:

[1.] Mit der Idee der Bruderschaft formulierte man das Ideal einer egalitären Gesellschaft, ein im Zeitalter des europäischen Imperialismus und der tiefen religiösen und konfessionellen Gräben bemerkenswertes Selbstverständnis. Aber gleichzeitig blieb die Theosophie elitär, insbesondere mit der Esoterischen Schule, die eine Avantgarde der kulturellen Evolution, die „Erkenntnisse der höheren Welten“ (R. Steiner) besitze, schaffen sollte.

[2.] Die „Vergleichung der Religionssysteme“ besaß Wurzeln in aufklärerischen Vorstellungen, einen gemeinsamen Kern aller Religionen zu identifizieren. Auch Theosophen suchten eine Spiritualität jenseits der konkreten Religionen. Aber indem sie beanspruchten, die Definitionsmacht über die Gemeinsamkeiten dieser „Religionssysteme“ zu besitzen, wurde die Theosophie zu einer Art Überreligion. [3.] Die Erforschung der „noch unerklärten Naturgesetze“ war ein Programm, „übersinnliche Erkenntnisse“ zu erlangen, die die gleiche Verlässlichkeit haben sollten wie Ergebnisse der Naturwissenschaften. Hier liegen wichtige Wurzeln der Parapsychologie. Aber zugleich unterwarf man sich damit der Methodik des naturwissenschaftlichen Denkens.

1912 kam es zu einem tiefen Einschnitt in der deutschen Sektion. Steiner trennte sich von der Muttergesellschaft und gründete seine „Anthroposophische Gesellschaft“, die bis heute existiert und die etwa hinter den Waldorfschulen, der biodynamischen Landwirtschaft oder der anthroposophischen Medizin steht. Die Anthroposophie war langfristig erfolgreicher als die Muttergesellschaft und vertritt heute das theosophische Denken in Deutschland. Im Hintergrund dieser Spaltung stand ein Bündel von Problemen: die Machtverteilung zwischen Besant und Steiner, die Rolle des Christentums in der



Emblem der Theosophischen Gesellschaft, zwanziger Jahre.

Die sich in den Schwanz beißende Schlange, der Uroboros, stammt aus der antiken Mythologie und symbolisiert Ewigkeit. Der Spruch „Keine Religion ist höher als die Wahrheit“ formuliert in der – mißverstandenen – Übersetzung eines indischen Satzes den theosophischen Anspruch, über den konkreten Religionen zu stehen. Die übrigen Zeichen sind verschiedenen Religionen entnommen: Das Hexagramm steht für Okkultismus / Esoterik, das Henkelkreuz (ursprünglich ein Spiegel) für die ägyptische Weisheit. Das Hakenkreuz und darüber die Meditationssilbe „AUM“ stammen aus dem Buddhismus und Hinduismus.

Theosophie, und nicht zuletzt die Auseinandersetzung um einen Hindujungen, Jiddu Krishnamurti (1895-1986), die auch Verweyen noch umtreiben sollte. Besant hatte Krishnamurti zum „Weltenlehrer“ erkoren, ihm eine Gesellschaft, den „Orden des Sterns im Osten“, an die Seite gestellt und ihm christusartige Züge zugewiesen. Steiners Austritt stürzte die deutsche Sektion der Adyar-Theosophie in eine existenzbedrohende Krise: Achtzig Prozent der Mitglieder folgten Steiner,

zurück blieb eine mehrfach vom Erlö-
schen bedrohte Landesgesellschaft. Die
Archive gingen verloren, die Generalse-
kretäre wechselten im Jahresrhythmus.
Erst unter Axel von Fielitz-Coniar (1887-
1975), der von 1921 bis 1928 Verweyens
Vorgänger war, kam die deutsche Sektion
zur Ruhe, bis sie dann unter Verweyen
zwischen 1928 und 1935 eine Zeit relativer
Prosperität erlebte.

2. Verweyens Weg in die Theosophische Gesellschaft

Verweyens erste intensive Beschäftigung
mit der Theosophie findet sich im Jahr
1924. Einerseits lagen die revolutionären
Monate der Weimarer Republik schon gut
fünf Jahre zurück, andererseits hatte die
Hyperinflation im Jahr zuvor das Vermö-
gen der kleinen Leute vernichtet. Aber die
Weimarer Republik war auf dem Weg in
die „golden twenties“, die mit der Welt-
wirtschaftskrise 1929 endeten. Auch Ver-
weyen ging es im Sommer 1924 gut. Er
besaß einen Schülerkreis an der Univer-
sität Bonn, war weltanschaulich, wie ein-
gangs angedeutet, in vielen Vereinigungen
aktiv, und politisch nahm er in bemer-
kenswerter Weise kein Blatt vor den
Mund. Im Februar 1924 geißelte er die
Wilhelminische Zeit, der man in vielen
Kreisen nachtrauerte, und kritisierte ein
„verstiegenes Herrentum“, „Milita-
rismus“ und „verblendeten Wahn“⁷. Er

verteidigte die Weimarer Republik, die
„des Ausbaus ebenso fähig wie bedürftig“
sei, und eine kooperative internationale
Politik: „Der Völkerbund kam. Leider
ohne Deutschland.“⁸ Das waren mutige,
in Deutschland damals zu seltene Worte.

Aber weltanschaulich war Verweyens
Welt in Bewegung. „Seit 1923“, schrieb er
1941 in seiner Autobiographie, habe er
„eine Erschütterung meines bis dahin
gefestigten diesseitigen (monistischen)
Positivismus“ erlebt (HK 240)⁹. Er glaub-
te also nicht mehr, daß alle wichtigen Fra-
gen ohne eine transzendente Spiritualität
und allein auf naturwissenschaftlicher
Grundlage beantwortet werden könnten.
Deutlich ist, daß er Mitte 1924 in den
„Betrachtungen über Mystik“ zu einer
„kosmischen Mystik“, wie er es nannte,
gefunden hatte, zu einer „lebendigen, all-
seitigen Vereinigung des Menschen mit
der Natur. Sie mündet in jenes Erlebnis
der Bezogenheit auf das Ur-Eine, den
ewigen Genius des Lebens und seine
unendliche Schöpferfülle.“¹⁰ Ende 1924
war Religion für ihn Leben und „Lebens-
dienst“, die Kirchen waren darin Relikte
der Vergangenheit¹¹. Verweyen hatte
offenbar zu einer idealistischen Religio-
sität gefunden: naturfromm, leicht pan-
theistisch angehaucht, jedenfalls weltim-
manent, monistisch, „diesseitig“ eben.
Solche Vorstellungen waren damals
namentlich in bildungsbürgerlichen Krei-
sen en vogue¹². In dieser Stimmung traf

⁷ Verweyen: Deutschlands geistige Erneuerung, S. 54f. 71.

⁸ Ebd., S. 57. 75.

⁹ Hellberg: Verweyen, S. 138, verknüpfte diese Erschütterung mit der Lektüre von Schriften Einsteins im Jahr 1923.

¹⁰ Verweyen: Betrachtungen über Mystik, S. 148f.

¹¹ Verweyen: Religion und Kultur, S. 142. Vgl. zum gleichen Zeitpunkt Verweyens Abrechnung mit seiner katholischen Vergangenheit und die euphorische Beschwörung eines „höchsten Daseinszwecks“ „im Diesseits“, in: Aus Bewußtseins Tiefen. Gebete kosmischer Mystik, S. 47.

Falls Verweyens rückblickende Datierung der „Erschütterung“ seines „diesseitigen Positivismus“ auf 1923 stimmt, könnten die „Mystik“-Texte von 1924 schon eine Antwort auf den früheren Positivismus sein. Aber diese Texte sind zugleich diesseitsbezogen. Die Erschütterung dieses Teils seines vortheosophischen Denkens gehörte dann erst ins Jahr 1924. Aber möglicherweise handelte es sich auch um einen längeren Transformationsprozeß seines Denkens.

¹² Siehe Gebhard: „Der Zusammenhang der Dinge“; Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele.

Verweyen auf die Theosophie, die ebenfalls eine monistische Kosmologie vertrat. Man darf sich nun Verweyens Weg zur Theosophie nicht als evolutive Entwicklung seines „mystischen“ Diesseitiglaubens vorstellen, und dafür gibt es ein hochinteressantes Zeugnis. Denn in eben diesen „Betrachtungen über Mystik“ findet sich ein gnadenloser Verriss der Theosophie. Sein Buch hatte Verweyen im Juli 1924 mit einem Vorwort versehen, so daß die folgenden Äußerungen vermutlich auf das Frühjahr 1924 zu datieren sind: Die Theosophie sei keine wahre Mystik, vielmehr fänden sich in ihr „unkritische, mystizistische Elemente“. Es handle sich um eine „mehr geglaubte als begründete Überzeugung von göttlicher Liebe und Weisheit, die sich in besonders Erleuchteten wie Buddha und Pythagoras, Christus und Mohammed, Jakob Böhme und anderen Mystikern offenbare“¹³. Damit zielte Verweyen auf die theosophische Lehre von verborgenen Meistern der Menschheit, zu denen die Theosophie ihrem Selbstverständnis nach Zugang besitze und deren Offenbarwerden sich in Krishnamurti zeige. „Vor allem aber werden unkritisch mystizistische Elemente in dem anthropologischen, das Wesen der menschlichen Natur betreffenden Teile der Theosophie sichtbar“ – Verweyen verwies auf die „Astralkörper“ und „Mentalkörper“ sowie auf „Karma“ und „Reinkarnation“: „Hier verliert sich alles in unkontrollierbare, phantastische Schauung“, etwa bei der Nennung von achthundert Verkörperungen¹⁴. Die Anthroposophie kam nicht besser weg: Sie biete ein „vermeintliches Schauen höherer übersinnlicher Welten“, „Tausende zwingt sie in ihren Bann“¹⁵. Das war für

den meist irenisch formulierenden Verweyen starker Tobak.

Aber vielleicht dokumentieren die emotionalen Äußerungen auch ein ungeklärtes Verhältnis von Distanz und Nähe, vielleicht ein scharfe Abwertung, weil sich Verweyen vor der Attraktivität des theosophischen Programms schützen wollte. Aber das ist Spekulation, wir wissen es nicht. 1925 hatte Verweyen jedenfalls die Waffen gestreckt. Ein Jahr nach seiner scharfen Kritik war er Mitglied in eben dieser theosophischen Gesellschaft, die er gerade noch für intellektuell nicht satisfaktionsfähig gehalten hatte. Wie ist das geschehen, und warum?

Antworten haben wir momentan vor allem aus seiner Autobiographie „Heimkehr“, die 1941, mitten in Krieg und NS-Zeit, erschien. Sie ist von einem Standpunkt jenseits der Theosophie geschrieben: Verweyen war wieder Katholik, die theosophische Phase lag hinter ihm. In „Heimkehr“ blickte er dankbar und zugleich distanziert auf die Theosophie zurück. Und diese Erinnerungen waren, wie jeder Lebensrückblick, eine Mischung aus „Dichtung und Wahrheit“ (Goethe). Jedenfalls hatte er manches als Theosoph nachweislich anders gesehen – davon wird noch die Rede sein. Angesichts des Abschieds von der Theosophie ist bemerkenswert, wie mild Verweyen in langen Passagen über seine theosophischen Aktivitäten berichtete, und, das kommt hinzu, er tat dies angesichts einer prekären politischen Situation: Die Theosophie war seit 1937 von den Nationalsozialisten verboten, sie hatten die Archive geplündert, einige Theosophen mußten ins Gefängnis,

¹³ Verweyen: Betrachtungen über Mystik, S. 105.

¹⁴ Ebd., 105f.

¹⁵ Ebd., 108.

und überhaupt war die Theosophie als „internationalistisch“, „jüdisch“ und „freimaurerisch“ verfehlt. Wie diese Passagen und wie dieses Buch überhaupt erscheinen konnte, ist bislang ein Rätsel¹⁶. Die Rückwendung zur Kirche und die bleibende Hochschätzung der Theosophie sind jedenfalls zwei wichtige „Brillengläser“, durch die Verweyen die „Heimkehr“ gelesen wissen wollte.

In diesem Buch finden sich die wichtigsten Informationen zu seinem Eintritt in die Theosophische Gesellschaft. Verweyen berichtet, bei einem Aufenthalt in Wien im Jahr 1925 von Theosophen eingeladen worden zu sein, wo er Vorträge im „theosophischen Vortragsraum“ in der Theresianumgasse, außerhalb der City, im vierten Bezirk, hielt (HK 165). Schon im Frühjahr 1925 sei er beigetreten (ebd., 172)¹⁷. Zwischen Verweyens Verriß im Sommer 1924 und seinem Eintritt im Frühjahr 1925 lag nicht einmal ein Jahr.

3. Verweyens Tätigkeit in der Theosophischen Gesellschaft bis 1933

Über Verweyens erste Monate und Jahre als Theosoph besitzen wir kaum Kennt-

nisse. Wir wissen nicht, ob er der Theosophie schon zu Beginn seiner Mitgliedschaft eine herausragende Bedeutung zuwies, denn sie war ja erstmal nur eine weitere unter seinen vielen Weltanschauungsgemeinschaften. Vermutlich hatte er kein schockartiges „Bekehrungserlebnis“, denn er war in den kommenden Monaten im Umfeld des theosophischen Denkens weiterhin auf Suche. So veröffentlichte er 1926 ein Buch für die „Neugeist“-Bewegung, die 1923 in Deutschland gegründet worden war und die auf der Grundlage der Vorstellung eines göttlichen Kerns im Menschen – hierin der Theosophie verwandt – auf spirituelle Selbstverwirklichung zielte¹⁸. In dem schmalen Heft forderte Verweyen eine Haltung, die wir heute mit „positivem Denken“ („think positive“) umschreiben würden. Er forderte „Konzentration und Meditation“, nach „Sammlung und Selbstbeherrschung, mit Einschluß der ‚Traum-Exercitien‘“; dieser Darstellung gab Verweyen auch eigene, meditative Gedichte bei¹⁹.

Für sein Hineinwachsen in die Theosophie scheinen mehrere Dimensionen von Bedeutung gewesen zu sein. Wichtig war sicher die esoterische Schule und die darin geübte Meditation. Wir wissen nicht,

¹⁶ Möglicherweise hängt das noch mögliche Erscheinen mit dem Flug von Rudolf Heß nach England am 10. Mai 1941 zusammen. Damit verlor die okkultistische Szene ein Mitglied in der NS-Führung, der die Theosophie vor dem Verbot von 1937 für sich instrumentalisiert, aber auch protegiert hatte. Auch nach 1937 blieb Hess' Interesse an „esoterischen“ Inhalten und ihrer politischen Verwertung bestehen. Himmler, der ebenfalls esoterische Interessen besaß, versuchte, nach Hess' Flug dieses Segment in seinen Machtbereich zu ziehen und okkultistische „Einsichten“ zu nutzen, ging aber mit der „Aktion gegen Geheimlehren und sogenannte Geheimwissenschaften“, die Heydrich für den 9. Juni 1941 anordnete, schärfer gegen die übriggebliebenen „Okkultisten“ vor. Möglicherweise kam das Verbot von „Heimkehr“ schon vor Hess' Englandflug, möglicherweise erst nachher; das Buch wurde jedenfalls unmittelbar nach seinem Erscheinen konfisziert.

¹⁷ Steinberger: Esoteriker des Westens, S. 160, hingegen berichtete, Verweyen sei 1927 durch den Niederländer José Vigeveno zur Theosophie gekommen. Steinberger war Vorsitzender der Frankfurter Loge der Adyar-Theosophie und besaß Einblicke in das theosophische Innenleben. Verweyen war als Vorsitzender der deutschen Adyar-Theosophen mehrfach in Steinbergers Haus in Bad Homburg. Da Verweyens Angaben ansonsten zuverlässig sind, dürften Steinbergers Aussagen aber nicht zutreffen. Möglicherweise bietet der Hinweis auf Vigeveno jedoch Spuren früher Kontakte Verweyens mit der Theosophie, doch sind mir zu Vigeveno keine biographischen Informationen bekannt. Andererseits hat Verweyen in der Vereinszeitschrift „Theosophisches Streben“, die von 1913 bis 1928 erschien, bis 1927 nicht publiziert, so daß das Datum Steinbergers nicht im luftleeren Raum schwebt.

¹⁸ Dazu Fincke: Neugeist-Bewegung, und ausführlicher Hutten: Seher, Grüber, Enthusiasten, S. 245-253.

¹⁹ Verweyen: Positive Lebensführung. Aber noch 1932 publizierte er für die Neugeist-Reihe „Bücher der ‚Weissen Fahne‘“ ein Heftchen, in dem er ein lebensphilosophisches Denken als Mittel gegen die religiöse Krise der Gegenwart propagierte (Verweyen: Neugeist, S. 33).

wann und wie Verweyen die theosophische Schulung erhalten hat²⁰, aber noch in „Heimkehr“ berichtete er wohlwollend und angerührt von dieser Praxis:

„Es handelte sich dabei vor allem um die tägliche, regelmäßige, möglichst gleich in der Frühe geübte Methode der Meditation, d.h. der Versenkung in Grundwahrheiten des geistigen Lebens, angefangen von der Unterscheidung zwischen dem kleinem menschlichen Ich, der ‚Persönlichkeit‘ – in dem hier der Unterscheidung zu Grunde gelegten Sinne – und dem göttlichen Ego, dem höheren „Selbst“, mithin um die Überwindung des ‚Egoismus‘ in dem üblichen Wortsinne. In jedem Monat war solche tägliche Meditation während der ersten Schulungsphase auf einen anderen Lebenswert gerichtet: auf Selbstbeherrschung, Wahrheit, Güte, Freundlichkeit usw. Hinzukamen Meditationen über einzelne Worte der Bibel oder anderer Lebensbilder der Menschheit.“ (HK 158)

„Dankbar anerkenne ich die große Förderung, die ich ungefähr ein Jahrzehnt lang namentlich durch die esoterische, vielfach an indische Yoga anknüpfende Schulung im Rahmen der Theos. Ges. für mein inneres Wachstum erfahren habe“, schrieb Verweyen noch 1941 (HK 169). Verweyen könnte zu den Menschen gehört haben, die mit der Theosophie zu einer systematischen meditativen Praxis fanden. Zugleich aber hat Verweyen die Arroganz, die bei Theosophen mit Einsichten aus diesen Meditationen verbunden sein konnte, kritisiert (ebd.).

1926 machte Verweyen einen weiteren

Schritt in die Theosophie und näherte sich der Person und dem Denken Krishnamurtis an. Zwischen 1926 und 1928 nahm er an dessen Jahrestreffen im niederländischen Ommen teil (HK 174). An Krishnamurtis Buch „Zu Füßen des Meisters“, das vermutlich im wesentlichen auf Leadbeater zurückgeht²¹, schätzte er „viele außerordentlich beachtenswerte Wahrheiten des inneren Lebens“ (ebd.). Recht schnell muß er in eine besondere Nähe zu Krishnamurti gekommen sein, denn schon bald hielt er in Ommen als einziger neben Krishnamurti und sogar über ihn Vorträge²².

Als er im August 1926 erstmals in Ommen war, hatte er dort eine Begegnung, die ihn noch weiter in die theosophische Welt hineinführte. Er traf James Ingall Wegdwood, Bischof der im Februar 1916 gegründeten Liberal-Katholischen Kirche. Sie sah sich in der apostolischen Sukzession stehen, da Wegdwood von dem altkatholischen Bischof Arnold Harris Mathew geweiht worden war. Offenbar hofften einige Liberal-Katholiken, daß ihre Kirche ein Instrument Krishnamurtis und vielleicht der künftige Kern der Theosophischen Gesellschaft sein werde (HK 179). Diese Kirche fand Verweyens höchstes Interesse – davon ist noch zu sprechen (s.u. Kap. 4).

1928 war Verweyen so entschieden Theosoph, daß er offizielle Funktionen übernahm. Im März/April-Heft der Vereinszeitschrift „Theosophisches Streben“ publizierte er seinen ersten Artikel in diesem zentralen Publikationsorgan der deutschen Adyar-Theosophen über

²⁰ In „Meisterung des Lebens“, das im Vorwort auf den 2. September 1925 datiert ist, berichtet Verweyen über Atemtechniken (S. 230). Es ist unklar, ob man darin schon eine Folge der Mitgliedschaft in der Esoterischen Schule sehen kann. Die Schulung könnte durch Unterrichtsbriefe stattgefunden haben, üblicherweise war ein führender Theosoph in einer Landesgesellschaft für die Esoterische Schule zuständig. Wie weit es dabei praktische Unterweisungen gegeben hat, entzieht sich augenblicklich unserer Kenntnis.

²¹ Das deutete auch Verweyen 1941 verschlüsselt an, vgl. HK 165: ein Buch, „das angeblich auf eine Eingebung durch einen ‚Meister‘ zurückging“.

²² Verweyen, in: Der Stern 2/1929, S. 19-33. 167-188, hier nach Klein: Gottsucher, Kap. 3.2.4 / S. 63.

„Herrschen und dienen“. Der Begriff Theosophie fiel darin kein einziges Mal, aber der Inhalt war dem theosophischen Denken nahe: „Durch Verleugnung des ‚niederer‘ kleinen Ichs wird die Herrschaft des ‚höheren‘ Selbst begründet.“²³ Die Vorstellung vom Erwecken des „höheren Selbst“ übernahm Verweyen wohl aus der Theosophie, wollte sie aber nicht als grenzenlose Selbstermächtigung verstanden wissen. Die Einsicht in ein größeres Ganzes habe dem Ich Schranken zu setzen, „Dienstbereitschaft“²⁴ sollte die Begründung des Herrschens bilden. Man wird diese Publikation bei einem geübten und in vielen Zeitschriften schreibenden Autor wie Verweyen hinsichtlich der Theosophie nicht überbewerten, aber zumindest in der Rückschau hat sie programmatischen Charakter. Denn in diesem Jahr, möglicherweise in der Generalversammlung, die zu Pfingsten stattzufinden pflegte, ließ er sich zum Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft Adyar wählen²⁵. Man kann Verweyens Artikel als eine programmatische Rede für sein Amt in der Theosophischen Gesellschaft lesen. Aber über den Weg in dieses Leitungsamt wissen wir bis jetzt nichts. Am 29. September erfolgte zudem ein weiterer und existentiell höchst bedeutsamer Schritt: Verweyen ließ sich zum Priester der Liberal-Katholischen Kirche weihen (HK 183).

Verweyen war nun engagierter und exponierter Theosoph. Das war kein lockeres Engagement, wie bei anderen Weltan-

schauungsvereinigungen, kein Intermezzo, sondern neue Heimat. Über die Vereinstätigkeit hat Verweyen allerdings, im Gegensatz zu seinen Aktivitäten als liberalkatholischer Priester, wenig berichtet. Dies ist ein bemerkenswerter Befund, dessen Bedeutung noch deutlicher werden wird (s.u. Kap. 8). Seine Aktivitäten als Generalsekretär muß man sich deshalb aus verstreuten Quellen zusammensuchen. Zuerst ein Blick auf die Lage. Die deutsche Landesgesellschaft hatte sich, wie schon gesagt, in den zwanziger Jahren wieder stabilisiert. Ihr gehörten im Oktober 1928 902 Mitglieder an, von denen in den vorhergehenden zwölf Monaten 311 neu eingetreten waren; die Gesellschaft wuchs also beträchtlich. Zugleich befand sich die internationale Adyar-Theosophie mit etwa 45 000 Mitgliedern auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung²⁶. In diese prosperierende Vereinigung steckte Verweyen vermutlich viel Energie und Herzblut.

Eine Aufgabe war es, die einzelnen Logen zu besuchen und Vorträge zu halten. Zu seinen Tätigkeiten gehörte auch die Vertretung der deutschen Sektion auf der alle zwei Jahre stattfindenden Versammlung der europäischen Sektionen in unterschiedlichen Ländern (vgl. HK 166). Überhaupt reiste Verweyen viel, er war europaweit unterwegs: Er berichtete von Reisen in die Niederlande, die Schweiz, die Tschechoslowakei, nach Frankreich und Jugoslawien²⁷. Schließlich richtete er die jährlichen Generalversammlungen aus und hielt „Bruderschaftsstunden“ ab²⁸.

²³ Verweyen: Herrschen und dienen, S. 37.

²⁴ Ebd., S. 37.

²⁵ Für das genaue Datum sind theosophische Belege noch zu ermitteln, hier nach einem von Verweyen unterzeichneten Vernehmungsprotokoll vom 19.9.1934 (Bundesarchiv Berlin, R 58/6196, Bl. 271r).

²⁶ Diese und die weiteren, unten genannten Zahlen nach Zander: Anthroposophie (2006), Kap. 4.1.1e.

²⁷ Verweyen: Der Lebenswert der Dienstbereitschaft, S. 46. Vgl. Martin Boyken an Adolf Schwarz (in Madras), Hamburg 15.11.1929, 3 Bll., 5 S. (Archiv der Theosophischen Gesellschaft, Adyar, File 121): Verweyen sei „sehr viel auf Reisen“, deshalb blieben viele Briefe unbeantwortet (S. 3).

²⁸ Verweyen: Theosophie als Leben und Lehre, S. 15; Verweyen berichtete nur cursorisch von der „Hauptversammlung“ 1932 in Dortmund (ebd., S. 16).

Leider ist bis jetzt nichts darüber bekannt, ob Verweyen auch Leiter der Esoterischen Schule in Deutschland war. Dies ist gut möglich, aber Belege fehlen.

Zugleich suchte Verweyen den Kontakt mit anderen theosophischen Vereinigungen und weltanschaulichen Gruppen. Dafür war er als Wanderer zwischen vielen Welten prädestiniert, aber für das theosophische Milieu war dies bemerkenswert, denn hier war die Universalität und die Brüderlichkeit außerhalb des engeren Verbandes oft Programm, Theosophen einer Richtung blieben häufig unter sich. In einem für seine Amtszeit kennzeichnenden offenen und irenischen Geist eröffnete Verweyen seinen Amtsantritt mit einem Aufruf an konkurrierende Theosophen und an Nichttheosophen zur Mitarbeit. Willkommen seien „nicht zuletzt auch Theologen aller Bekenntnisse, deren Absage an Theosophie und Anthroposophie oder verwandte Richtungen oftmals in bedauerlichem Mißverhältnis zu ihrer Sachkunde steht“²⁹. Zugleich übernahm er die Herausgabe der Vereinszeitschrift, deren Titel er von „Theosophisches Streben“ in „Theosophische Studien“ änderte. Dies verstand er als programmatische Wende: Weg von der „Genügsamkeit und Satttheit“, die bei den auf innerliche Erkenntnissuche ausgerichteten Theosophen herrschte, hin zu einem „Studium“, um „die alten Lehren im Lichte neuerer Erkenntnisse“ zu „überprüfen“³⁰. Verweyen, der Intellektuelle, wollte die Theosophie neu ausrichten. Er versuchte, aus Worten Taten zu machen. In den nächsten Jahren berichtete er beispielsweise in einer Freimaurerloge und in

seinen Philosophie-Vorlesungen an der Bonner Universität über die Theosophie³¹ und suchte, wie angekündigt, gezielt den Kontakt zu den getrennten Schwesterfraktionen, der Anthroposophischen Gesellschaft Rudolf Steiners und der theosophischen Gesellschaft Hugo Vollraths³². Aber die Schwestern waren zugleich Konkurrenten, denn immer noch hatte die Adyar-Theosophie, so Verweyen, mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die durch die Ausbreitung der Anthroposophie entstanden waren³³.

Schon im zweiten Jahr seiner Amtszeit kam es erneut zu einer Katastrophe für den deutschen Adyar-Zweig seit der Trennung von Steiner im Jahr 1912. Krishnamurti kündigte 1929 seine Rolle als Weltenlehrer auf und zog sich sukzessive von der Theosophie zurück. Auf dem jährlichen Lager in Ommen hatte er verkündet, daß die Wahrheit ein wegloses Land sei, der man sich nicht organisiert, etwa über eine Weltanschauungsgemeinschaft, nähern könne. Krishnamurti hat sich im Laufe der Jahre zu einem eigenständigen spirituellen Lehrer entwickelt – doch dies ist eine eigene Geschichte. Die deutschen Theosophen waren geschockt, die Zahl der Ortsgruppen sank von 44 Logen im Juli 1928 und auf 37 im November 1930, die Zahl Mitglieder brach um mehr als 50 Prozent ein. Auf der Generalversammlung des Jahres 1930 zog Verweyen ungeschminkt Bilanz.

Die im Rahmen seiner Vortragstätigkeit gegründeten Gruppen hätten sich in der „Mehrzahl ... nicht als lebensfähig erwiesen“, und sein Urteil über die bestehenden

²⁹ Pieper / Verweyen: Geleitwort, S. 2. Ernst Pieper war Leiter des Düsseldorfer Ring-Verlags, in dem die Theosophischen Studien erschienen.

³⁰ Ebd.

³¹ Verweyen: T.S. in Germany (1931), S. 131.

³² Ders.: T.S. in Germany (1929), S. 60.

³³ Ebd. („contend with difficulties arising from the spread of Anthroposophy“).

Logen, die er „fast alle“ besucht habe, fiel in dem Bericht des Jahrbuchs der Adyar-Theosophie (in dem Verweyens Bericht in indirekter Rede wiedergegeben wird), teils freundlich, teils vernichtend aus:

„Er habe sehr lebendige, arbeitsfreudige angetroffen, aber auch lauernde und ganz matte. Im großen und ganzen sei er der Ansicht, daß es ziemlich aussichtslos sei, daß aus dem Schoße der bestehenden Gruppen nennenswerter Zuwachs für die T.G. erfolge. Vielmehr sei die Neubildung von Gruppen, die nicht zu groß zu sein brauchten, unsere wichtigste Aufgabe, der gegenüber jede Ichbezogenheit der alten Logen zu schweigen habe.“³⁴

Vielleicht konnte nur ein Quereinsteiger wie Verweyen die Verknöcherung der Adyar-Theosophie in Deutschland so scharf geißeln. Zugleich machte er den Theosophen Mut und klammerte sich nicht an Krishnamurti: Verweyen akzeptierte, daß Krishnamurti einen eigenen Weg ging und sah gerade darin eine theosophische Tugend³⁵. Und auch seine Vorschläge zur Verbesserung der Situation durchbrachen die alten Fronten, indem er erneut die „Annäherung aller theosophischen Gesellschaften einschl. der anthroposophischen“ forderte³⁶. Auch wenn sich diese Hoffnungen nicht realisierten: Verweyen verließ die Theosophie nicht, er hielt durch, auch dies ist ein Indiz für seine tiefe Verhaftung an die Theosophie. Im November 1932 gestand er den „Dear Friends“ in Adyar: „More and more I feel the very great pride to serve our T.S. and the Masters“³⁷. Als die Nationalsozialisten im Januar 1933 an die Macht kamen, war

die Situation Verweyens und der deutschen Adyar-Theosophen leidlich stabil: nicht komfortabel, aber der Untergang der deutschen Sektion war abgewendet.

4. Verweyen als Priester der Liberal-Katholischen Kirche

Mitten in diese theosophische Phase gehört Verweyens schon kurz genannte Tätigkeit als Priester der Liberal-Katholischen Kirche. Die Entscheidung zu dieser Tätigkeit beschrieb er 1941 folgendermaßen:

„Nach mehrjähriger Überlegung stand mein Entschluß fest, im Rahmen dieser Gemeinschaft das priesterliche Berufsideal meiner frühen Jugendzeit zu verwirklichen. Ende September 1928 war der große Tag gekommen, das Fest des hl. Erzengels Michael, an dem ich in Huizen durch Bischof Dr. Wedgwood die hl. Priesterweihe empfang. Ein unbeschreiblich beseligender und beschwingender Vorgang! Mir war, als öffneten sich buchstäblich neue Quellen des Lebens, um mich mit ihren lebendigen Wassern zu überströmen“ (HK 183).

Wir wissen nicht, was sich hinter Verweyens „mehrjährigen“ Überlegungen verbirgt, aber der Text macht in seiner emotionalen Tonlage klar, daß Verweyen 1928 tief ergriffen gewesen sein muß. Sicher, Verweyen verwies unmittelbar anschließend auf eine katholische Anschlußstelle seiner Jugendzeit, auf seine Erstkommunion, aber wenig später ließ er durchblicken, daß er im niederländischen Huizen mehr erlebte als eine Neuaufgabe der Got-

³⁴ Theosophische Studien 2/1930, 165.

³⁵ Verweyen Zur Krisenlage.

³⁶ Theosophische Studien 2/1930, 166.

³⁷ Verweyen an „Dear Friends“, Bonn 19.11.1932, 1 Bl., 2 S., S. 2 (Archiv der Theosophischen Gesellschaft, Adyar, File 121). Mit den „Masters“ sind die geheimen theosophischen „Meister“ gemeint.

tesdienste seiner Kindheit am Niederrhein:

„Schon die Hymnen, die zu Beginn beim Einzuge der – anlässlich der Tagungen in Huizen oft viele Dutzend zählenden – Priester gesungen zu werden pflegten, schufen mit ihrem lebhaften Tempo einen guten Stimmungsboden aufnahmefreudiger Bereitschaft. Sie rissen buchstäblich jeden, auch den bedrückt erscheinenden, mit sich fort und hinein in den höheren starken Kraftstrom eines auf Christus gerichteten Gemeinschaftslebens.“ (HK 187)

Verweyen schreibt, als habe er eine Art charismatischen Gottesdienst erlebt, emotional, tiefgehend und mit einem starken Gemeinschaftsgefühl.

Nun darf man sich diese Gottesdienste nicht als evangelikales Happening vorstellen. Die liberal-katholischen Feiern waren der römisch-tridentinischen und hochkirchlich-anglikanischen Tradition nachgebildet: Von den sieben Sakramenten bis zur Hierarchie von Bischöfen und Priestern, von den in der frühen Neuzeit etablierten Priestergewändern bis zu den auf einen „Opferaltar“ konzentrierten Gottesdiensträumen spiegelten sie deren Riten und Traditionen. In diesem sehr traditionellen Umfeld, in dem vieles den damaligen katholischen Riten zum Verwechseln ähnlich war, fand Verweyen seine liturgische Heimat.

Alle vierzehn Tage hielt er üblicherweise Gottesdienst in einer Kapelle in Düssel-

dorf (HK 185), wahrscheinlich im Haus der Familie Pieper³⁸. Die dort gehaltenen Predigten wurden mitstenografiert und von Verweyen 1936/37 veröffentlicht³⁹. Größere Ereignisse bildeten die liturgischen Feiern in Berlin, wo etwa Leadbeater und Wedgwood 1930 in der „amerikanischen Kirche“ in Berlin eine Priesterweihe vornahmen und in der „Hauskapelle“ Walter Manns den liberal-katholischen Kult zelebrierten. In der „Grunewaldvilla“ Edith Andreaes, der Schwester Walter Rathenaus, fand nach der Weihe eine „garden-party“ statt⁴⁰; Andreae war überzeugte Theosophin und mit dem Bankier Fritz Andreae (1873-1939) verheiratet, der vorsitzender Aufsichtsrat der Dresdner Bank, Mitglied im Zentralausschuß der Reichsbank und Mitinhaber des Bankhauses Hardy & Co. war.

Über das alltägliche Gemeindeleben wissen wir kaum etwas⁴¹. Neben der Düsseldorfer und der Berliner Gemeinde gab es nachweislich weitere in Hamburg, Elberfeld und Essen, aber mit ihnen hatte Verweyen, der weder Bischof⁴² noch Generalvikar war, möglicherweise kaum etwas zu tun. Fünf Jahre lang, also bis 1932, amtierte Verweyen als liberalkatholischer Priester. Warum seine Tätigkeit in diesem Jahr endete, wissen wir nicht; vielleicht hatte dieser Schritt etwas mit den internen Streitigkeiten zu tun, die um 1930 in der Liberal-Katholischen Kirche nachweisbar sind.

Er praktizierte demnach jedenfalls nicht mehr als liberal-katholischer Priester, als

³⁸ Die Familie Pieper war der Theosophie eng verbunden. Der Senior, Ernst Pieper, leitete den Düsseldorfer Ring-Verlag, in dem große Teile der deutschen theosophischen Literatur der Adyar-Theosophie erschien, und war Vorsitzender der Eber Sanat-Loge in Düsseldorf. Ernst Pieper und sein Sohn Wolfgang waren ebenfalls Priester der Liberal-Katholischen Kirche.

³⁹ Dabei handelte es sich um „Das Vaterunser“ und „Zurück zu Christus“ (HK 185).

⁴⁰ Zeuger: Besuch der Bischöfe Leadbeater und Wedgwood.

⁴¹ Zum folgenden Zander: Anthroposophie (2006), Kap. 3.7.1.

⁴² Die Angabe im redaktionellen Text zu Verweyen: Zur Frage der Adyar-Gesellschaft, S. 240, er sei Bischof gewesen, ist falsch und schon in: Theosophie 21/1933, S. 288, redaktionell berichtigt.

herausgreife, die Verweyens theosophisches Denken illustrieren.

(1.) *Das Ich und das Göttliche.*

1932 forderte Verweyen „die Überwindung des Ich“, das er als „Oberfläche“ gegenüber dem „Tiefenwesen“ des „Selbst“ begriff, um den „theosophischen Typus“ Wirklichkeit werden zu lassen. Er verlangte, „daß das Ich seiner Selbstherrlichkeit entthront wird und seinerseits in den Dienst jener ihm übergeordneten, inneren Mächte des geistigen Selbst, der Zone des Göttlichen, genommen wird“⁴³. Diese Aufladung des Selbst mit dem Göttlichen, das in der Theosophie bis zur Identifizierung des Ich mit dem Göttlichen gehen konnte, war ein typisch theosophisches Programm, das Verweyen allerdings sensibel gegen einen Pantheismus, also die Auffassung der Identität von Göttlichem und Mensch, abschottete: Das Selbst sollte nicht mit dem Göttlichen identisch sein, aber von dort her „in Dienst“ genommen werden. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang auch Verweyens Umgang mit der theosophischen Ersetzung des Begriffes Gott durch den des „Göttlichen“, denn eine Personalität Gottes erschien Theosophen zu eng. Ihr Göttliches sollte den Anspruch auf einen umfassenden Mehrwert tragen, sollte mehr beinhalten als die konkreten Religionen und zudem die Natur nicht als leblose Materie zurücklassen. Allerdings stand mit der Personalität Gottes im Prinzip auch die Personalität des Menschen zur Disposition, der nur noch ein Epiphänomen des Geistigen war. Soweit ist Verweyen vermutlich nicht gegangen, aber in der „Überwindung des Ich“ klingt dieses Motiv an. Aber die

Auflösung Gottes ins Göttliche hat Verweyen nicht bruchlos übernommen; auch in seiner theosophischen Phase hat er immer wieder ausdrücklich von „Gott“ geredet⁴⁴.

(2.) *Die greifbare Wirkung der geistigen Welt.*

Im Frühjahr 1929 rezensierte Verweyen die deutsche Ausgabe von Leadbeaters „Wissenschaft der Sakramente“ unmittelbar nach dem Erscheinen. Bei diesem Buch handelte es sich um ein Kompendium der liberal-katholischen Sakramentenlehre, deren Kern Verweyen folgendermaßen beschrieb: „Es zeigt die Sakramente und den ganzen Ritus als Stromwege göttlicher spiritueller Kräfte und bringt sie so in eine lehrreiche Parallele zu der Vermittlung von Kräften auf der physischen Ebene, auf der, zumal innerhalb des Gebietes der Elektrizität, ganz bestimmte Einschaltungen und Innehaltungen von Wegen den Erfolg herbeiführen.“⁴⁵ Ein Sakrament funktioniere demnach so ähnlich wie ein naturwissenschaftliches Phänomen. Verweyen formulierte hier vorsichtig, sprach von einer „Parallele“ und nicht von dem gleichen Funktionsprinzip bei der Elektrizität und einem Sakrament. Und doch hat er vermutlich das Verständnis des Sakramentes, das in der katholischen Deutung die Freiheit des Spenders und des Empfängers voraussetzt, in die Richtung eines naturwissenschaftlichen Verständnisses verschoben, in dem sich Wirkungen zwingend (und physikalisch meßbar) einstellen. Er glaubte jedenfalls, daß über einer geweihten Hostie ein Pendel anders ausschlage als über einer ungeweihten⁴⁶. Das

⁴³ Verweyen: *Der theosophische Typus*, S. 5.

⁴⁴ Ebd., oder Verweyen: *Die Idee des neuen Jahres*, S. 22. In den späten Hymnen, die aus der KZ-Gefangenschaft stammen sollen, benutzte Verweyen eine ausgesprochen personalistische Metaphorik; vgl. seine „Seelenstimmungen in Hymnen“.

⁴⁵ Verweyen: *Rezension von Leadbeater: Die Wissenschaft der Sakramente* (erschieden im März/April 1929), S. 88.

ist der Punkt, an dem sich magisches und theosophisches Sakramentenverständnis vom katholischen unterscheiden.

(3.) Evolution

Unter dem Druck des naturwissenschaftlichen Denkens hatte die Theosophie das Evolutionsdenken tief verinnerlicht. Auch Verweyen besaß den „Glauben an die Höherentwicklung“⁴⁷, für ihn galt: „Theosophie ist eine Entwicklungslehre.“⁴⁸ Aber er unterschied die „Entwicklung“ als „Tatsachenbegriff“ vom „Fortschritt“ als „Wertbegriff“⁴⁹. Von der Religionsgeschichte bis zur Geschichte der Kriege war ihm klar, daß „Fortschritt“ mit Rückschritt oder erhöhter Ungerechtigkeit einhergehen konnte, also ambivalent war. Fortschritt blieb zwar für ihn „eine Grundidee im menschlichen Kulturbewußtsein“⁵⁰, aber indem er Fortschritt als Hoffnung sah, löste er die Evolutionstheorie von den Zwangsläufigkeiten, mit denen man sie seit dem 19. Jahrhundert auch unter Theosophen interpretierte.

Diese Positionen gehören zu den Grundlagen der Theosophie, die Verweyen mit vielen Theosophen teilte. Auch seine Differenzierungen und Modulationen waren im Prinzip nichts Besonderes. Alle führenden Theosophen gaben ihrem theosophischen Weltbild eigene Züge, und sie gingen meist über Modifikationen der gerade beschriebenen Art hinaus. Von den Eigenheiten Besants und Leadbeaters war schon die Rede (s.o. Kap. 1), bei Rudolf Steiner kann man in der neukantianischen Konzentration auf die Erkenntnistheorie

oder in seinem Bezug auf Goethe spezifische Elemente ausmachen, und auch Verweyen schuf ein sehr spezifisches theosophisches Weltbild. Eine wichtige Eigenheit Verweyens war sein philosophischer Ansatz, den er auch als Theosoph beibehielt. Dieses läßt sich an einem Aufsatz aus dem Jahr 1930 mit dem Titel „Wandel der Weltanschauung“ illustrieren. Hier unterschied er zwischen der Lehre und dem Leben, zwischen „weltanschaulichen und lebensanschaulichen Elementen“, zwischen „Elementen der Lehre und Elementen des Lebens“⁵¹. Er trennte damit die theosophische Dogmatik (unbeschadet des Selbstverständnisses der Theosophie, überhaupt keine Lehre besitzen zu wollen⁵²) von „dem Leben“, ein Begriff, der in Verweyens Werken der zwanziger Jahre immer wieder fiel). Im Vitalismus sollte der verknöcherten, verstaubten, verkopften Buchstaben- und Dogmengläubigkeit etwas Dynamisches, „das Leben“ eben, entgegengesetzt werden. Diese Position war nun zutiefst von der Weltanschauungsdebatte des 19. Jahrhunderts in Deutschland geprägt. Nietzsche, dessen Werk Verweyen gut kannte und der ihn beträchtlich geprägt haben dürfte, war eine Schlüsselfigur für dieses lebensphilosophische Denken. In diesem Horizont war für Verweyen in seiner Religionsphilosophie von 1922 „Gott“ zur Formel für die „lebendige Gemeinschaft mit dem Leben selbst“ geworden⁵³.

Verweyen unterlegte nun auch der Theosophie seinen Lebensglauben. Die „wahre“ Theosophie war für ihn Leben, „Lebensanschauung“, und so konnte er

⁴⁷ Verweyen: Theosophische Lebensfreude, S. 15.

⁴⁸ Ders.: Theosophie als Leben und Lehre, S. 14.

⁴⁹ Ders.: Die Idee des Fortschritts, S. 120.

⁵⁰ Ebd., S. 130.

⁵¹ Verweyen: Wandel der Weltanschauung, S. 243.

⁵² S.o. Kap. 1, die Ergänzung der deutschen Sektion zu den drei Prinzipien. Schon Blavatsky hatte diese Position in das Motto gefaßt: „Keine Religion ist höher als die Wahrheit.“

⁵³ Verweyen: Der religiöse Mensch und seine Probleme, S. 383.

seine philosophischen Positionen der zwanziger Jahre in diesem zentralen Punkt in die Theosophie mit hinübernehmen. Ausdruck der theosophischen „Lebensfreude“ waren dann Dienstbereitschaft oder Hilfsbereitschaft⁵⁴ – also Positionen einer philosophischen Tugendlehre. All die Inhalte zwischen Ätherleib und geheimen Meistern, die wir als Teile eines spezifisch theosophischen Profils wahrnehmen, rubrizierte Verweyen hingegen unter Weltanschauung und betrachtete sie somit als disponible Elemente⁵⁵. Mit der so gedeuteten Theosophie besaß Verweyen ein ganz eigenes Profil unter den theosophischen Leitfiguren der zwanziger und dreißiger Jahre.

Aber auch hinsichtlich der Inhalte der weltanschaulichen „Dogmen“, die es in der Theosophie nicht geben sollte und die faktisch gleichwohl existierten, entwickelte Verweyen ein ganz eigenes Profil, aber nicht wegen seiner philosophischen Vorbildung, sondern aufgrund seines katholischen Hintergrundes. Mit dem Rückgriff auf Beispiele und Bezüge der katholischen Denk- und Lebenswelt⁵⁶ unterschied er sich von den meisten Theosophen in Deutschland, die mehrheitlich protestantisch geprägt waren. Noch deutlicher werden allerdings die Eigenheiten von Verweyens Dogmatik im Blick auf eine Leerstelle. Wenn man das Werk Besants oder Leadbeaters oder Steiners durchsieht, ist dort von Äther- und Astralleibern oder von den kosmischen Zyklen mit der Saturn-, Mond- oder Erdenstufe die Rede. Nichts davon findet sich, soweit mir

bekannt, bei Verweyen. Die theosophische Kosmologie und Anthropologie hat er weitgehend (von der Reinkarnationslehre abgesehen) ignoriert. Das ist bemerkenswert, denn diese Lehren galten, wie gesagt, gemeinhin als typisch theosophisch. Verweyen blieb also auch als Theosoph in wichtigen Dimensionen katholischen und lebensphilosophischen Positionen verhaftet.

6. Die Attraktivität des theosophischen Denkens für Verweyen

Verweyen hat in der „Heimkehr“ Antworten gegeben auf die Frage, warum ihn das theosophische Denken anzog. Sie orientieren sich an den drei Prinzipien der Theosophie:

[1] Er habe „das Prinzip der ‚Brüderlichkeit‘“ geschätzt. Der zur Kirche zurückgekehrte Verweyen war dabei der Meinung, daß das im Sinn der Nächstenliebe auch eine Grundhaltung der Christen sei (HK 158). Es gibt allerdings kaum Äußerungen aus der theosophischen Phase, die diese Attraktivität der Brüderlichkeit belegen. Wir müssen hier dem späten Verweyen glauben. Im übrigen hat er als Theosoph durchaus die elitären Praktiken der Theosophie, etwa in der esoterischen Schule, geschätzt; das läßt er auch in „Heimkehr“ noch durchblicken (HK 169).

[2] Er lobte die religionsgeschichtliche Arbeit unter Theosophen, und man kann sich gut vorstellen, daß der in der katholischen Tradition großgewordene Verweyen in der Einbeziehung etwa asiatischer

⁵⁴ Verweyen: Theosophische Lebensfreude, S. 11 (Hilfsbereitschaft). Zur Dienstbereitschaft siehe Anm. 24 oder Verweyen: Der Lebenswert der Dienstbereitschaft.

⁵⁵ Zudem fand Verweyen vermutlich auch eine Antwort auf seine offenen philosophischen Fragen in der Theosophie. Verweyen hatte als Philosoph die Willensfreiheit geleugnet (Schlette: Philosophische und theologische Aspekte bei Johannes Maria Verweyen, S. 2f.), aber in der Theosophie fand er 1929 wieder Sinn in einer „inneren Freiheit“ mit dem „positiven Willen zur Vergeistigung“; so Verweyen: Die Idee des neuen Jahres, S. 21. Der Prozeß war allerdings kompliziert. Schon 1922 hatte er die „Versöhnung von Freiheit und Gnade“ als seine Position artikuliert (Verweyen: Der religiöse Mensch und seine Probleme, S. 297).

⁵⁶ Vgl. nur exemplarisch: Verweyen: Franciskus von Assisi, oder Verweyens Position in der Sakramentenlehre (s.u. 6.6).

Religionen eine Bereicherung sah. Zugleich fand er vermutlich im Monismus der Theosophie auch eine Antwort auf die Frage, wie denn nun der Mensch existentiell mit der dadurch entstandenen neuen Pluralität religiöser Entscheidungsmöglichkeiten umgehen könne. Zugleich erläuterte er, daß Besants Buch „Uralte Weisheit“, also ein wichtiges theosophisches Werk, den „Kommentar“ zu dieser religionshistorischen Dimension geliefert habe (HK 258). Dieses Buch interpretierte er 1941 aus katholischer Perspektive: Besant habe „die gottebenbildliche Wesensschicht des Menschen“ mit der „Teilnahme an einem ewigen göttlichen Leben“ zusammengebracht. Verweyen scheint mir hier zwei gegenläufige Positionen miteinander zu versöhnen: Die Theosophie des in seinem innersten Kern göttlichen Menschen ist etwas anderes als die Theologie der Gottebenbildlichkeit, die einen von Gott unterschiedenen Menschen voraussetzt.

[3] Schließlich nannte Verweyen „die Erweckung hoher geistiger („spiritueller“), nicht bloßer ‚intellektueller‘ Fähigkeiten, die Schulung von ‚Organen‘ zur Erfassung hoher göttlicher Wahrheiten“, insbesondere in der „esoterischen Schulung“ (HK 158). Dazu gleich mehr (s.u. 6.2).

Dieser kommentierten Innenperspektive Verweyens stelle ich sechs Thesen aus meiner Außenperspektive an die Seite. Auch mit ihnen ergibt sich noch kein „ganzes“ Bild der theosophischen Anziehungskraft, aber die Komplexität von Verweyens Weg in die Theosophie wird damit deutlicher.

6.1 In der Theosophie fand Verweyen einen spirituellen Zugang zum Christentum.

Verweyen besaß Anfang der zwanziger Jahre eine philosophische, pantheistisch

eingefärbte Religiosität und war theologisch weit weg sowohl von den verfaßten christlichen Religionsgemeinschaften wie von der Theosophie. Er war kein Religionsfeind und Kirchenfresser, konnte sogar irenisch deren Traditionen würdigen, aber von der Heimat seiner Jugend hatte er sich innerlich meilenweit entfernt. Vor diesem Hintergrund ist ein Hinweis auf Besants „Esoterisches Christentum oder die kleineren Mysterien“ zu lesen, der auf eine Passage über die Hochschätzung der theosophischen Literatur sowie der Esoterischen Schule in „Heimkehr“ folgt:

„Dies alles könnte ich mir aus meinem religiösen Werdegang nicht fortdenken. Nur so fand ich die Brücke von einem bloßen idealistischen Diesseits-Positivismus zur Metaphysik des Christentums. Insbesondere schärfte mir auch A. Besant's Buch ‚Esoterisches Christentum‘ den Blick gleichsam für die ‚Innenseite‘ der christlichen Lehren, für ihren Wesenskern, der sich mir nun mehr und mehr – in einem auch von der christlichen Theologie angestrebten Sinne – aus der vergänglichen Schale menschlicher Unzulänglichkeiten, auch der ‚Formeln‘, herauszuschälen begann.“ (HK 165)

Zwei Dimensionen sind in dieser Passage wichtig. Zum einen war Besant für ihn Brückenbauerin vom Positivismus zur Metaphysik. Verweyen geht hier scharf mit seiner idealistischen Religiosität vor 1925 ins Gericht, die „frömmel“ war, als es seine generelle Selbstkritik aus dem Jahr 1941 vermuten läßt, aber weltimmanent war sie. Eine Welt „jenseits“ der Physik gab es Anfang der zwanziger Jahre für ihn nicht, auch nicht Religion als kategorial andere Dimension. Verweyen hatte im breiten Strom des Monismus des frühen 20. Jahrhunderts gestanden, wo man gerade die Einheit der Welt als religionsgeschichtlichen Fortschritt deutete. Aber

diese Einheit hatte auch einen Verlust bedeutet: Religion besaß in ihr keinen Mehrwert mehr, keine grundlegend andere Perspektive, sie ging – und genau dies schätzten Monisten – in der Welt auf. Der theosophische Monismus war also keine Metaphysik, aber in seinem Spiritualismus eine „Brücke“ dorthin.

Zum anderen war mit der Akzeptanz eines „Wesenskerns“ in der „vergänglichen Schale“ eine weitergehende, mit konkreten Inhalten verknüpfte religiöse Wende verbunden. Im Titel seiner Predigtsammlung „Zurück zu Christus“ steckt eine programmatische spirituelle Aussage: Aus dem Menschen Jesus sei (wieder) der göttliche Christus geworden, aus dem „bloß“ historischen Judäer die geschichtstranszendente Epiphanie Gottes⁵⁷. Diese Einsicht stand am Ende eines längeren Prozesses, wie auch Verweyen konzedierte, als er festhielt, daß er sich „mehr und mehr“ auf die katholische Deutung zubewegt habe. Seine Wendung zur Theosophie war kein Augenblicksereignis, sondern eine Entwicklung. In „Heimkehr“ ist diese spirituelle Wende in ihrer Schärfe allerdings nicht mehr sichtbar, denn bei Besant war Christus nur das „Symbol“ der „Göttlichkeit“ der Christen gewesen⁵⁸. In katholischer Deutung jedoch ist Jesus Christus „wahrer Gott und wahrer Mensch“. Das ist etwas deutlich anderes als Besants Christologie, bei der Geschichte zum bloßen Zeichen für das wahre Göttliche relativiert wird. Verweyen hat das heterodoxe Potential von Besants Buch auch in anderen Punkten abgeblendet. Denn sie glaubte, daß es ein geheimes, ein esoterisches Christentum gebe und daß dieses das wahre Christentum sei – das sah der zur katholischen Kirche zurückgekehrte Verweyen signifikant anders.

⁵⁷ Einen ähnlichen Prozeß hatte Friedrich Rittelmeyer, der vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft kam, hinter sich (Zander: Friedrich Rittelmeyer, 273-278), ebenfalls sein liberal-protestantischer Kollege Christian Geyer.

⁵⁸ Besant: Esoterisches Christentum, S. 180.

6.2 Verweyen lernte in der Theosophie die Meditation schätzen.

Davon war schon im dritten Kapitel die Rede, aber wegen der hohen Bedeutung sei dieser Punkt hier nochmals angeführt. Er habe, schreibt Verweyen, durch die „esoterische Schulung eine große Vertiefung des inneren Lebens, eine starke Beförderung der Innenschau und ‚Selbstkontrolle‘, der Meditation genannten ‚Versenkung‘ erhalten (HK 247). Der Universitätslehrer Verweyen, der Intellektuelle, der Kopfmensch – der aber auch eine Vorlesung mit einem selbst vorgetragenen Lied eröffnen konnte – lernte einen ganz neuen Bereich der Spiritualität kennen. Man kann vermuten, aber hier wird es spekulativ, daß in der Esoterischen Schule seine intellektuelle Selbstkontrolle unterlaufen wurde. Die Esoterische Schule war möglicherweise in der Lage, das „stahlharte Gehäuse“ der Rationalität (Max Weber) aufzubrechen. Das kann man im Blick auf die Selbstbestimmung eines Menschen kritisch sehen, aber für Verweyen eröffnete dieser Prozeß einen Weg zu neuen Ufern. Angesichts der heutigen Welt, in der Meditation zur Massenware geworden ist, macht man sich nur schwer klar, wie weit die esoterische Schulung im frühen 20. Jahrhundert auf ein Defizit unter Gebildeten traf und in welchem Ausmaß sie neue spirituelle Dimensionen eröffnen konnte.

6.3 Verweyen entdeckte – vielleicht erneut – Religion als Gefühl.

Wenn man sich Verweyens Beschreibungen seiner liberal-katholischen Priesterweihe in Huizen genau ansieht (s.o. Kap.

4), stößt man auf ein Wortfeld, in dem Begriffe emotionaler Ergriffenheit eine bedeutsame Rolle spielen: Sie sei „unbeschreiblich beseligend“ und „beschwingend“ gewesen (HK 183), und überhaupt hätten ihn die Hymnen „mitgerissen“ (HK 187). Im Kontext dieser Stellen legt Verweyen Wert darauf, daß ihn dies an seine katholische Jugend erinnert habe, und dies wird nicht falsch sein. Aber es war eben nicht die katholische, sondern die liberal-katholische Kirche, in der er dieses Gefühl (wieder) fand, und vielleicht kam noch eine Dimension hinzu. Zwischen der Erhabenheit eines hochkirchlichen Gottesdienstes und der dem fast tänzerischen „Mitgerissensein“ klaffen Welten⁵⁹. Man kann vermuten, daß ein Element in den Huizener Gottesdiensten eine Rolle spielte, das typisch für ein charismatisches Christentum ist: Gottesdienst als Erlebnis. Aber diese Deutung ist spekulativ.

6.4 Verweyen lernte, die historischen Religionen wertzuschätzen.

Verweyen dürfte vor seiner theosophischen Zeit mit seiner philosophischen Religiosität die konkreten, historischen Religionen nur als sekundäre Formen oder als Vorstufen einer philosophisch reflektierten Religiosität betrachtet haben. Die reale Religionsgeschichte sei ihm erst mit der Theosophie wichtig geworden, und wieder nannte Verweyen Besants „Uralte Weisheit“ als Referenz (HK 243). Offenbar lehrte ihn die Theosophie, die in allen Religionen verkörperten Gemeinsamkeiten, die er jedenfalls als Theosoph sah, als Ausdruck der einen Wahrheit zu sehen. Aber dies war für ihn nur eine Zwischenstation,

so der Verweyen des Jahres 1941. Er kam über die vergleichende Religionskunde zu der Position, als Katholik die „Absolutheit“ des Christentums anzunehmen (HK 243)⁶⁰. Aber den Schritt in die historische Fundierung von Religion, sicher eine der Kernpositionen des Christentums, hatte er mit Hilfe der Theosophie getan. Dies muß man so stehen lassen, selbst wenn Besants Buch der symbolischen Deutung von Religion näher stand als einer historischen und Verweyen die historisch-kritische Bibellexegese mit kritischen Tönen kommentierte (HK 245).

6.5 Verweyen entwickelte, wohl erstmalig in seinem Leben, eine Theologie.

Verweyen war zwar katholisch sozialisiert, aber es gibt keine Indizien für eine solide theologische Bildung. Er besaß aufgrund seiner Arbeiten zur mittelalterlichen Philosophie zweifelsohne sehr gute Kenntnisse dieser Zeit der Christentumsgeschichte, aber wenn man sich exemplarisch seine „Philosophie des Mittelalters“ ansieht, geht es dort um Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik. Seine Interessen am Mittelalter sind von philosophischen Fragestellungen geprägt, spezifisch theologische Dimensionen fehlen weitgehend: etwa die Axiomatik einer theologischen Begründung, die Kriterien theologischer Selbstkritik oder das Spannungsverhältnis des theologischen Gegenstandes zu seiner Explikation. Auch nach seiner Wiederannäherung an das Christentum hat er dieses Defizit nicht behoben. Zumindest finden sich unter den theologischen Büchern, auf die er bis zu seinem Tod verwies, keine grundlegenden Werke

⁵⁹ Allerdings benutzte Verweyen diese euphorische Sprache über religiöse Erfahrungen auch schon vor seiner theosophischen Zeit; vgl. aus dem Jahr 1924 „Aus Bewußtseins Tiefen“, S. 47.

⁶⁰ Hierbei handelte es sich um eine Debatte des 19. Jahrhunderts, bei der man versuchte, den Ort und eine herausgehobene Rolle des Christentums in der Vielfalt der Religionen, die man damals in seiner ganzen Schärfe wahrnahm, zu bestimmen. Der locus classicus war damals Ernst Troeltschs Schrift über „Die Absolutheit des Christentums“ von 1902, die Debatte war also schon nicht mehr ganz jung.

und keine ambitionierten dogmatischen Reflexionen. Auch von den damals aktuellen Debatten in der katholischen Theologie, man kann etwa an Odo Casels Mysterientheologie denken, finden sich keine Spuren⁶¹.

Ganz dramatisch waren Verweyens exegetische Defizite. In keiner Phase seines Lebens läßt sich eine intensive Beschäftigung mit der Bibel nachweisen, auch nicht in der theosophischen Zeit. Seine Predigtsammlung „Zurück zu Christus“ ist dafür ein signifikantes Beispiel. Verwey präsentierte eine philosophische Theologie, wenn man so will, eine Art weisheitlicher Reflexion im philosophischen Denkhorizont des 19. Jahrhunderts⁶². Bei seinem Sakramentsverständnis (s.u. 6.6) ergibt sich ein analoger Befund. Die Bibel spielte fast keine Rolle, Verweyens Basis bildeten Sätze der kirchlichen Tradition in Verbindung mit philosophischen, stark naturwissenschaftlich gedeuteten Plausibilitäten. Verwey war ein theologischer Laie, mit allerdings hohem philosophischen Reflexionsniveau.

Als Priester der Liberal-Katholischen Kirche mußte er über die wichtigsten Themen des christlichen Lehrhauses predigen und zwangsläufig eine Theologie ausbilden. Das Ergebnis bedürfte einer eingehenden Prüfung, aber wenn man exemplarisch seine ehemalige Predigt über den „Weihnachts-Ursprung“ liest, wird schnell klar, wie hier philosophisches und theosophisches Denken im Vordergrund standen. Er deutete das Fest von seinen „allgemeinen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen“, von „Grundmotiven“ und

„Urmelodien“ her⁶³, um dann über Parallelen im Mithraskult und bei den Germanen zur christlichen Geschichte zu kommen. Dahinter stand die Debatte des 19. Jahrhunderts um die historischen Kontexte des Christentums, und die Lösung, eine einheitliche Wurzel hinter der Vielfalt der religiösen Phänomene zu sehen, eine „Urmelodie“, war theosophisches (allerdings auch außerhalb der Theosophie verbreitetes) Gedankengut. Eine Inkarnationstheologie, also der Angelpunkt des christlichen Weihnachtsverständnisses, sucht man jedenfalls vergebens.

Die Theosophie, und dies ist der entscheidende Punkt, bot Verwey einen Deutungsrahmen für theologische Fragen an, der ohne großes dogmatisches oder bibeltheologisches Wissens funktionierte. Sein philosophisches Wissen wiederum war anschlussfähig, und ohnehin gab es in der Theosophie aufgrund ihrer programmatischen „Dogmenfreiheit“ keinen kritischen Diskurs über solche Fragen. Man konnte in der Theosophie, salopp gesagt, locker eine eigene Theologie stricken – und dies an den bedeutenden, aber eben auch anstrengenden und voraussetzungs-vollen theologischen Debatten des 19. und 20. Jahrhunderts vorbei. Die Wertschätzung der historischen Religionen (s.o. 6.1) lief eben nicht über eine Theologie der historischen Konstitution des Christentums und der anderen Religionen und damit über eine Theorie der religiösen Pluralität, sondern über die monistische Theorie eines gemeinsamen Hintergrundes aller Religionen und der philosophischen Behauptung einer Absolutheit des Christentums.

⁶¹ Diese Beobachtungen verdanke ich Herrn Schlette.

⁶² Ein wichtiges Werk für diese weisheitliche Überformung seines Vitalismus ist Verweyens im Herbst 1925 fertiggestelltes Buch „Meisterung des Lebens“.

⁶³ Verwey: Zurück zu Christus, S. 90. Verwey hatte diesen Text schon 1931 veröffentlicht, wo sich die hier zitierten Stellen bereits im Wortlaut finden (Verwey: Der Ursprung des Weihnachtsfestes, S. 155). Die unveränderte Übernahme eines theosophischen Textes in seine zweite katholische Phase macht deutlich, in welchem Ausmaß Verwey theosophische Vorstellungen für anschlussfähig an die katholische Theologie hielt.

6.6 Mit der Theosophie konnte Verweyen die Naturwissenschaft weltanschaulich integrieren.

Die Dominanz der Naturwissenschaften war eines der „Megathemen“ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts: Man kann die Bedeutung naturwissenschaftlichen Wissenszuwachses nicht hoch genug einschätzen. Die Entdeckung der Gene (1903) oder die Formulierung der Relativitätstheorie (1905) sind nur Schlaglichter einer dramatischen Wissenserweiterung, und die technische Umsetzung stellte alle bis dahin bekannte Anwendung der Naturwissenschaft in den Schatten: Eisenbahn und Dampfschiffe und Flugzeuge erschlossen die Welt in völlig neuen Dimensionen, die Arzneimittelherstellung oder die Medizintechnik in den damals entstehenden Krankenhäusern brachte eine für unmöglich gehaltene Lebensverlängerung mit sich, und zugleich zeigte sich noch in den dunkelsten Seiten der belle-époque die Reichweite der Technik: Im Ersten Weltkrieg wurden erstmals U-Boote, Flugzeuge, Maschinengewehre und Gasgranaten eingesetzt. Die Naturwissenschaften und ihre technische Anwendung waren sowohl ein Schrecken als auch ein Faszinosum, dem sich damals kaum jemand entziehen konnte – dies galt auch für Verweyen und seine theosophischen und theologischen Vorstellungen. Naturwissenschaftliche Inhalte und Konzepte von der Evolution der Kultur bis zur „Beweisbarkeit“ religiöser Erfahrungen ziehen sich quer durch das theosophische und auch durch Verweyens Denken. Die Verbindung von Weltanschauung und Naturwissenschaften hatte für Verweyen an einem für die Jahrzehnte um 1900 signifikanten Punkt eine besondere Bedeutung: Verweyen war ein

engagierter Vertreter der Parapsychologie, in der „außersinnliche“ oder „übersinnliche“ Wahrnehmungen „objektiv“, also quasi naturwissenschaftlich, traktiert wurden. 1928 berichtete er detailliert, daß er seit seiner Zeit als Primaner mit mediumistischen Phänomenen, namentlich mit der Telepathie, Erfahrungen gesammelt habe⁶⁴. Im Umfeld seines Eintritts in die Theosophische Gesellschaft war er an parapsychologischen Fragen stark interessiert⁶⁵, und seine Wendung zur Theosophie und die „Erschütterung“ seines „Positivismus“ war, schreibt Verweyen, mit (erneuten?) Erfahrungen im Spiritismus und der Reflexion dieser Erfahrungen verbunden (HK 240f.). Aber zugleich legte er Wert auf die Feststellung, daß er im Mediumismus schon vor dem Eintritt in die Theosophische Gesellschaft die „Anregung“ erhalten habe, „von den Erlebnissen ... zu Erkenntnissen“ zu gelangen⁶⁶. Diese Dimension konnte er leicht in die Theosophie hinübernehmen und sie in deren dritten Prinzip aufgehoben sehen.

Als Beispiel für die Verbindung von Naturwissenschaft und Weltanschauung greife ich einen Vorstellungskomplex heraus, der für Verweyens Weg in die katholische Kirche von besonderer Bedeutung ist, die Sakramentenlehre. In Verweyens Verständnis wirkte das Göttliche in einem Sakrament so objektiv wie ein physikalischer Effekt in den Naturwissenschaften. Dies wird in Verweyens Besprechung eines Grundlagenwerks der theosophischen Sakramentenlehre deutlich, Leadbeaters „Wissenschaft der Sakramente“, ein Buch, das mit voller Absicht „Wissenschaft“, und nicht „Lehre“ hieß. Verweyen hatte es schon beim Erscheinen der deutschen Übersetzung im Jahr 1929 sogleich besprochen und hoch gelobt⁶⁷:

⁶⁴ Verweyen: Probleme des Mediumismus, 199f. Zu Verweyens parapsychologischen Positionen vgl. Bauer: Kann man das „Okkulte“ erforschen?

⁶⁵ Verweyen: Probleme des Mediumismus, S. 201ff.

⁶⁶ Verweyen: Rez. Leadbeater, Die Wissenschaft der Sakramente, S. 87; vgl. HK 249.

⁶⁷ Ein „besonders kostbares Werk“ nannte er es 1929 (Verweyen: Rez. Leadbeater, Die Wissenschaft der Sakramente, S. 87). An der Wertschätzung hat er auch 1941 festgehalten: „ein höchst eigenartiges, in seiner Weise einzigartiges Buch“ (HK 192).

„Es zeigt die Sakramente und den ganzen Ritus als Stromwege göttlicher spiritueller Kräfte und bringt sie so in eine lehrreiche Parallele zu der Vermittlung von Kräften auf der physischen Ebene, auf der, zumal innerhalb des Gebietes der Elektrizität, ganz bestimmte Einschaltungen und Innehaltungen von Wegen den Erfolg herbeiführen.“⁶⁸

1941 kam er in „Heimkehr“ wiederum auf Leadbeaters Sakramentenbuch zu sprechen, wobei er im wesentlichen an dessen Verständnis festhielt:

„Die Sakramente werden als „Kanäle“ oder „Stromwege“ bezeichnet. Ihre Wirksamkeit wird mit der Einschaltung eines elektrischen Stromes verglichen und so nach ihrer objektiven, von der Person des Spenders an sich unabhängigen, Seite veranschaulicht. (Eine Auffassung, die als solche längst von der Kirche festgelegt ist.) Auch der Wert der Banknoten sei ja unabhängig von dem persönlichen menschlichen Wert dessen, der sie uns aushändigt.“ (HK 192)

Diese beiden Zitate zeigen dreierlei: Verweyen hatte keine Probleme mit Analogien aus dem Bereich der Naturwissenschaft, wie der Begriff der „Stromwege“ deutlich macht. Das entspricht dem naturwissenschaftlichen Zeitgeist und ist in der Anwendung auf die Sakramente ein theosophisches Erbe. Allerdings übertrug Verweyen die naturwissenschaftlichen Mo-

delle nicht eins zu eins, sondern sprach 1929 von „Parallelen“ und 1941 vom „Vergleichen“. Gleichwohl legt das Zitat aus der „Heimkehr“ nahe, daß Verweyen entscheidende Dimensionen der katholischen Sakramentenlehre auch 1941 nicht verstanden hatte. Sein zentrales Interesse liegt auf der „objektiven“ Wirkung der Sakramente. Dazu bezog er sich 1941 auf die Lehre des aus sich selbst wirksamen Sakraments (der Lehre des „opus operatum“), wonach die Wirkung des Sakramentes unabhängig vom Spender und etwa seiner Lebensführung ist. Aber der 1941 weiterhin gezogene Vergleich mit den Stromwegen und der Möglichkeit des „Einschaltens“ hat einen Haken. Denn Sakramente funktionieren im katholischen Verständnis nicht wie ein eingeschalteter Stromweg, sondern sind abhängig vom Empfänger, der sie in freier Entscheidung annehmen muß. Weil Sakramente nicht ohne den Glauben des Empfängers, nicht ohne das Subjekt, nicht ohne den Menschen wirken, funktionieren sie nicht wie physikalische Prozesse. Von diesem Subjekt sagt Verweyen aber nichts, und man kann aus anderen Äußerungen entnehmen, daß er es auch nicht als konstitutiven Akteur in der Sakramentenlehre berücksichtigt hat. So hat Verweyen vermutlich geglaubt, ein Pendel schlage über einer geweihten Hostie anders aus als über einer ungeweihten⁶⁹. An dieser Stelle ist die katholische Deutungstradition der Wirkung des Eucharistiesakramentes durch einen tiefen Gra-

⁶⁸ Verweyen: Rez. Leadbeater, Die Wissenschaft der Sakramente, 87.

⁶⁹ Die entsprechende Aussage stammt von einer Anhängerin Verweyens, Gertrud Laux, die Verweyen 1937, also in der wieder katholischen Zeit, kennenlernte und die wohl um 1939/41 mit ihm in ein freundschaftliches Verhältnis trat (Mitteilung J. Klein, 4.12.2005). Möglicherweise sah Verweyen in ihr mediale Fähigkeiten (Laux: Briefe, S. 68). Laux schrieb, sie habe mit Verweyen kooperiert und berichtete von „unseren damaligen Erwägungen und Experimenten“: „Wert der Weitergabe ... blieb mir eine Erfahrung zunächst mit dem siderischen Pendel und zwar die durch eine Reihe von Proben erhärtete Erfahrung, daß über – Mensch oder Ding – kirchlich Geweihtem der Pendel stets anders als über Ungeweihtem schwingt.“ (ebd., S. 71) Es ist aber denkbar, daß Laux hier ihre eigenen Überzeugungen Verweyen untergeschoben hat. Andererseits zeigen Verweyens Auffassungen über die Wirkungen der Weihe (s.o. weiter im Text), daß er die Wirkungen von Sakramenten physikalisch interpretierte und das Auspendeln einer Hostie in seinem Denkhorizont lag. In „Leben und Mysterien“, S. 114, vertrat er immerhin die Auffassung, es gebe eine „begnadete seherische Schau“, bei der „konsekrierte Hostien sich wesentlich von nichtkonsekrierten unterscheiden und als solche erkennbar wären“ (zit. nach Klein: Gottsucher, Kap. 3.3.1 / S. 78).

ch
m
at
en
li-
ht
se
er
uf
n
a-
a-
id
er
it
es
n
)-
:-
1-
:-
1-
s
it
:-
r
-
t
-
t
-
e
.
-
-
-
s
1
1
-
s
i
1

ben von Verweyen geschieden: Ohne die Annahme des Sakramentes durch den gläubigen Christen tut sich nichts, eine geweihte Hostie verhält sich im naturwissenschaftlichen Experiment nicht anders als eine ungeweihte. Die physikalisch gewandelte Hostie ist eine Folge des theosophischen Glaubens an die greifbare, materielle Wirkung der übersinnlichen Welt.

Ein ganz ähnlicher Befund findet sich bei Verweyens Deutung des Priestertums. Im Anschluß an das schon angeführte Zitat zu seiner Weihe (s.o. Kap. 4), in dem von dem „beschwingenden Vorgang“ die Rede ist, berichtet er, es habe sich ein Gefühl eingestellt, „als träten erstmalig bis dahin brach gelegene ‚Zentren‘ der Großhirnrinde in Tätigkeit“ (HK 183f.). Das mag man noch als Auffassung einer physiologischen Grundlage geistiger Prozesse deuten, aber unmittelbar in Anschluß machte Verweyen klar, daß er auch die geistigen Wirkungen physiologisch begründet sah:

„Deutlich spürte ich ... eine Abgrenzung der sog. vier niederen Weihen gegen die drei höheren und erlebte unter diesen abermals wieder einen sehr merklichen Unterschied an ‚Aufladung‘ mit höheren geistigen Kräften.“ (HK 184)

Die „höheren geistigen Kräfte“ waren ein theosophisches Erbe, das Verweyen in eine objektivistische Sakramentenlehre einbaute, die mit physikalischen Begriffen („Aufladung“) arbeitete. Die Sakramente waren keine Gaben des Geistes, sondern blieben „Stromwege“ des Übernatürlichen. Sie wurden für ihn nicht zur Beziehungsfrage, sondern ein Analogon zu physikalischen Wirkungen. An solchen Stellen wird deutlich, in welchem Ausmaß Verweyen ein theologischer Laie und Theosoph blieb.

Vermutlich hat er diese Differenz zur reflexiven Theologie nicht oder nicht in ihrer ganzen Schärfe realisiert⁷⁰.

Aber solche kritischen Bemerkungen beleuchten nur eine Seite einer Bewertung seines Umgangs mit den liberal-katholischen Sakramentsvorstellungen. Die andere wird deutlich, wenn man sich Leadbeaters „Wissenschaft der Sakramente“ ansieht. Dessen Benutzung naturwissenschaftlich-technischer Begriffe und Vorstellungen war weitaus drastischer. Für ihn wurde der Altar in der Liturgie

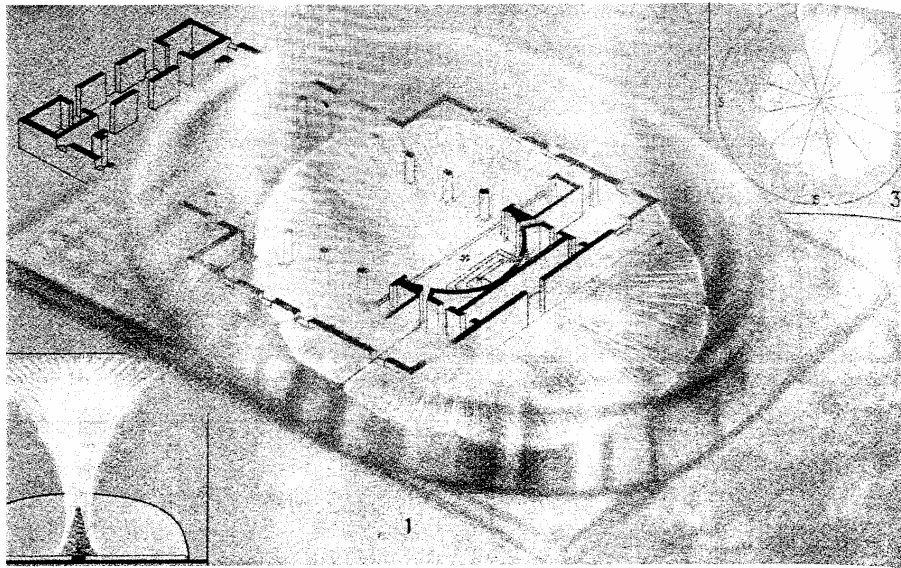
„mit mächtigem Magnetismus umgeben“.
„Wenn wir uns die Hostie als einen Pol des Magneten vorstellen (dessen anderer Pol Christus selbst ist), dann ist dieser ätherische Wirbel das magnetische Feld, das den Magneten umgibt. ... Um den Vergleich zu wechseln, könnte man die Kirche oder vielmehr das eucharistische Gebäude auch als Kraftstation ansehen, den ätherischen Wirbel um den Altar als Dynamo und den Zelebrierenden als diensttuenden Ingenieur.“⁷¹

Leadbeater hat diesen Ausführungen Bilder beigegeben, die zeigen, wie er sich diese Wirkungen vorstellte. Der geübte Hellseher (der also die Esoterische Schule erfolgreich durchlaufen habe), sollte die Kraftfelder um den Altar, die sich Leadbeater vermutlich als feinstoffliche Felder vorstellte, sehen können.

Verweyen muß man mithin zugute halten, daß er den Materialismus Leadbeaters abgemildert hat. Vielleicht sah er darin auch schon seine Annäherung an katholische Positionen. Außerdem schützt der Blick auf die katholische Frömmigkeitspraxis in diesen Jahren vor einem leichtfertigen Urteil über Verweyen. Die Wundmale der Therese Neumann (1898-1962)

⁷⁰ So ist es wohl zu erklären, daß er seine Predigten „nahezu unverändert“ 1936/37 publiziert (HK 185).

⁷¹ Leadbeater: Die Wissenschaft der Sakramente, S. 86.



Kirche im Grundriß, mit Mauerwerk in den unteren Lagen. Das Kraftfeld, das Leadbeater einzeichnet, greift mit den „Blumenblättern“ die Vorstellung der Chakren beim Menschen auf, die in der Theosophie ebenfalls als hellseherisch wahrnehmbare Kraftfelder verstanden werden (siehe kleines Bild oben rechts). Unten links findet sich das Kraftfeld einer buddhistischen Stupa. Aus: Leadbeater: Die Wissenschaft der Sakramente, nach S. 86.

aus Konnersreuth sind strukturell eng mit theosophischen Vorstellungen verwandt, auch die Marienerscheinungen in Lourdes (1858) waren in der Wahrnehmung vieler Gläubiger solche Phänomene⁷². Auch diese scheinbar objektiven „Wunder“ kann man als Glauben an den fast materiellen Einbruch einer jenseitigen oder übersinnlichen Welt lesen. Die naturwissenschaftliche „Aufladung“ der Sakramententheologie mit „objektiven“ Wirkungen dürfte bei Verweyen theosophischer Herkunft sein, aber im weiten Feld der katholischen Frömmigkeitspraxis mußte sich Verweyen nicht fremd fühlen.

Zugute halten muß man ihm aber auch, daß er in anderen Bereichen der liberal-katholischen Theologie die Differenzen zur katholischen Tradition scharf erkannt hat. In „Leben und Mysterien“ rehabilitierte er 1939 das Geheimnis und den Glauben gegenüber dem Wissen⁷³ – dies traf ins Herz des theosophischen Verständnisses von Aufklärung, die mit dem Glauben und den Grenzen des Wissens letztlich nichts anfangen konnte. Sehr ernsthaft hat er auch die theosophische Reinkarnationslehre, die er noch 1924/25 verworfen hatte⁷⁴, erwogen, vielleicht sogar an sie geglaubt: Sie habe „viele Jahre

⁷² Verweyen hat sich mit Konnersreuth und Lourdes intensiv seit etwa 1932 beschäftigt. Vgl. Klein: Gottsucher, Kap. 3.3.1 / S. 76; s. auch unten Anm. 85. Konnersreuth war für ihn 1932 ein Phänomen, das von „höheren Mächten“ herrühre (Verweyen: Neugeist, S. 35). Zu Lourdes hat er 1937 das Schauspiel „Zwei Welten“ veröffentlicht. Die Hauptfigur, Bernarda Subi, ist leicht als Pseudonym für Bernadette Soubirous (1844-1879), die von ihren Erscheinungen in Lourdes berichtete, zu dechiffrieren. Vgl. aber Anm. 86.

⁷³ Verweyen: Leben und Mysterien, S. 189. 195f. Dieses Buch bedürfte als prinzipiell angelegte Auseinandersetzung mit der Theosophie einer gründlichen Analyse.

⁷⁴ Verweyen: Betrachtungen über Mystik, S. 106.

hindurch etwas Bestechendes“ für ihn gehabt, gestand Verweyen 1941 (HK 161)⁷⁵. Aber die Gegenargumente kamen für ihn vor allem aus der Psychologie (etwa eine falsche respektive fehlende Erinnerung an frühere Existenzen, HK 159) und nicht aus der katholischen Dogmatik. Schon bei der Selbsterlösung, die die Reinkarnationsvorstellung immer begleitet, weil der Mensch im Laufe der Wiedergeburten seine Schuld abarbeiten und sich so selbst erlösen soll, war seine Unterscheidungsfähigkeit weniger präzise ausgeprägt. Einerseits stimmte er 1941 Krishnamurtis Einstufung vom „Irrtum der ‚Selbsterlösung‘“ (HK 175) zu, andererseits war er der Meinung, daß „der Gedanke der Selbsterlösung keineswegs jeglichen Wahrheitskerns“ entbehre (HK 146)⁷⁶. Der „Christenmensch“ sei aufgerufen, „durch eigene Anstrengung in Gesinnung, Wort und Werk an der Erlösung mitzuwirken und sich der Früchte des Sühneleidens Christ teilhaftig zu machen“ (HZK 147). Wiederum wird deutlich, daß Verweyen katholisches Denken für anschlussfähig an theosophische Positionen hielt. Die „Mitwirkung“ an der Erlösung, die er gegen die Positionen der völligen Passivität des Menschen in Anschlag brachte, trifft in der Tat Aspekte katholischen Denkens, das die völlige Passivität des Menschen bei der Erlösung kritisch gesehen hat. Andererseits hat Verweyen offenbar nicht realisiert, daß die katholische Gnadentheologie auch ein anarchisches Element kennt: Daß man nichts leisten muß, sondern alles geschenkt erhalten kann.

7. Verweyen und die Adyar-Theosophie in der NS-Zeit

Unmittelbar mit dem Beginn der NS-Herrschaft geriet die Theosophie ins Visier der Nationalsozialisten⁷⁷. Am 31. Januar 1933 erfolgte die Machtübergabe an die Nationalsozialisten, und Anfang Februar öffneten sich die Schleusen der Polemik gegen die Theosophie. Sie galt als internationalistisch, pazifistisch und als Teil der „jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung“. Aber Verweyen suchte 1933 noch die Kooperation mit den Nationalsozialisten. So hielt er im Frühjahr 1933 einen Vortrag in der „Akademie der Lebenserneuerung“⁷⁸, einer bis heute undurchschaubaren Einrichtung, die möglicherweise von Reichsinnenminister Wilhelm Frick als Agentur zur Gleichschaltung der Lebensreformbewegungen gedacht war. Ein Mitgründer soll Alfred Nossig gewesen sein, ein Jude und vermutlich Freimaurer, der mit Verweyen noch am 3. November 1933 in Zürich einen Vortragsabend veranstaltete. Nossig hatte wie Verweyen ein tragisches Schicksal; er wurde 1943 im Warschauer Getto von den Miteingeschlossenen erschossen, vermutlich wegen seiner Kooperation mit der Gestapo.

Natürlich stellt sich sofort die Frage nach Verweyens Standpunkt in diesen Monaten. War er überzeugter Nationalsozialist? Sah er weltanschauliche Gemeinsamkeiten? Handelte er nur aus strategischen Gründen? Die erste Frage kann man meines Erachtens verneinen. Es existieren

⁷⁵ Es gibt Äußerungen Verweyens, die eine Akzeptanz der Reinkarnationslehre wahrscheinlich machen. So schrieb er 1930: „Wenn er“ – damit meinte er wahrscheinlich Krishnamurti, vielleicht aber auch den Menschen im allgemeinen – „seiner früheren Leben gedenkt, berührt er einen entscheidenden theosophischen Grundgedanken“ (Verweyen: Zur Krisenlage, S. 88). Aber ich kenne keine Aussagen Verweyens, in denen er sich kondankend zur Reinkarnation geäußert hat. Schon 1933 betrachtete er die Vorstellung von Karma und Reinkarnation als Ausdruck der gesetzmäßigen Konsequenzen des Handelns (Verweyen: Theosophie als Leben und Lehre, S. 10f.) und rechnete sie nur zur theosophischen „Weltanschauung“ (vgl. dazu den Text zu Anm. 51).

⁷⁶ Ähnlich abwägend äußerte sich Verweyen zur „Selbst-Erlösung“ schon 1922 in: Der religiöse Mensch und seine Probleme, S. 279.

⁷⁷ Vgl. zum folgenden meine Darstellung in Zander: Anthroposophie (2006), Kap. 3.5.5.

⁷⁸ Vgl. die Zeitschrift „Theosophie“ 21/1933, S. 141.

keine Äußerungen, die Verweyen als Nationalsozialisten ausweisen, vielmehr gab es in wichtigen Punkten massive Differenzen, etwa im Internationalismus der Theosophie oder im Antisemitismus, dem Verweyen nur in einzelnen, in spezifischen Kontexten gemachten antijudaistischen Äußerungen nahekam⁷⁹. Allerdings identifizierte er gemeinsame Interessen mit den Nationalsozialisten⁸⁰, davon wird noch die Rede sein. Wieweit er dabei, um zur dritten Frage zu kommen, aus Überzeugung oder mit strategischen Erwägungen argumentierte, um die bedrohte Theosophie zu retten, kann hier nicht abschließend beantwortet werden – wie überhaupt das Verhalten Verweyens in der NS-Zeit einer eigenen Untersuchung bedürfte. Möglicherweise glaubte Verweyen, wie viele andere Deutsche auch, daß mit den wilden Ausschreitungen, der Gleichschaltung und den ersten kleinen Pogromen „das Schlimmste“ überstanden sei. Er gehörte nicht zu den Aktivisten des „nationalen Aufbruchs“, aber man muß denjenigen gegenüber, die bereits 1933 die Katastrophe sahen, schon der Gerechtigkeit halber festhalten, daß Verweyen ein halbwegs gedeihliches Auskommen mit der neuen politischen Ordnung eine zeitlang für realistisch hielt.

Verweyens Position war allerdings 1933 weit komplizierter als bisher geschildert, da zu Beginn der NS-Herrschaft nicht nur Theosophen gegen Nationalsozialisten standen, sondern sich zugleich schwere Konflikte unter den deutschen Adyar-Theosophen entwickelten. Der Theosoph

Harry Dörfel versuchte offenbar, Verweyen zu entmachten und eine NS-konforme oder von den Nationalsozialisten anerkannte Adyar-Theosophie zu etablieren. Seit Mai 1933 gab es Gerüchte über einen Rücktritt oder eine Beurlaubung Verweyens. Dörfel verschickte Briefe, in denen er sich als Leiter bezeichnete und den Mitgliedern unter anderem die Mitgliedschaft in der Co-Freimaurerei (also Logen von Frauen und Männern), in der Liberal-Katholischen Kirche, in der Esoterischen Schule oder in pazifistischen Vereinigungen verbot und Propaganda für die NS-nahe „Deutsche Glaubensbewegung“ und völkische Positionen machte. Die Querelen zogen sich mit immer neuen Volten durch das ganze Jahr und führten zu den Rücktritten mehrerer Funktionsträger; möglicherweise war auch Verweyen im Spätsommer einmal zurückgetreten⁸¹. Ende November oder im Dezember 1933 mußte er bei dem Gestapa erscheinen. Anfang 1934 stützte ihn allerdings die Zentrale in Adyar gegen die nationalsozialistische Theosophenfraktion, und Verweyen schloß Dörfel am 6. Februar 1934 aus der Theosophischen Gesellschaft aus. In der Erfurter Generalversammlung vom 20. Mai 1934 dürfte Verweyen über seine innertheosophischen Gegner gesiegt haben.

Auf dieser Veranstaltung hielt Verweyen dann eine Rede, in der man einige Stellen heute mit Erschrecken liest: „Heil ihm, dem Erretter unseres Vaterlandes aus Wirrsal und Not! Heil den guten, göttlichen Mächten, die ihn führten!“⁸² Aber

⁷⁹) Die antijudaistischen Äußerungen stammen aus der Phase 1933/34, als Verweyen versuchte, ein Arrangement mit dem Nationalsozialismus zu finden. So kritisierte er Jinarajadasa aus der Zentrale in Adyar, der im Juni 1933 in der Vereinszeitschrift „The Theosophist“, die Judenverfolgung anprangerte, mit dem Hinweis, er kenne die deutsche Situation nicht. Diese Verfolgung richte sich in Wirklichkeit gegen Sozialismus und Kommunismus. Vgl. dazu Verweyens Brief (siehe Anm. 81), S. 241.

⁸⁰) Vgl. zu NS-bezogenen Äußerungen Verweyens im Jahr 1933 Schlette: Verweyens „Lebensdrama“, S. 45.

⁸¹) Im Heft 5 des Jahres 1933 erschien in der Zeitschrift „Theosophie“ eine Übersetzung eines Briefes von Verweyen, der in der von Adyar herausgegebenen Vereinszeitschrift „The Theosophist“ gestanden habe. Die „Theosophie“ wurde von dem zwielichtigen Nationalsozialisten und Theosophen Hugo Vollrath herausgegeben, der Verweyen vermutlich nicht freundlich gesonnen war. Im Brief aus dem „Theosophist“ habe sich Verweyen als „Ex-Generalsekretär Deutschland“ bezeichnet; Verweyen: Zur Frage der Adyar-Gesellschaft, S. 240.

diese Hymne auf Hitler war nur eine Ebene dieses Textes. Schaut man genauer hin, wird deutlich, wie Verweyen zwischen der Zustimmung zu NS-Positionen und theosophischer Uminterpretation lavierte und zentrale Positionen der Theosophie zu retten versuchte. Das theosophische Ideal der Bruderschaft bedeute „dienende Hingabe“, „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“ sei die Abwendung von der „Ich-Verblendung“. „International“ in der Selbstbeschreibung der Theosophie habe nichts mit der (sozialistischen) Internationale zu tun, vielmehr sei die Theosophie eine „übernationale“ Vereinigung. Auch seien Theosophen, so weiterhin Verweyen, keine „Pazifisten“, um einschränkend hinzuzufügen: im Sinne von „Menschen ohne Rückgrat“. Sodann könne man mit den Nationalsozialisten zwischen „Juden und Judentum“ unterscheiden, doch sogleich suchte er den Begriff „Juden“ zu retten, indem er das Judentum als „die Entartung zu Mammomonismus“ davon unterschied. Schließlich propagierte Verweyen, „daß die scheinbaren Gegensätze sich in höherer Einheit auflösen und begegnen: Nationalsozialismus und Theosophie“. Auch hier ist seine Reserve deutlich: Der Nationalsozialismus wurde zur Durchgangsstufe zu etwas „höherem“⁸³. Dieser Text war zum einen eine Karte im innertheosophischen Machtpoker, in dem Verweyen den nationalsozialistischen Theosophen mit markigen Sprüchen Paroli bieten wollte. Zum anderen war er Ausdruck eines in diesen Jahren nicht seltenen Versuches, NS-Positionen zu akklamieren, um durch eine mehr oder weniger versteckte Umdeutung die eigene Position zu wahren und als vereinbar mit der NS-Ideologie hinzustellen⁸⁴.

len⁸⁴. Daß dies naiv war, wissen wir heute besser als damals - aber dies ist eben der Blick aus sicherer zeitlicher Distanz.

Verweyens Verhalten in den ersten anderthalb bis zwei Jahren der NS-Herrschaft hinterläßt ein changierendes Bild: Er versuchte, Gemeinsamkeiten mit dem Nationalsozialismus zu identifizieren, ohne aber alle NS-Positionen zu unterschreiben. Das strategische Element in diesem Denken ist deutlich, aber die inhaltlichen Übereinstimmungen sind es auch. Man kann seinen Kurs heute als Feigheit verurteilen, müßte allerdings auch sehen, daß die Situation damals in mancherlei Hinsicht erträglich, vielleicht sogar hoffnungsvoll scheinen konnte: Im Gegensatz zu den Parteien und den Gewerkschaften waren weltanschauliche Vereinigungen wie die Theosophie zu diesem Zeitpunkt noch nicht verboten, nach den kleineren Pogromen stand das große Pogrom des Jahres 1938 („Reichskristallnacht“) noch bevor, und die Vernichtung des Judentums durch einen gigantischen Massenmord war eine Entwicklung, an die wohl damals kaum jemand geglaubt hat. Und schließlich muß man auch festhalten, daß Verweyen nach 1934 auf Gegenkurs zum Nationalsozialismus gegangen ist.

Verweyen hatte im Mai 1934 in Erfurt einen Pyrrhussieg errungen. Nationalsozialistische Theosophen arbeiteten weiter gegen ihn und suchten, ihn mit Hilfe der Nationalsozialisten zu entmachten. Verweyen wurde am 2. Februar 1935 von der Gestapo vernommen. Auf einer Vertreterversammlung der Adyar-Theosophen in Erfurt am 24. März 1935 enthoben ihn

⁸³ Verweyen: Nationalsozialismus und Theosophie. Die Zitate finden sich auf folgenden Seiten: „Heil ihm“ S. 24; „dienende Hingabe“ S. 5; „Gemeinnutz“, S. 6; „international“ / „übernational“ S. 12-14; „Pazifisten“, S. 17; „Juden“ / „Judentum“ S. 21; „höhere Einheit“, S. 24.

⁸⁴ Zu Verweyens Ablehnung der nationalsozialistischen Rassenlehre und des Antisemitismus vgl. Schlette: Verweyens „Lebensdrama“, S. 45 und S. 49¹⁵.

⁸⁵ Ähnlich Schlette, ebd., S. 45, der von dem illusorischen Versuch Verweyens spricht, dem Nationalsozialismus seine eigenen Positionen „unterzuschieben“.

seine Gegner des Amtes und wählten Egenolf von Roeder mit überwältigender Mehrheit zum neuen Generalsekretär. Verweyen hatte gegen die nationalsozialistischen Hardliner unter den Theosophen verloren. Allerdings lösten sich viele Gruppen nach dieser Versammlung auf, es dürfte also noch Anhänger auf Verweyens Seite gegeben haben. Am 21. November 1935 gab der Vorstand der deutschen Sektion der Leitung in Adyar seine Selbstauflösung bekannt, am 20. Juli 1937 folgte das staatliche Verbot aller theosophischen Gesellschaften.

8. Verweyen als Katholik seit 1936 – und das theosophische Erbe

Verweyens Weg aus diesem Untergangsstrudel der Theosophie in die katholische Kirche liegt noch im Dunkeln. Wir wissen wenig über die ersten Schritte in Richtung katholische Kirche Anfang der dreißiger Jahre, und kaum etwas über das, was zwischen seiner Entmachtung in der Theosophischen Gesellschaft am 24. März 1935 und dem 8. April 1936, als Verweyen wieder in die katholische Kirche eintrat, geschah. Klar ist aber, daß auch der Wiedereintritt kein punktuellere Ereignis

war, sondern sich seit Anfang der dreißiger Jahre in der Beschäftigung mit „katholischen“ Themen vorbereitet hatte⁸⁵. Klar ist auch, daß er „katholische“ Linien in seiner theosophischen Phase beibehielt. Wenn man seine Aufsätze aus theosophischer Zeit liest, springt der Befund in die Augen, daß seine Bilder, seine Beispiele, seine Bezüge auf das religiöse Leben fast ausschließlich aus der katholischen Welt stammen. Der Protestantismus war ihm lebenslang fremd geblieben.

Mit der katholischen Rekonversion endeten (natürlich) Verweyens politische Probleme nicht. Er wurde von der Gestapo überwacht, konnte aber gleichwohl weiterhin Vorträge halten und Publikationen veröffentlichen. Im Frühjahr 1936 verweigerte man ihm zeitweilig die Ausstellung eines Passes – aber Verweyen erreichte es, persönlich bei Reichsminister Wilhelm Frick vorsprechen zu können⁸⁶. Verweyen besaß wohl auch Beziehungen zu einer weiteren Größe in den höchsten Führungskreisen des Nationalsozialismus. Er soll Rudolf Hess über die Bonner Lesegesellschaft gekannt und ihn geduzt haben⁸⁷. Hess, der okkultistische Interessen pflegte und diese in der Polykratie des

⁸⁵ Verweyen besaß zwar zeitweilig einen distanzierten, manchmal auch lehrerhaften, nie jedoch gehässigen Tonfall gegenüber der katholischen Kirche. Die Schritte der Annäherung bedürften einer genaueren Untersuchung. Schon 1932 beschäftigte er sich mit der katholischen Stigmatisierten, Therese Neumann aus Konnersreuth (Klein: Querdenker, S. 51), 1933 publizierte er in „Sanctificatio nostra“, einer katholischen Zeitschrift für Priester, 1934 hatte er in Bonn eine Vorlesung über „Nationalsozialismus und Katholizismus“ angekündigt (Schlette: Verweyens „Lebensdrama“, S. 45).

Auffällig sind dabei vor allem die Artikel in „Sanctificatio nostra“. Bereits im ersten Artikel von 1933 wurde er von der Redaktion einleitend als „Abonnent und eifriger Leser der ‚Sanctificatio Nostra‘“ bezeichnet (Redaktionelle Einleitung zu: Verweyen: Abwehr der Gottlosenbewegung, 398). Man kann diese Aufsätze als vorsichtige Annäherung an die katholische Kirche deuten, aber auch als Indiz für die Absicht lesen, Gemeinsamkeiten im Rahmen des theosophischen Denkens aufzuzeigen.

Allerdings hat die Beschäftigung mit der Christentumsgeschichte in diesen Jahren noch andere Facetten, etwa im Interesse an den Gemeinsamkeiten der christlichen Konfessionen, das sich in seinen Besprechungen von Dokumenten der christlichen Konfession zeigt: Verweyen: Rez. Fabricius, Corpus Confessionum (1929), und nochmals 1931 (mit der Begründung, im Sinn des zweiten theosophischen Prinzips mit der Lektüre den Religionsvergleich zu befördern). In beiden Besprechungen monierte Verweyen das Fehlen der Liberal-Katholischen Kirche.

⁸⁶ Klein: Gottsucher, Kap. 2.6 / S. 34. Auf den 7. September 1936, also mitten ins „Niemandland“ zwischen Theosophie und katholischer Kirche, datierte Verweyen das Vorwort zu „Welt und Welten“, ein Buch, das aus Vorlesungen an der Bonner Universität, wo er bis 1934 gelehrt hatte, entstanden sein soll. Vom Genus her handelt es sich hier nicht um Weltanschauungsliteratur, sondern um philosophische Reflexionen. Im Druck hat er zumindest die Bemerkung zu Lourdes als „Suggestivzentrum größten Stils“ stehen lassen (S. 166).

⁸⁷ Roeloffs: Interview, S. 11.

nationalsozialistischen Machtapparates auch sicherte, hat möglicherweise – aber dies müssen weitere Forschungen klären – auch geholfen, Verweyens Existenz als Vortragredner zu sichern. Denn Verweyen konnte – und dieses Faktum ist in dem hochkontrollierten NS-Staat bemerkenswert – bis 1941 in Deutschland herumreisen⁸⁸. Jedenfalls endete, als Hess am 10. Mai 1941 nach England flog und Heinrich Himmler sich teilweise des Hess'schen Erbes, darunter auch der okkultistischen Segmente, bemächtigte, auch Verweyens Freiheit. Im Rahmen der „Aktion gegen Geheimlehren und sogenannten Geheimwissenschaften“, die Heydrich am 9. Juni 1941 anordnete, wurde auch Verweyen verhaftet.

Der darauf folgende letzte Lebensabschnitt gehört nicht mehr unter die Überschrift „Verweyen als Theosoph“, zumindest insoweit Verweyen nicht mehr Mitglied der Theosophischen Gesellschaft war und sich primär als Katholik verstand. Doch gleichzeitig weiß jeder, daß man sein Leben nicht von einem auf den anderen Tag neu führt: Jede Konversion transformiert Elemente der vorangegangenen Lebensabschnitte, jede neue Identität ist immer eine Verbindung von Altem und Neuem. Das gilt auch für Verweyen. Er trug sein theosophisches Erbe als Katholik mit sich, und in „Heimkehr“ hat er darüber – das wurde in den vergangenen Kapiteln klar – auch sehr offen geredet. Es ist nicht mehr Gegenstand dieses letzten Kapitels, Verweyens Aktivitäten in der katholischen Kirche, seine biographischen Erwartungen, seine Deutungen der

Konversion oder seine Theologie in der katholischen Zeit angemessen darzustellen. Hier geht es nur noch um eine Frage, auf die ich mit vier Thesen vorläufige Antworten zu geben versuche: Welche Traditionslinien ziehen sich von der Theosophie in Verweyens katholische Existenz?

(1.) Als Verweyen 1936 wieder in die katholische Kirche eintrat, war die große Liebe seiner letzten zehn Jahre, die Theosophische Gesellschaft Adyar, unter dem Druck der Nationalsozialisten und an vereinsinternen Querelen zerbrochen. Man kann vermuten, daß diese chaotischen und ihn persönlich kränkenden Vorgänge seine Lösung von der theosophischen Weltanschauung befördert haben. Diese Distanzierung ist seit etwa 1932 zu beobachten.

(2.) Der Weg aus Verweyens idealistischer Frömmigkeit und der Bruch mit seinem Positivismus lief über die Theosophie. Ihr verdankte er eine christologische Frömmigkeit, Erfahrungen mit der Meditation oder seine Theologie der Sakramente. Verweyen besaß die Größe, dies nicht zu verdrängen, und in „Heimkehr“, um einschlägige Äußerungen zu wiederholen, hat er offen gestanden, daß die Theosophie die „Brücke“ zum Katholizismus war: „Dies alles könnte ich mir aus meinem religiösen Werdegang nicht fortdenken.“ (HK 165)

(3.) Für Verweyen war theosophisches und katholisch-theologisches Denken in wichtigen Bereichen kompatibel. Schon als Theo-

⁸⁸ Dies muß nicht bedeutet haben, daß Hess oder seine Stelle Verweyen direkt deckte. Die Akten des Reichssicherheitshauptamtes hinterlassen nach einer ersten Durchsicht den Eindruck, daß Verweyen im Machtkampf der Stellen, die Verweyen beobachteten, lange auch durch das interne Kompetenzgerangel geschützt war. Dazu kam der Legalismus in den NS-Verwaltungsstellen. In Reaktion auf ein Schreiben vom 9.12.1940 hieß es noch im Januar 1941 seitens der „Hauptstelle Kulturpolitisches Archiv“, man habe „keine Handhabe“, „gegen Vorträge des Professor Verweyen, die von privaten Konzertdirektionen veranstaltet werden, vorzugehen“ (Hauptstelle Kulturpolitisches Archiv, Antwort an das Amt Deutsches Volksbildungswerk, 20.1.1941; Bundesarchiv Berlin, NS 15/32, Bl. 17). Im „Kulturpolitischen Archiv“ beobachtete man Verweyen spätestens seit dem Frühjahr 1936, als man ihn als „Dunkelmann übelster Sorte“ mit „starken katholischen und okkulten Neigungen“ einstuft (Kulturpolitisches Archiv, Antwort an die Abteilung Vortragswesen, 23.4.1936; Bundesarchiv Berlin, NS 15/256, Bl. 61). Schon hier hat man drei Segmente der NS-internen Machtkonstellation beisammen, und es gab sicher noch weitere.

soph hatte er 1929 Leadbeaters „Wissenschaft der Sakramente“ als Buch gelobt, das „auch bei Römisch-Katholischen Theologen die verdiente Aufmerksamkeit finden“ werde⁸⁹. Manche Unterschiede zum theosophischen Denken hat er realisiert (etwa hinsichtlich der Reinkarnation), andere nicht gesehen (etwa die Rolle des Subjektes in der Sakramentenlehre). Seine Autobiographie des Jahres 1941 kann man vor diesem Hintergrund auch als Versuch lesen, die Aneignung und Ablehnung von wichtigen Dimensionen der theosophischen Tradition zu begründen. Seine Kritiker sind ihm darin nicht immer gefolgt. Katholischerseits machte man ihm die theosophische Zeit offenbar nicht besonders zum Vorwurf⁹⁰, die Nationalsozialisten im Reichssicherheitshauptamt hingegen trauten 1937 der katholischen Rekonversion nicht, wie man bei der Lektüre von Verweyens Buch „Zurück zu Christus“ zu Protokoll gab: Verweyen sei „innerlich der Freimaurerei und Theosophie treugeblieben“⁹¹.

(4.) Eines der existentiell bedeutsamsten Erbstücke der theosophischen Zeit war Verweyens Selbstverständnis der priesterlichen Berufung. Es ist bemerkenswert, daß er 1941 in „Heimkehr“, als die Gestapo schon auf die Liberal-Katholische Kirche zugriff, diese priesterliche Zeit offen geschildert hat. Hier machte er sich (wie auch in den Bezügen auf die Theosophie)

angreifbar, und trotzdem hat er über diese Dimension ausführlich und offen berichtet. In „Heimkehr“ beschrieb er sein priesterliches Wirken in vorsichtigen Worten als das Geheimnis seiner Biographie, das andere Menschen zumindest geahnt hätten (HK 184f.), und in vielen anderen Äußerungen hat er sich als Menschen dargestellt, der seine priesterliche Aufgabe ernstnahm. Seit 1933 hatte er in den Artikeln in der katholischen Priesterzeitschrift „Sancitificatio nostra“ Position auf der Grenze zwischen Theosophie und Katholizismus bezogen, und, unterstützt von den beiden Franziskanern Paschalis Neyer und Wendelin Meyer, die Hoffnung gehegt, als katholischer Priester amtieren zu können⁹². Die Grundlage erblickte er in seiner liberal-katholischen Weihe, die auch nach katholischem Verständnis durch die altkatholische Tradition in der apostolischen Sukzession steht; eine solche Weihe ist in katholischem Verständnis gültig, aber nicht rechtmäßig⁹³. Für ihn stellte sich die Frage nach der rechtlichen Möglichkeit eines priesterlichen Lebens nicht vordringlich, er empfand es, soweit die schwierige Quellenlage seiner letzten Lebensjahre ein Urteil zuläßt, schlicht als seine Berufung. So verstand er sich auch im Konzentrationslager vielen Quellen zufolge als Priester und verhielt sich als Seelsorger⁹⁴.

⁸⁹ Verweyen: Rez. Leadbeater, *Die Wissenschaft der Sakramente*, S. 88.

⁹⁰ Bei Klein: *Gottsucher*, Kap. 3.2.2 / S. 83-85, sind für die Zeit bis 1945 zumindest keine dementsprechenden Belege im Wortlaut angeführt, ebenso wenig für die Nachkriegszeit (dies.: *Querdenker*, 55f.). Moll: Verweyen, S. 471f., weiß um Verweyens theosophische Zeit, problematisiert sie aber aus theologischer Perspektive nicht.

⁹¹ Sicherheitsdienst des RFSS, SD Hauptamt: Bewertung von Verweyens Buch *Zurück zu Christus*, 1937; Bundesarchiv Berlin, ZA VI 3065, Akte 2, S. 29. Außerdem kritisierte man die „pazifistischen und internationalistischen Stellen des Buches“ und Verweyens „Berufung auf Juden“.

⁹² Belegstellen bei Schlette: Verweyens „Lebensdrama“, S. 47f. Übrigens hatte er auch in dieser Zeitschrift an dem Ideal des Dienstes, das er als Theosoph starkgemacht hatte, festgehalten und vor der „Überbetonung persönlicher Autorität“ gewarnt (Verweyen: *Das Selbstbewußtsein des Priesters*, S. 450), außerdem vor der Separierung des Klerus gewarnt: Es gebe viele „priesterliche Menschen – mit oder ohne Weihe“ (ebd., S. 449).

⁹³ Über weitere mögliche Komplikationen, etwa angesichts der theosophischen Elemente seiner dogmatischen Positionen, hat sich Verweyen, soweit bekannt, keine Gedanken gemacht; vermutlich war er sich einiger gravierender Unterschiede nicht bewußt. Auch seine Ehen und Ehescheidungen sah er vermutlich nicht als Problem, da Verweyen wohl nie kirchlich geheiratet hatte (vgl. Klein: *Gottsucher*, Kap. 3.3.1 / S. 82).

⁹⁴ Informationen dazu bei Klein: *Gottsucher*, Kap. 3.3.1 / S. 81f.

9. Verschlungene Wege und gerades Leben

Eine beliebte Frage der Verweyen-Forschung lautet: War Verweyen in der katholischen Kirche am Ende seiner Wanderung durch die Weltanschauungen angekommen oder war dies nur eine weitere Zwischenstation? Ich habe dazu natürlich auch eine Meinung⁹⁵, aber diese Frage ist nicht nur spekulativ, sondern lenkt auch von interessanteren Dimensionen seines Lebens ab. Wenn man sich mit einer Biographie beschäftigt, dann auch immer mit der Frage, was längst Verstorbene mit unseren Lebensläufen zu tun haben.

In dieser Perspektive ist Verweyen ein Wanderer zwischen Weltanschauungen. Dies war in der Weimarer Zeit noch bemerkenswert, heute ist die vielpolige Prägung religiöser Biographien fast „normal“. Vor hundert Jahren, als man meist von der Wiege bis zur Bahre katholisch blieb, begab sich Verweyen auf die Suche nach einer religiösen Heimat und scheute auch keine verschlungenen Wege, um ein gerades Leben zu führen. Insofern ist Verweyen in eminenter Weise ein Zeitgenosse unseres 21. Jahrhunderts, denn die Dynamik des Lebens, in dem sich weltanschauliche Elemente aus unterschiedlichen Traditionen verbinden, hat in den letzten Jahrzehnten eine ungeahnte Bedeutung erhalten.

Von einer Vielzahl von Kontexten blieb der katholische für Verweyen der wichtigste, aber er ergänzte und veränderte diesen

Lebensfaden. Die Theosophie machte für Verweyen eine katholische Tradition, die er längst abgeschrieben hatte, wieder denkbar und glaubbar, aber sie veränderte zugleich den Glauben seiner Jugend tiefgreifend. Verweyen war wieder Katholik, aber mit einer theosophisch eingefärbten Katholizität.

Verweyen ist auch eine exemplarische Existenz, insoweit er ein „synkretistisches“ Weltbild schuf, also unterschiedliche Traditionen mischte. Er tat dies zu einer Zeit, als die katholische Theologie mit der Neuscholastik noch ein „festgefügtes“, wie auf Ewigkeit angelegtes Gebäude ihrer Lehre besaß, und die protestantische Theologie im Gefolge Karl Barths die eine Offenbarung gegen die Vielfalt religiöser Erfahrungen ausspielte. Heute sind wir eher gewohnt, mit „patchwork“-Identitäten umzugehen, heute wissen wir aus der religionssoziologischen Forschung wieder stärker, daß Religionen und religiöse Haltungen immer synkretistische Gebilde sind, aber damals war das eben noch anders. Auch das Christentum hat in der Verbindung von jüdischem und griechischem Denken in der Antike oder von hermetischem und biblischen Denken in der Renaissance unterschiedliche Traditionen verschmolzen, und eben das ereignet sich auch heute wieder. Verweyen steht dabei für die Verbindung von Christentum und Esoterik in Gestalt der Theosophie. In religionswissenschaftlicher Perspektive geht es dabei um die Frage, wie er diese Bereiche miteinander kombinierte, in theologischer Perspektive steht die normative Frage im Vordergrund,

⁹⁵ Ich halte es für wahrscheinlich, dass Verweyen nicht ein zweites Mal konvertiert wäre. Der gewichtigste Grund ist für mich die Konstitution seiner Vita in „Heimkehr“, in der er wie sonst nie zuvor Rechenschaft über seine Entscheidung der Zugehörigkeit zu einer Weltanschauungsgemeinschaft abgelegt hat und in der er seine Konversionen mit einem öffentlichen Zeugnis dokumentierte. Auch Verweyens Verklammerung mit seiner katholischen Jugend und ihren offenbar starken emotionalen Bindungen scheint mir ein Argument für eine endgültige Bindung zu sein. Aber selbstverständlich, wir wissen es nicht, gerade angesichts der vielen Wendungen, die schon hinter Verweyen lagen. Ihm sind auch weitere Wendungen zuzutrauen; ein „Risikofaktor“ scheint mit unter anderem die mögliche Ablehnung einer Tätigkeit als Priester in der katholischen Kirche zu sein.

welche Elemente der Theosophie im Horizont katholischen Denkens mit dem Christentum vereinbar sind.

Wir sollten dabei nicht zu sehr an Verweyens Grenzen und die Schwächen seiner Argumentation denken. Im Jahr 2106 wird man über die meisten unserer Überlegungen zu religiösen Fragen wohl nurmehr müde lächeln – wenn sie denn überhaupt noch jemanden interessieren. Theologische Antworten haben nur selten eine Geltung auf Dauer, meist liegt die Halbwertszeit bei wenigen Jahren. Hier hilft die Kritik an Verweyen, ein kritisches Verhältnis zu den Grenzen unserer eigenen Weltansichten und zu unseren Abhängigkeiten von Kontexten zu finden. Man kann heute leichthin sagen, daß Verweyen ein theologischer Laie blieb, aber die wichtigste Nachricht dieser Feststellung ist die Aufforderung, auf die Suche nach unseren eigenen Grenzen zu gehen. Wir ahnen meist gar nicht, wo unsere Beschränkungen liegen oder unter welchen Bedingungen wir denken.

Verweyen hat in vielerlei Hinsicht eine Weltanschauung hinterlassen, die Patina angesetzt hat. Das theosophische Evolutionsdenken ist heute ebenso weit weg wie die Euphorie, einen archimedischen Punkt hinter oder in allen Religionen finden zu können. Aber trotzdem hat die Theosophie Verweyen auf einem Lebensweg begleitet, der zu einer Haltung geführt hat, die wir mit Respekt wahrnehmen sollten. Die Berichte aus dem Konzentrationslager Bergen-Belsen zeigen einen Menschen, der aus seiner religiösen Motivation heraus Menschlichkeit in der

Hölle gelebt hat. Dies fordert, Nachsicht mit vielen Eigenheiten und Schwächen Verweyens zu haben. In katholischer Perspektive heißt das, auch mit solchen Seiten langmütig umzugehen, die ihn aus dem katholischen Lehrkonsens herausgeführt und ihn zu einem „Häretiker“ gemacht haben. Wir können in der Gegenwart oft nur schwer unterscheiden, wo es lohnt, das Unkraut wachsen zu lassen und wo wir es ausreißen müssen. Aber erstmal sollten wir warten (Mt 13,30).

Schließlich bietet Verweyen ein Beispiel für eine Haltung, die irenisch mit den Leidenschaften der eigenen Vergangenheit umgeht. Er hat sich weder als Theosoph über seine Vergangenheit als Freimaurer oder Monist oder Katholik despektierlich geäußert, noch als Katholik seine theosophische Zeit verdammt. Hier besaß Verweyen eine Größe, die Konvertiten oft nicht eignet, weil deren neue Identität häufig davon lebt, die alte möglichst schlecht zu machen. Verweyen fand in bemerkenswerter Weise zu einem großherzigen Umgang mit der Theosophie. In „Heimkehr“ ist kaum etwas von der biederbürgerlichen Vereinsarbeit, von der intellektuellen Dürftigkeit vieler theosophischer Schriften oder von den maliziösen Auseinandersetzungen unter den Theosophen in der NS-Zeit die Rede. Verweyen deutet einiges an, das meiste verschwieg er. Verweyen rechnet 1941 nicht mit der Theosophie ab, obwohl genau das die Strategie der Vergangenheits„bewältigung“ vieler Konvertiten in der braunen Zeit war. Alles, was er in „Heimkehr“ beschrieb, erscheint in einem milden Licht. Das hat Größe.

Abkürzung

HK = Verweyen: Heimkehr (s.u., Bibliographie)

Bibliographie

a) Werke von Verweyen

Aus Bewußtseins Tiefen. Gebete kosmischer Mystik, Leipzig 1924

Betrachtungen über Mystik, Leipzig 1926

Deutschlands geistige Erneuerung, Leipzig 1924

Franciskus von Assisi und die Lebensfreude, in: Theosophische Studien 1/1929, S. 36-39

Heimkehr. Eine religiöse Entwicklung, Breslau 1941

Herrschen und dienen, in: Theosophisches Streben 14/1928, S. 36-41

Geleitwort [s.u., b], unter Pieper

Die Idee des Fortschritts, in: Theosophische Studien 1/1929, S. 1-9 und S. 130-131

Die Idee des neuen Jahres, in: Theosophische Studien 1/1929, S. 18-24

Leben und Mysterien, Breslau 1939

Der Lebenswert der Dienstbereitschaft, in: Theosophische Studien 4/1932, 46-56

Meisterung des Lebens, Dresden 1926

Nationalsozialismus und Theosophie. Öffentliche Rede, gehalten auf der Vertreterversammlung der deutschen Landesgesellschaft der Theosophischen Gesellschaft Adyar, Erfurt, Pfingsten 1934, Fulda 1934

Neugeist und die Krisis der Gegenwart, Pfullingen o.J. (wohl 1932)

Die Philosophie des Mittelalters, Berlin / Leipzig 1921

Positive Lebensführung, Pfullingen 1926

Probleme des Mediumismus, Stuttgart 1928

Religion und Kultur, Leipzig 1925

Der religiöse Mensch und seine Probleme, München 1922

Rezension von C. Fabricius, Corpus Confessionum (erste Lieferung 1928), in: Theosophische Studien 1/1929, S. 176

Rezension von C. Fabricius, Corpus Confessionum (Lieferung des Jahres 1929), in: Theosophische Studien, 3/1931, S. 96

Rezension von Ch. W. Leadbeater, Die Wissenschaft der Sakramente (1929), in: Theosophische Studien 1/1929, S. 87-88

Seelenstimmungen in Hymnen, Kleve / Kevelaer 1950

T.S. in Germany, in: General Report of the Anniversary and Convention of the Theosophical Society (1929), Adyar (Madras) 1930, S. 60.

T.S. in Germany, in: General Report of the Anniversary and Convention of the Theosophical Society (1931), Adyar (Madras) 1932, S. 131

Theosophie als Leben und Lehre, in: Theosophische Studien 5/1933, S. 3-16

Theosophische Lebensfreude, in: Theosophische Studien 4/1932, S. 5-19

Der theosophische Typus, in: Theosophische Studien 4/1932, 2-14

Der Ursprung des Weihnachtsfestes, in: Theosophische Studien 3/1931, 154-160

Das Vaterunser. Betrachtungen und Gedanken, Breslau 1936

Wandel der Weltanschauung, in: Theosophische Studien 2/1930, S. 231-245

Welt und Welten. Grundlegung einer Weltanschauung, Breslau 1936

Zur Frage der Adyar-Gesellschaft, in: Theosophie 21/1933, S. 240-242

Zur Krisenlage der Theosophischen Gesellschaft, in: Theosophische Studien 2/1930, S. 87-97

Zurück zu Christus. Ein Buch der Einkehr und der Umkehr (1937), Frankfurt a.M. 1947

b) Sekundärliteratur

Bauer, Eberhard: Kann man das „Okkulte“ erforschen? Verweyen und die Entstehung der Parapsychologie in Deutschland. Vortrag auf der Tagung „Philosoph, Esoteriker, Märtyrer. Johannes Maria Verweyen (1883-1945)“ in der Thomas Morus-Akademie Bensberg, 3.-4.12.2004 (unpubliziert)

Behn, Siegfried: Johannes Maria Verweyen. Ein Gedenkwort, in: Karl Kamps: Johannes Maria Verweyen. Gottsucher, Mahner und Bekenner, Wiesbaden 1955, S. 11-20

Besant, Annie: Esoterisches Christentum oder die kleineren Mysterien (London/Benares 1901), Leipzig 1903

– Die uralte Weisheit (London 1897), Leipzig 1898; weitere deutsche Ausgaben 1905 und 1912

Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993

Fincke, Andreas: Neugeist-Bewegung, in: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Hgg. H. Baer u.a., Freiburg u.a. 2005, Sp. 870-872

- Gebhard, Walter: „Der Zusammenhang der Dinge“: Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1984
- Hellberg, Helmut: Johannes Maria Verweyen. Wahrheitsucher und Bekenner, in: Bonner Geschichtsblätter 31/1979, 122-154
- Hutten, Kurt: Seher, Grüber, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart, Stuttgart 81962
- Kamps, Karl: Johannes Maria Verweyen. Gottsucher, Mahner und Bekenner, Wiesbaden 1955
- Klein, Jessica: Gottsucher vom Niederrhein. Der Philosoph Johannes Maria Verweyen (1883-1945) in den geistigen und politischen Strömungen seiner Zeit, Magisterarbeit Düsseldorf 2003
– Querdenker, Missionar und Märtyrer. Reaktionen auf Johannes Maria Verweyen (1883-1945), in: Gaesdoncker Blätter, NF 6/2004, S. 51-58
- Laux, Gertrud: Die Briefe der Gertrud Laux zum Gedenken an Johannes Maria Verweyen, Hg. F. Merkel, Stuttgart 1974
- Leadbeater, Charles Webster: Die Wissenschaft der Sakramente (Los Angelos/Sydney 1920, Adyar 21929), Düsseldorf 1929
- Linse, Ulrich: Theosophische Gesellschaft (ab 1875), in: Theologische Realzyklopädie, Bd. 33, Berlin / New York 2002, S. 400-409
- Moll, Helmut: Dr. Johannes Maria Verweyen, in: Zeugen für Christus. Das deutsche Martyriologium des 20. Jahrhunderts, Hg. ders. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (1999), Paderborn 2000, Bd. I, S. 470-474
- Pieper, Ernst / Verweyen, Johannes Maria: Geleitwort, in: Theosophische Studien 1/1929, S. 2.
- Roeloffs, Victor: Interview, geführt von Helmut Hellberg, Mai 1979. Abschrift von Bernhard Kipping, Manuskript, 11 Seiten
- Schlette, Heinz Robert: J.M. Verweyens Lebensdrama – ein Überblick, in: Gaesdoncker Blätter, NF H. 6, 2004, S. 40-50
– Johannes Maria Verweyen – Sein Leben auf der Suche nach Wahrheit. Eine schwierige Erinnerung, in: Kalender für das Klever Land auf das Jahr 2006, Kleve 2005, S. 114-121
– Philosophische und theologische Aspekte bei Johannes Maria Verweyen (1883-1945), Referat auf dem Papenlandtag auf der Wasserburg Rindern am 3.6.2002, Manuskript, 9 Seiten
- Seeger, Hans-Karl: Verweyen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 21, Herzberg 2003, Sp. 1507-1510
- Steinberger, Karl Franz: Esoteriker des Westens. Führer zu neuem Menschentum, Lorch 1953
- Troeltsch, Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912). Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, Hg. T. Rendtorff, Berlin / New York 1998
- Zander, Helmut: Anthroposophie, in: Lexikon neu-religiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Hgg. H. Baer u.a., Freiburg u.a. 2005, Sp. 51-57
– Anthroposophie. Theosophische Milieus, esoterische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis in Deutschland. 1884-1945. Erscheint 2006 im Verlag Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen
– Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft, in: Der deutsche Protestantismus um 1900, Hgg. F.W. Graf / H.M. Müller, Gütersloh 1996, S. 238-297
– Theosophie, in: Lexikon neu-religiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Hgg. H. Baer u.a., Freiburg u.a. 2005, Sp. 1279-1286
- Zeuger, Hans: Besuch der Bischöfe Leadbeater und Wedgwood in Berlin, in: Theosophische Studien 2/1930, S. 216