

Christian Clement

**Die bewusstseinsphilosophische Grundlegung
der Anthroposophie: Rudolf Steiners Schriften
zur «Mystik» und zum «Christentum» in text-
kritischer Beleuchtung**

Vorbemerkung

Die folgende Darstellung entstand auf Anregung von Dr. David Marc Hoffmann, dem Leiter des Rudolf Steiner Archivs in Dornach. Hoffmann trat an mich als den Herausgeber der seit diesem Jahr bei Frommann-Holzboog erscheinenden Kritischen Ausgabe der Schriften Steiners (SKA) heran und fragte an, ob ich in einem kurzen Beitrag die bisherigen Ergebnisse meiner editorischen Arbeit zusammenfassen könne. Dieser Bitte Folge zu leisten, wird in den folgenden Zeilen versucht. Ferner wird kurz umrissen, inwiefern das Projekt einer kritischen Ausgabe der Schriften Steiners ein Desiderat für den zunehmend an Interesse gewinnenden allgemeinen wissenschaftlichen Diskurs um Steiner, aber auch für die inneranthroposophische Diskussion und den bisher oft von Polemik geprägten Dialog zwischen Vertretern und Kritikern der Anthroposophie darstellt. Außerdem werden einige Leitlinien der Editionsphilosophie skizziert, die in der SKA für die Bearbeitung der Texte sowie in den Einleitungen und Kommentaren leitend waren.

Warum eine kritische Steiner-Ausgabe?

Um zu begründen, warum trotz der bereits vorliegenden Dornacher Gesamtausgabe (GA) des steinerschen Werkes eine neue Edition der Schriften als Zeitforderung erscheint, wollen wir zunächst einen Blick auf die Natur der gegenwärtigen Debatte um Wesen und Bedeutung dieses Werkes werfen. In den zentralen Diskursen, die da geführt werden, etwa um die Wissenschaftlichkeit,

die innere Kohärenz oder die Originalität der Anthroposophie, kommen anthroposophisch orientierte Autoren und Vertreter der akademischen Steiner-Forschung immer wieder zu völlig unterschiedlichen Bewertungen. Der einen Seite gilt das steinersche Werk trotz seines mystisch-esoterischen Charakters ganz selbstverständlich als «wissenschaftlich»; auf der anderen Seite sieht man darin oft ein Konglomerat von disparaten Vorstellungen aus verschiedensten Zeiten und Kulturen, die Steiner zu einem zwar eindrucksvollen und wirkmächtigen, aber den Anforderungen moderner Wissenschaftlichkeit nicht standhaltenden Gedankengebäude zusammengefügt habe. Auf der einen Seite sieht man in der Entwicklung vom philosophischen zum theosophischen und dann zum anthroposophischen Denken Steiners eine ungebrochene Kontinuität, bisweilen gar eine zwingende innere Teleologie; auf der anderen werden tief gehende Inkonsequenzen und Brüche konstatiert, sowohl zwischen den verschiedenen Werkphasen wie auch in den verschiedenen Auflagen der einzelnen Schriften. Hier bewertet man Steiners theoretisches Schaffen durchgängig als originell und wirkmächtig; dort wird es nicht selten als dilettantisches Machwerk eines Plagiators und Eklektikers angesehen.

Nahezu alle Kerndebatten um Wesen und Anspruch des steinerschen Werkes waren von Anfang an geprägt von dieser Dichotomie einer steif und fest die steinerschen Eigenansprüche verteidigenden Apologetik auf der einen, und einer einseitigen, stets nach Inkonsequenzen, Widersprüchen und versteckten Agenda fahndenden Enthüllungsphilologie auf der anderen Seite. Trotz gelegentlicher Vermittlungsversuche hat sich dieses Bild insgesamt bis heute nicht viel geändert.¹

Während aber das Denken Steiners in mancher Hinsicht als problematisch wahrgenommen wird, haben dessen praktische Anwendungen auf breiter Ebene gesellschaftliche Akzeptanz gefunden. Im Hinblick auf Institutionen wie die Waldorfpädagogik, die biologisch-dynamische Landwirtschaft oder die anthroposophische Medizin etwa kann von einer breiten und globalen

1 Man werfe etwa einen Blick auf die beiden jüngsten Monumentalarbeiten zum Lebenswerk Steiners, die Dokumentation *Anthroposophie in Deutschland* des Historikers Helmut Zander (Göttingen 2007) und die *Lebens- und Werkgeschichte* des Anthroposophen Peter Selg (Arlesheim 2013).

Wirkung der Anthroposophie im 20. Jahrhundert und in der Gegenwart gesprochen werden. Angesichts dieser frappierenden Diskrepanz muss man sich fragen, ob vielleicht die bisher geführten theoretischen Debatten am Kern des steinerschen Werkes vorbeigegangen sind und ob die kontrovers geführten Diskussionen über Wissenschaftlichkeit, Kohärenz und Originalität der Anthroposophie deren eigentliche Substanz gar nicht berühren.

Fragen wie diese haben sich uns in der kritischen Arbeit mit den steinerschen Texten und ihrer Entwicklung immer wieder aufgedrängt. Und während wir nicht beanspruchen, Antworten auf diese Fragen anbieten zu können, sind wir doch davon überzeugt, dass solche Antworten nur durch eine erneute, vertiefte und kritische Auseinandersetzung mit den infrage stehenden Texten zu erhoffen sind. Damit meinen wir, wohlgermerkt, jene Texte, die ausdrücklich für den Druck und für ein öffentliches Publikum bestimmt waren, denn das – besonders bei kontroversen Fragen immer gern herangezogene – Vortragswerk ist zum allergrößten Teil für eine ausgesuchte Zuhörerschaft und in ganz bestimmten historischen Zusammenhängen gesprochen worden und kann schon deshalb, aber auch aufgrund einer unzuverlässigen Überlieferung und einer in manchen Fällen zweifelhaften Editionspraxis, nicht Maßstab des öffentlichen Urteils über Steiner sein.

Aber auch das relativ zuverlässig überlieferte öffentlich-schriftliche Werk Steiners, so wie es derzeit im Rahmen der Dornacher Gesamtausgabe präsentiert wird, ist für eine vertiefte und kritische Beschäftigung nicht hinreichend geeignet. Denn Steiner hat gerade in seinen zentralen Schriften, in denen er das theoretische Selbstverständnis seiner Weltanschauung für die Öffentlichkeit dargelegt hat, früher Geschriebenes immer wieder modifiziert, revidiert, erweitert und auch zurückgenommen. Die GA präsentiert jedoch in den meisten Fällen nur den Text der Ausgaben letzter Hand und zeigt nicht den Work-in-progress-Charakter dieser Texte und den lebendigen, sich entwickelnden, sich selbst revidierenden und zuweilen auch widersprechenden Steiner, der uns in der Textentwicklung entgegentritt.²

2 Ausnahmen stellen in dieser Hinsicht die dokumentierende Ausgabe der *Philosophie der Freiheit*, GA 4a (1994 hrsg. von David Marc Hoffmann), und

Um diesem Missstand abzuhelpfen, haben sich der Herausgeber und der Frommann-Holzboog Verlag in Stuttgart zusammengeschlossen, um eine kritische Ausgabe der Schriften ins Leben zu rufen, welche zum ersten Mal einem breiten Publikum ermöglicht, sich selbst ein Bild von der textuellen Entwicklung des schriftlichen Werks von Rudolf Steiner zu machen. Sie tut dies, indem sie in einem Fußnotenapparat unter dem Haupttext sämtliche inhaltlichen und orthografischen Textvarianten aus den verschiedenen Revisionen und Neuauflagen der einzelnen Texte dokumentiert. Hinzu kommen dann Einleitungen und Stellenkommentare, welche Steiners Aussagen kontextualisieren und seine Quellen dokumentieren. So wird eine genetische Lesart der Texte ermöglicht, welche das oft gezeichnete Bild vom «Dogmatiker» und «Guru» Steiner in ein neues Licht rückt. Ein lebendiger und im steten Wandel begriffener Denker tritt hervor, der in immer neuen Reformulierungen, Revisionen, Streichungen und Erweiterungen des bereits Veröffentlichten mit kritischen Einwänden, neuen Einsichten, sich ändernden Lebensumständen und den Mitteln des sprachlichen Ausdrucks ringt. Und an diesen «anderen» Steiner können und müssen, unserer Auffassung nach, zum Teil ganz andere Fragen gestellt werden als bisher.

Zur genetisch-morphologischen Methode der SKA

Indem die SKA durch Dokumentation aller Neuauflagen und Textvarianten die steinerschen Schriften dem Leser in ihrem Werden vom Erstdruck bis zur Ausgabe letzter Hand vor Augen führt, wird schon in der Textpräsentation ein Schwerpunkt auf die Aspekte «Genese» und «Wandlung» gelegt. Der Herausgeber hat sich daher bemüht, auch für die einleitenden und kommen-

die von Daniel Hartmann 2004 außerhalb der GA herausgegebene Synopse der verschiedenen Auflagen der *Theosophie* dar. Auch hat der Rudolf Steiner Verlag eine Reihe von Nachdrucken der Erstaussagen steinerscher Schriften herausgegeben. Doch machen diese Arbeiten nur umso deutlicher, was der ersten Abteilung der GA insgesamt bisher fehlte und wie unabdingbar eine vollständige Dokumentation der Textgenese für die sachgemäße Auseinandersetzung mit Steiners Werk ist.

tierenden Teile der Ausgabe ein dem genetischen Prinzip kongeniales Editions-konzept zu entwickeln. Dieses Konzept, das man als «genetisch-morphologisch» charakterisieren könnte, soll im Folgenden kurz umrissen werden.

«Genetisch» ist unsere Herangehensweise, weil sie die steinerschen Denkformen in ihrem Werden betrachtet, von jenen Texten, die Steiner anregten, zur Erstaussgabe, durch die verschiedenen Neuauflagen und unterschiedlichen Werkstufen bis hin zur Rezeptionsgeschichte. «Morphologisch» ist sie, insofern die einzelnen Gedankengestaltungen wie auch das Gesamtwerk in besonderer Weise unter dem Gesichtspunkt der gedanklichen Formbildung und -verwandlung betrachtet werden. Der Herausgeber bemüht sich generell, sowenig wie möglich deutend und bewertend einzugreifen und sieht seine zentrale Funktion darin, Quellen und Materialien bereitzustellen und auf Bezüge und Reibungen zwischen einzelnen Aussagen hinzuweisen, welche Licht auf Werden und Wesen der steinerschen Gedankenformen werfen können. Stets ist das Augenmerk darauf gerichtet, die verschiedenen Inhalte einer Schrift in den Kontext der Gesamtschrift zu stellen, die Schriften selbst in den Kontext ihrer Textentwicklung, die Textentwicklung der Einzelschrift in den Kontext der Genese des Gesamtwerks und dieses in den Zusammenhang der allgemeinen abendländischen Geistesgeschichte. Ähnlichkeiten und Bezüge, aber auch Wandlungen, Reibungen und Widersprüche werden nicht bewertet, sondern lediglich konstatiert und von verschiedenen Seiten beleuchtet, um die Deutung und Bewertung dem Leser zu überlassen. Nur da greift der Herausgeber selbst interpretierend ein, wo er selbst Bezüge, Spannungen oder Eigentümlichkeiten bemerkt, die dem mit dem Gesamtwerk weniger vertrauten Leser vielleicht nicht auf den ersten Blick ins Auge springen bzw. in der bisherigen Forschung weniger gesehen worden sind.

Diese Methode erscheint auch deshalb dem steinerschen Œuvre in besonderer Weise angemessen, als dieses selbst aus der intensiven Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen morphologischen Denkens hervorgegangen ist, etwa der goetheschen Naturbetrachtung, der darwinschen Evolutionstheorie und dem haeckelschen Monismus, aber auch den dialektischen Denkformen des deutschen Idealismus. Der zentrale Gedanke dieser Dialektik, dass der Widerspruch nicht notwendig Symptom eines

falschen Denkens sein muss, sondern im Wesen der Wirklichkeit selbst verankert ist und ein wirklichkeitsgemäßes Denken sich daher in Widersprüchen bewegen können muss, hat Steiner tief geprägt.³ Und auch die Idee der Metamorphose, welche beschreibt, wie Formen in der Natur sich verändern und trotz dieser Wandlungen, oder vielmehr in diesen Wandlungen und durch sie, mit sich selbst identisch bleiben, faszinierte den jungen Steiner derart, dass er Jahre mit dem Versuch verbrachte, der von Goethe entwickelten morphologischen Wirklichkeitsbetrachtung eine philosophische Form zu geben und diese *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung* (so der Titel seiner Erstlingschrift) an seine Zeitgenossen zu vermitteln. Später ging er sogar so weit, das Denken in Metamorphosen als *das* zentrale Charakteristikum anthroposophischer Hermeneutik und als Schlüssel zu deren Verständnis zu bezeichnen: «Wer den Gedanken der Umbildung nicht nur der sinnlich-anschaulichen Formen – bei der Goethe in Gemäßheit seines besonderen Seelencharakters stehen geblieben ist –, sondern auch des seelisch und geistig Erfassbaren sich zugänglich macht», so Steiner in einer Äußerung kurz vor seinem Tod, «der ist bei der Anthroposophie angelangt» (GA 36, S. 336).

Wenn ein Autor seinem Leser so deutlich angibt, unter welcher hermeneutischen Voraussetzung er seine Texte gelesen wissen will, erscheint es legitim, ihn einmal beim Wort zu nehmen und sein Werk unter morphologischen Gesichtspunkten anzuschauen. Die Fruchtbarkeit dieser Herangehensweise zeigt sich schon daran, dass sich neue Perspektiven und Alternativen zu den oben beschriebenen festgefahrenen und unvereinbaren Positionen des gegenwärtigen Anthroposophiediskurses auftun. Aus dem Blickwinkel einer genetisch-morphologischen Betrachtung ist man beispielsweise der Notwendigkeit enthoben, um *die* Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie zu streiten. Vielmehr wird man den Wissenschaftsbegriff Steiners (bzw. seine in verschiedenen Werkphasen zu identifizierenden Wissenschaftsbegriffe) in den Kontext der reichen Geschichte verschiedener historisch

3 So kann man etwa in der *Mystik*-Schrift Sätze wie die folgenden lesen: «Es gehört durchaus zum menschlichen Wesen, dass es einen ursprünglich in ihm gelegenen Widerspruch überwinde» (GA 7, S. 37) und «so darf der Mensch ein lebendig gewordener Widerspruch genannt werden» (ebd. S. 109).

aufgetretener Wissenschaftskonzeptionen einzuordnen suchen, nach geistesgeschichtlichen Vorläufern fahnden, ihn mit anderen Wissenschaftsdefinitionen vergleichen und nach seiner Wirkung auf die Nachwelt fragen. Ähnlich kann man die anderen traditionellen Problemfragen der Anthroposophie angehen. Nicht darum geht es, Steiners Gedankengestalten mit dem Maßstab eines von außen an dieselben herangetragenen Kriteriums zu bewerten, sondern mit ihnen gemäß ihrem eigenen Anspruch umzugehen, d. h. durch Bereitstellung von Quellen und Materialien und durch Aufzeigen von Beziehungen und Reibungen Ursprung, Wesen, und Wirkung derselben in den Blick zu nehmen (und dabei freilich auch die Problematiken und offenen Fragen nicht auszublenden).⁴

Soviel zu unserer Methode. Im Folgenden sollen exemplarisch einige der Ergebnisse angedeutet werden, die sich uns in der textkritischen Auseinandersetzung mit den in Band 5 der SKA editierten Schriften, *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens* und *Das Christentum als mystische Tatsache*, ergeben haben. Eines dieser Ergebnisse ist, dass man diese Schriften nicht angemessen würdigt, wenn man in ihnen, wie oft geschehen, nur Dokumente des Übergangs vom «exoterisch-philosophischen Frühwerk» zum «esoterisch-anthroposophischen Spätwerk» sieht. Vielmehr tritt in der genetisch-morphologischen Beleuchtung eine gegenüber den zwei genannten Werkphasen ganz eigene und eigenständige Ausprägung des steinerischen Denkens hervor, in der stärker als in anderen Phasen ein Einfluss der christlichen Mystik, der Theosophie und besonders des deutschen Idealismus zur Geltung kommt. Außerdem wird

4 Dabei versteht sich von selbst, dass eine solche genetisch-morphologische Editionsphilosophie sich selbst nicht absolut setzen und andere methodische Ansätze diskreditieren wollen kann; vielmehr versteht sie sich als *eine* Editionsmethodik, welche mit bestehenden Methoden nicht konkurrieren, sondern diese ergänzen will. Wie in der Botanik die Methode des analytischen Sezierens der einzelnen Pflanzenorgane sinnvoll ergänzt werden kann durch eine morphologische Betrachtung wie die goethesche, welche unterschiedliche Formen stets auf ein Gemeinsames zurückzuführen sucht und die dem Gestaltwandel zugrunde liegenden Formkräfte ins Auge fasst, so stellt auch in der philologisch-historischen Forschung die genetisch-morphologische Betrachtung eines Textkorpus keinen Gegensatz zu bestehenden Methoden dar, sondern eine sinnvolle Ergänzung.

in ihnen eine ganz eigenständige theoretische Begründung und Rechtfertigung der Anthroposophie formuliert, die wir in der SKA (in Anlehnung an das haeckelsche «biogenetische Grundgesetz») als «ideogenetisches Grundgesetz» bezeichnet haben. Was damit konkret gemeint ist, soll weiter unten noch näher erläutert und illustriert werden; schon hier sei jedoch bemerkt, dass Steiner darin, nach der erkenntnistheoretischen Grundlegung seiner Weltanschauung im philosophischen Frühwerk, eine zweite und mehr bewusstseinsphilosophisch geprägte Fundierung seines Lebenswerkes vorgelegt hat, die bisher von der Forschung kaum in den Blick genommen worden ist und die zeigt, dass das anthroposophische Denken dem deutschen Idealismus viel stärker verpflichtet ist, als bisher allgemein angenommen wurde.

Zur *Mystik-Schrift* von 1901: «Gott» und «Natur» als Projektionen des «Ich»

Vergleicht man die beiden Schriften von 1901 und 1902 im Hinblick auf die vorgenommenen Textveränderungen, so stellen sich die drei Fassungen des *Christentums* (1902, 1910, 1925) als so reich an Revisionen, Hinzufügungen und Streichungen dar, dass wir im Rahmen dieser kurzen Einleitung gar nicht daran denken können, auf Einzelheiten einzugehen. Nur auf die deutliche Akzeptverschiebung von «Jesus, dem Eingeweihten» zur Konzeption des «kosmischen Christus» soll weiter unten ganz kurz hingedeutet werden. Die Neuauflage der *Mystik-Schrift* von 1924 hingegen weist im Grunde nur eine einzige wirklich zentrale inhaltliche Änderung auf, und zwar im Hinblick auf Steiners Geist-Begriff, sodass wir auf diese Thematik hier kurz eingehen können.

Für den Steiner der Auflage von 1901 ist «Geist» vor allem menschlicher Geist, ist «Innenleben»; einen «Geist in der Natur», wie er von vielen Spiritualisten und Spiritisten gesucht werde, kann man in der Erstauflage lesen, gebe es nicht. In der Neuauflage von 1924 hingegen schreibt Steiner, einen solchen «Geist in der Natur» gebe es sehr wohl, und mit seinen früheren Formulierungen habe er nur betonen wollen, «dass der Geist, der der Natur zugrunde liegt, in ihr gefunden werden muss, und nicht

von außen in sie hineingetragen werden darf» (GA 7, S. 146). Der «Geist in der Natur» dürfe nicht nach dem Vorbild des «Geistes im Menschen» vorgestellt werden, also beispielsweise in Form eines anthropomorphisch gedachten Gottes, der die Welt konzipiert und geschaffen habe und nun ihre Geschäfte lenke und leite. Geist im menschlichen Bewusstsein und Geist in der Natur, so Steiner 1924, äußerten sich auf ganz verschiedene Weise.

Es liegt hier ein klassisches Beispiel jener oben erwähnten Wandlungen vor, die von Kritikern immer wieder als Brüche, Widersprüche oder Ungereimtheiten im steinerschen Denken gedeutet worden sind, während Apologeten zu belegen versuchten, Steiner habe in beiden Aussagen im Grunde dasselbe gemeint und sich in der späteren Fassung nur deutlicher ausgedrückt. Getreu unserer genetisch-morphologischen Editionsmaxime haben wir in SKA 5 nicht versucht, den Streit zugunsten einer der beiden Argumente zu entscheiden; statt dessen war unser Ziel, einerseits die beiden Aussagen von 1901 und 1924 möglichst deutlich in ihrer Verschiedenheit hervortreten zu lassen, andererseits aber durch Kontextualisierung und Heraushebung von Bezügen einen Rahmen bereitzustellen, innerhalb dessen man fragen kann, ob die spätere Aussage zwar nicht der früheren gleichzustellen, vielleicht aber doch als Umbildung oder Weiterbildung und insofern als im dialektischen Sinne mit ihr identisch zu verstehen ist. Man kann dann im Falle von Steiners Geist-Begriff in der Tat finden, dass er diesen Begriff (wie übrigens auch die Begriffe «Denken» und «Ich») in allen Phasen seines Denkens zugleich individuell und universell verstanden hat. So wird im philosophisch-mystischen Frühwerk der Zugang zum Geist stets durch die Introspektion gesucht (durch «Beobachtung des Denkens» oder «mystische Versenkung»); doch wenn der Mensch dann den so gefundenen Geist in seinem Innersten wirklich erlebe, so Steiner, erweise er sich als überhaupt nicht mehr innerlich oder individuell, sondern als die Außenwelt und alle Dinge mit umfassend bzw. als diesen und alle übrigen begrifflichen Gegensätze überhaupt erst konstituierend. – Im anthroposophischen Spätwerk hingegen wird, ähnlich wie in Schellings Naturphilosophie, der «Geist» vornehmlich in den äußeren Vorgängen und dem Wesen der Natur und des Kosmos gesucht; aber für den Denker Steiner ist weiterhin klar, dass auch die Vorstellungen von «Geist» und «Natur», wie alle In-

halte des gegenständlichen Bewusstseins, Bild- bzw. Projektionscharakter haben⁵ und dass da, wo wirklich ein Wesenhaftes erkennend erfasst wird (Steiner nennt diese Erlebnisform «Intuition»), jegliche begriffliche Dichotomie, also auch die von «Geist und Natur», aufgehoben wird. So kann die genetisch-morphologische Methode zeigen, dass Steiners Geist-Begriff im Grunde ein dialektischer (oder, wenn man so will: ein mystischer) ist: Geist also solcher «ist» nicht innen oder außen bzw. individuell oder universell; er zeigt sich nur so oder so im menschlichen Bewusstsein – ähnlich wie in der *Philosophie der Freiheit* die Wirklichkeit sich als «Wahrnehmung» und «Begriff» zeigt, obwohl sie als solche keines von beiden ist, ohne zugleich auch das andere zu sein. Verstanden werden kann ein solch dialektischer Begriff nur von dem, der «innen» und «außen», «Ich» und «Welt» als zugleich verschieden und identisch denken bzw. erleben kann.⁶

So zeigt schon dieser eine Aspekt der Textentwicklung, dass das zentrale Anliegen der *Mystik*-Schrift nicht in irgendwelchen Einzelaussagen liegt, sondern in der zugrunde liegenden Erkenntniskonzeption. Steiners Grundfrage in diesem Buch ist (im Rückblick des Jahres 1924): «Warum stoßen eine besondere Form der Mystik und die Anfänge des gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Denkens in der Zeit vom dreizehnten bis zum siebenzehnten Jahrhundert aufeinander?»⁷ Seine Antwort auf diese Frage

-
- 5 Um an dieser Stelle, wo feine Unterscheidungen notwendig sind, nicht missverstanden zu werden, sei Folgendes angemerkt: das ideogenetische Konzept Steiners besagt unserer Ansicht nach nicht, im Sinne einer solipsistischen Position, dass Geist oder Natur als solche Projektionen des menschlichen Innenlebens wären; sie sagt dies nur von jenen mentalen Repräsentationen aus, anhand derer das gewöhnliche Bewusstsein sich «Geist» und «Natur» vorstellt. Wie das in jenen Vorstellungen sich vorstellende Wesenhafte in einer nicht-repräsentativen, nicht-projektiven Form erkannt werden kann, spielt in den Schriften von 1901 und 1902 nur eine untergeordnete Rolle und ist eigentliches Thema der erkenntnisschulischen Texte Steiners.
- 6 Mit diesem Verweis auf den dialektischen Charakter des steinerschen Geistbegriffes soll natürlich nicht gesagt werden, dass damit alle Fragen hinsichtlich dieses Begriffs und seiner Verwendung beim frühen und beim späten Steiner geklärt wären. Vieles bleibt offen und einer näheren Klärung bedürftig; die genetisch-morphologische Methode zeigt jedoch neue Wege, auf denen diese Fragen verfolgt werden können.
- 7 *Die Mystik*, Vorwort zur Neuauflage 1924. Steiner verortet die «Anfänge des

lautet: Mystik und Naturwissenschaft seien im Grunde zwei Antworten auf ein und dasselbe seelisch-geistige Grunderlebnis, nämlich eine ab dem 12. Jahrhundert verstärkt im menschlichen Bewusstsein sich bemerkbar machende Konfrontation des individuellen «Ich» mit der universellen bzw. absoluten Natur seiner eigenen Wesenheit.

Um diese Aussage zu erläutern, besonders für den weniger mit Steiner vertrauten Leser, müssen wir etwas weiter ausgreifen. Kurz vor der Abfassung der *Mystik*-Schrift, in dem Aufsatz *Der Egoismus in der Philosophie* (1899), hatte Steiner von der besagten Zeit als einem Wendepunkt der Bewusstseinsgeschichte gesprochen und diesen Schwellencharakter anhand von Jakob Böhme und Descartes zu charakterisieren versucht. Sowohl Böhme wie Descartes, schreibt Steiner hier, seien auf je eigene Weise zu der Einsicht gekommen, dass der Mensch zu wirklichem Wissen nur dadurch kommen könne, dass er seinen Blick in das eigene Innere wende. Beide seien so der Einsicht ganz nahe gekommen, dass alle menschliche Erkenntnis, sei es in Form von Mystik oder von Naturwissenschaft, letztlich Selbst-Erkenntnis ist. Dann aber seien beide Denker, aufgrund ihrer Religiosität und ihrer Verhaftung in zeitgemäßen Vorstellungen, vor den letzten Konsequenzen dieser Einsicht zurückgeschreckt. Sie hätten, statt im eigenen «Ich» diejenige Wesenheit zu erblicken, aus der alle Erkenntnis stamme, diese im Innern gefundene Quelle allen Wissens als Wirkung oder Spiegelung eines Transzendenten im Menschen aufgefasst: Böhme habe seine Vorstellungen vom traditionellen christlichen «Gott» in diese Erfahrung hineinprojiziert, Descartes hingegen habe sie als Wirksamkeit des «cogito» verstanden, welches dem Menschen Bilder einer von seiner Wesenheit völlig getrennten physisch-materiellen Welt vermittelt. So sei sowohl von Böhme wie von Descartes (und im Allgemeinen sowohl von der Mystik wie von der Naturwissenschaft) der letzte und entscheidende Schritt in der menschlichen Selbsterkenntnis verpasst worden; hier habe man die Begegnung mit der universellen Natur des «Ich» als Begegnung mit dem christlichen

gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Denkens» übrigens in den alchemisch-okkultistischen Vorstellungen eines Agrippa von Nettesheim, eines Paracelsus und eines Jakob Böhme.

Gott verwechselt,⁸ dort habe man die moderne Vorstellung einer materiellen Natur begründet, die in sich bestehe und von welcher der Mensch, insofern er geistiges Wesen ist, völlig getrennt sei. Sowohl der «Gott» der Mystiker wie die «Materie» der Cartesianer seien jedoch in Wirklichkeit nichts anderes als Projektionen des «Ich» in ein als äußerlich vorgestelltes Wesen.

Liest man die *Mystik*-Schrift im Lichte dieser Aussagen, so findet man eine sachliche Begründung des steinerschen Vorgehens, zentrale Elemente seines eigenen Denkens in die Denk- und Sprachformen derjenigen Mystiker hineinzuprojizieren, die er in seinem Buch bespricht. Kritischen Lesern des Buches ist von jeher aufgefallen, dass Steiner hier nicht versucht, die Mystik eines Meister Eckhart, Johann Tauler oder Jakob Böhme in objektiver und unbeteiligter Weise darzustellen. Statt dessen ist er überall bemüht, den Nachweis zu führen, dass diese Mystiker im Grunde das hätten sagen wollen, was er (Steiner) selbst in seiner *Philosophie der Freiheit* zum Ausdruck gebracht hatte, was sie aber aufgrund ihrer Befangenheit im christlichen Weltbild und in Ermangelung einer kritischen Wissenschaftstheorie noch nicht klar hätten sehen können. Während diese Projektionsmethode vom Standpunkt moderner philologisch-historischer Forschung zweifelhaft erscheinen muss, lässt sie sich innerhalb der ideogenetischen Konzeption von 1901 durchaus begründen. Denn nach dieser geht es sowohl in der Mystik wie in der Erkenntnistheorie um die Beschreibung des allem bewussten Erleben zugrunde liegenden Grunderlebnisses: dass nämlich die wirkliche Natur des Menschen dazu drängt, in das menschliche Bewusstsein einzutreten und da als das erkannt zu werden, was sie ist. Dieses Grunderleben, welches Steiner selbst als junger Mensch in sich entdeckte und dann zunächst in philosophische Denkformen zu bringen versuchte, musste seiner Auffassung nach auch den Erfahrungen der frühneuzeitlichen Mystiker und Alchimisten zugrunde gelegen haben. Und so musste es ihm völlig legitim erscheinen, ja war im Grunde von der Sache her gefordert, das innere Erleben dieser Denker dadurch lebendig und anschaulich werden zu las-

8 Später hat Steiner sich freilich differenzierter gegenüber dem böhmischen Gottesbegriff geäußert.

sen, dass er sein eigenes inneres Erleben und die Theoreme seiner *Philosophie der Freiheit* in deren Texten hineinlegte.

In der *Christentums*-Schrift von 1902 ging Steiner dann einen Schritt weiter, indem er das oben angedeutete hermeneutische Prinzip nicht mehr nur auf mystische und naturwissenschaftliche Ideen, sondern auf sämtliche Gestaltungen des menschlichen Bewusstseins ausdehnte und es so zu einer bewusstseinsphilosophischen Legitimierung anthroposophischen Denkens überhaupt ausbaute. Dieser erweiterten Form des «ideogenetischen Grundgesetzes» wollen wir uns nun zuwenden.

Zur *Christentums*-Schrift von 1902: das «ideogenetische Grundgesetz»

Die *Christentums*-Schrift stellt, äußerlich betrachtet, den Versuch dar, das Christentum als einen Auswuchs der spätantiken Mysterienkultur und somit als genuin mystisch und initiatorisch geprägte Religion zu verstehen, die aber ihren ursprünglichen Charakter nach und nach verloren habe und zur exoterischen Religion verkümmert sei. Im Vorlauf dieser Darstellung werden, wie das Christentum selbst, auch die griechische Theogonie und Mythologie sowie das Denken von führenden Vertretern der antiken und spätantiken Philosophie (etwa Heraklit, Pythagoras, Plato, Plotin und Philo) als Spiegelungen jener mystischen Erfahrungen charakterisiert, die in den antiken Mysterien von den darin Eingeweihten gemacht worden seien. Die vielfältigen Formen des mythologischen, philosophischen und theologischen Denkens der Antike und Spätantike erscheinen somit allesamt als Ausdruck jener inneren Erlebnisse, die der Mensch nach Steiner in der mystischen Erfahrung machen kann.

In seiner Rekonstruktion des antiken Mysterienwesens und der darin vermittelten «Mysterienweisheit» geht Steiner dann ähnlich vor wie 1901 in seiner Darstellung der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Mystik: seine Deutungen der ägyptischen, griechischen, jüdischen und indischen Mystik wie auch seine Darstellung der Essäer und Therapeuten und seine Interpretation des Neuplatonismus, des Augustinismus und der Scholastik ori-

entieren sich überall an seinen eigenen Vorstellungen vom Wesen der mystischen Erfahrung und seinen Anschauungen über den Projektionscharakter der menschlichen Gottes- und Jenseitsvorstellungen. Die gesamte geistige Geschichte des Abendlandes wird so zum Kaleidoskop verschiedener Ausprägungen jener einen Erfahrung der wahren Natur des Selbst, die Steiner schon in seiner *Philosophie der Freiheit* zu beschreiben versucht hatte. Und so erweist sich die Schrift, die äußerlich als eine Geschichte des Christentums bzw. des Mysteriengedankens in der abendländischen Kultur daherkommt, im Kern als eine fundamentale bewusstseinsphilosophische Untersuchung von Wesen und Entwicklung des menschlichen Wissens, die in vielem an hegelsche und schellingsche Vorbilder anknüpft.

In einem Brief vom 2. Oktober 1902 zeigt Steiner, dass er selbst seine Schriften aus dieser Zeit in genau dieser programmatischen Weise verstand. Dort schreibt er über seine *Christentums*-Schrift: «Ich weiß, dass ich etwas Ähnliches wage wie einst Fritz Schultze, von dessen positiven Aufstellungen heute nichts mehr als richtig gilt, während das biogenetische Gesetz – vielleicht noch korrigiert – in alle Zukunft weiterleben wird» (GA 39, S. 422f.). Fritz Schultze (1846–1908) hatte in verschiedenen Schriften den Versuch unternommen, das von Haeckel aufgestellte biogenetische Grundgesetz auf die psychologische und moralische Entwicklung des Menschen anzuwenden. Nun besagt dieses haeckelsche Gesetz, dass jede Formgestaltung im Werden eines individuellen Lebewesens als Ausdruck der in diesem Wesen sich auslebenden Art oder Gattung zu verstehen ist, indem jedes individuelle Lebewesen im Lauf seiner Embryonalentwicklung die gesamte Stammesentwicklung seiner Art wiederholt. In ähnlicher Weise versuchte nun Steiner, das Grundprinzip der Entstehung kulturgeschichtlich charakteristischer Vorstellungen im menschlichen Bewusstsein in Analogie zur Embryonalentwicklung von Säugetieren zu verstehen und somit ein dem «biogenetischen» entsprechendes «ideogenetisches» Entwicklungsgesetz zu formulieren. Dieses besagt: jede im menschlichen Bewusstsein auftretende Gestalt – jeder Mythos, jedes philosophische System, jede naturwissenschaftliche Theorie, jedes Kunstwerk – ist nicht nur als Ausdruck einer Persönlichkeit oder einer bestimmten Kulturstufe zu verstehen, sondern muss als

von bestimmten Entwicklungsgesetzen geleitete Projektion der im Denken wirksamen universellen Weltwesenheit in ein als äußerlich vorgestelltes Sein verstanden werden.

Zwei Beispiele aus der Vortragsfassung⁹ von *Das Christentum* mögen kurz illustrieren, was damit konkret gemeint ist. Im zweiten Vortrag vom 26. Oktober spricht Steiner von der Bedeutung der weiblichen Gottheiten in der griechischen Mythologie. Es ist eine bekannte Tatsache, dass im Verlauf der menschlichen Kulturgeschichte die Vorstellungen über das Göttliche sich zunehmend patriarchalisierten und viele ursprünglich weibliche Göttergestalten entweder verschwanden, dämonisiert wurden oder sich in männliche Götter verwandelten. In vielen religiösen Bewegungen der Gegenwart, besonders auch im anthroposophischen Umfeld, hält man sich viel darauf zugute, dass heute diesem Trend entgegengewirkt wird und man wieder verstärkt vom «weiblichen Aspekt des Göttlichen», vom «sophianischen Aspekt der Gottheit» usw. spricht. In seinen Vorträgen über das Christentum spricht auch Steiner über diesen Sachverhalt, doch zeigen seine Bemerkungen, wie weit sein Anliegen entfernt ist von solchen Tendenzen einer Restauration archaischer Religionsvorstellungen. Steiner plädiert charakteristischerweise nicht dafür, den Himmel statt nur mit einer Vaterfigur nunmehr auch wieder mit einer himmlischen Mutterfigur zu bevölkern, denn dies würde, aus der von ihm hier eingenommenen bewusstseinsphilosophischen Perspektive, einen Rückfall in vormoderne, ja vorkritische Vorstellungen bedeuten. Aus ideogenetischer Perspektive entsteht schließlich jede Göttervorstellung durch das «Projizieren des inneren Bewusstseins in die Außenwelt» (ebd.). Statt also die Muttergotttheit durch die Hintertür wieder in den Himmel einzulassen, versucht Steiner zu zeigen, inwiefern alle Himmel (und alle Höllen!) samt ihren männlich und weiblich vorgestellten Bewohnern zu allen Zeiten nichts anderes gewesen sind als Projektionsflächen der

9 Die Einbeziehung dieser Vorträge ist, nebenbei bemerkt, eine weitere *mise en valeur* in der Editierung und Kommentierung der Schrift in SKA 5, welche bestehenden Deutungen der *Christentums*-Schrift abgeht. Sie belegen z. B. eindeutig, wie sehr Steiner in den Jahren 1901 und 1902 bereits anthroposophisches Gedankengut aufgenommen und sich zu eigen gemacht hatte, auch den Reinkarnationsgedanken, den etwa Zander in *Anthroposophie in Deutschland* ihm zu diesem Zeitpunkt noch abspricht.

fortschreitenden Selbsterkenntnis des Geistes im Menschen. Er ist also nicht an einer Reform oder Restauration religiöser Vorstellungen interessiert, sondern an der Frage, welchen Aspekt seines eigenen Wesens der Mensch eigentlich projiziert, wenn er sich das Göttliche als weiblich vorstellt.¹⁰ Und in ähnlicher Weise wird in *Christentum* jede Göttergeschichte, jedes Heldenabenteuer, jedes mythologische Detail zum Ausdruck eines bestimmten Aspekts des Seelischen und Geistigen im Menschen selbst.

Nun haben wir Heutigen uns an eine solche Deutung des Mythos als Bild des menschlichen Inneren längst gewöhnt und kennen sie in vielen Formen, von der platonischen Mythenauslegung im *Phaidros* bis hin zur modernen Mythenforschung und zur Tiefenpsychologie. Der aber auch heute noch faszinierende und intellektuell herausfordernde Zug von Steiners ideogenetischer Konzeption besteht darin, dass er nicht nur mythologische Vorstellungen, sondern sämtliche vom menschlichen Bewusstsein hervorgebrachte Gestalten als solche Spiegelungen der Innenwelt interpretiert. Ein Beispiel aus der Naturwissenschaft mag dies verdeutlichen. In dem oben bereits zitierten Vortrag fährt Steiner fort: «Wir müssen daran festhalten: In der heidnischen Religion *und in den wissenschaftlichen Vorstellungen* [Hervorhebung von mir] reden wir von nichts anderem, indem wir von Außenwelt reden, als dass wir unser eigenes Innenleben in die Außenwelt und diese in unsere Innenwelt hineintragen.»¹¹ So stellt er etwa am Beispiel der Stoßgesetze dar, wie der Mensch gewöhnlich glaubt, diese aus der reinen Beobachtung der Außen-

10 Dabei deutet er die Charakterisierung der Götter als «männliche» und «weibliche» Gestalten als Spiegelung der Tatsache, dass Bewusstsein sich stets aus zwei Elementen konstituiert, nämlich dem Bewusstsein als «Potenz» und als «Inhalt», als etwas das aufnimmt und etwas das aufgenommen wird. Im Lichte dieser Aussage kann somit das Begriffspaar von «Wahrnehmung» und «Begriff» in der *Philosophie der Freiheit* gewissermaßen als ideelle Metamorphose der antiken Vorstellung von «Göttern» und «Göttinnen» verstanden werden.

11 Das Zitat zeigt, dass wir, wenn wir in diesem Aufsatz Steiners Theorie der Vorstellungsbildung als eine «Projektion» des Inneren nach außen charakterisieren, einen nach Steiners eigener Auffassung in der Tat zweifachen und gewissermaßen bidirektionalen Prozess in unsachgemäßer Weise vereinfachen. Dies sei uns jedoch, angesichts der in dieser Übersicht gebotenen Kürze, zugestanden.

welt zu gewinnen, etwa indem er zwei Kugeln beobachtet, die aufeinandertreffen. In Wirklichkeit jedoch gewinne der Beobachter den Inhalt der Vorstellung der Stoßkraft keineswegs aus der Beobachtung der Kugeln (worauf bekanntlich schon David Hume hingewiesen und damit Kant und die rationalistische Philosophie des 18. Jahrhunderts insgesamt aus ihrem «dogmatischen Schlummer» gerissen hatte); vielmehr lege der Mensch den aus der eigenen inneren Erfahrung gewonnenen Begriff der «Kraft» in den äußerlich beobachteten Vorgang hinein. Ebenso verfare er mit allen anderen sogenannten «Gesetzen der Natur». Die Natur, wie sie sich im gewöhnlichen Bewusstsein des Menschen darstelle, sei daher ebenso bloßes Spiegelbild des menschlichen Innenlebens wie die heidnischen (und christlichen!) Jenseits- und Gottesvorstellungen.¹²

Zu dem so entfalteteten Gedanken, dass die Hervorbringungen des menschlichen Bewusstseins allesamt Projektionen der Selbsterfahrung des Geistes in eine hypothetisch angenommene Außenwelt darstellen, in eine «Natur» oder eine «geistige Welt» also, die dann als jenseitig, d.h. als vom Wesen des Menschen verschieden und getrennt gedacht werden, kommt dann noch die (bereits in Hegels *Phänomenologie* und in Schellings *Philosophie der Mythologie* entfaltete) Vorstellung, dass nicht nur in der Erzeugung dieser Einzelvorstellungen eine innere Gesetzmäßigkeit herrscht, sondern auch in ihrer sukzessiven Abfolge innerhalb der menschlichen Kultur- und Geistesgeschichte. Geschichte wird so für Steiner, wie für die oben genannten Denker, zum auseinandergefalteten Bild der im menschlichen Denken fortschreitend zu sich selbst kommenden Weltwesenheit; sie bildet sozusagen eine «Reihe» im Sinne goethescher Morphologie, d.h. eine Serie von Einzelgestaltungen einer Lebensform, welche durch ihre

12 Auf die Verwandtschaft dieses Standpunktes des oft als Kant-Gegner gesehnen Steiner mit der transzendentalphilosophischen Perspektive Kants kann hier nicht näher eingegangen werden, doch kann man schon an diesem kleinen Beispiel sehen, wie nahe das steinersche Denken nicht nur den idealistischen Konzeptionen eines Fichte, Schelling und Hegel stand, sondern auch der Transzendentalphilosophie Kants. Dass er sich in zentralen Punkten von Kant unterscheidet, etwa indem er annahm, dass der fiktionale Charakter des gewöhnlichen Weltbildes durch methodische Schulung und Meditation aufgehoben werden kann, steht einer solchen Aussage nicht entgegen.

raum-zeitliche Anordnung vor dem inneren Auge des Betrachters das allgemeine und in jeder Einzelgestalt wirksame Bildungsgesetz anschaulich werden lässt. Wie Goethe in der Betrachtung der verschiedensten Pflanzengestaltungen die «Urpflanze» aufging, in der sich ihm die Bildungsgesetze der gesamten Natur offenbarten, und wie sich Hegel im Ablauf der Weltgeschichte die Entfaltung des Weltgeistes offenbarte, so soll dem Leser der *Christentums*-Schrift im Nach- und Miterleben der abendländischen Philosophie- und Religionsgeschichte gewissermaßen der in allen Kulturstufen sich metamorphisierende «Urmensch» erfahrbar werden, in dem sich letztlich das Urwesen der Welt auslebt. Im inneren Mitvollzug der Darstellung soll die innere Einheit all der verschiedenen Gestalten des Geistes nicht nur theoretisch verstanden, sondern innerlich erlebt werden; sie soll – wie der eigentümliche Titel der Schrift deutlich macht – dem Leser zur in sich selbst beobachtbaren «mystischen Thatsache» werden.¹³

Dass dieses Erlebnis in der Schrift mit den traditionellen christlichen Vorstellungen von der Begegnung des Menschen mit dem «Christus» gleichgesetzt wird, sollte nicht, wie bisweilen geschehen, als Zeichen einer «Konversion» des Philosophen Steiner zum Christentum verstanden werden. Zu deutlich erscheinen innerhalb der theoretischen Konzeption der Schriften von 1901 und 1902 auch der christliche Mythos und die traditionellen Vorstellungen von Christus, wie eben die vorchristlichen Göttervorstellungen auch, als Projektionen des sich im Menschen selbst erkennenden Weltwesens.¹⁴ Dies muss bedacht werden, wenn

13 Mit dieser auf initiatorische Wirkung angelegten Konzeption der Schriften von 1901 und 1902 ist bereits ein wesentliches Element des anthroposophischen Schulungswegs vorweggenommen, wie wir am Ende dieses Aufsatzes noch näher andeuten werden.

14 Die Tatsache, dass Steiner der Anthroposophie zunehmend eine christologische Ausrichtung gab, zeigt sich auch ganz deutlich in den verschiedenen Auflagen der *Christentums*-Schrift. Während in der Erstauflage vor allem von Jesus, dem «einzigartigen Eingeweihten» die Rede ist, der in vieler Hinsicht mit anderen großen Eingeweihten wie Buddha auf einer Stufe steht, wird 1910 und 1924 die Betonung deutlich stärker auf das Konzept des kosmischen «Christus» gelegt, wodurch Steiner sich in mancher Hinsicht der traditionellen christlichen Theologie annäherte. Doch macht das in sämtlichen Ausgaben unverändert klar formulierte «ideogenetische Grundgesetz» unmissverständlich deutlich, dass diese christologische Tendenz keinesfalls

man beobachtet, wie Steiner in seinem späteren Werk das innerhalb dieser Projektion wirkende Wesenhafte, welches zuvor als «Denken» (in der *Philosophie der Freiheit*) oder als «höheres Selbst» (in der *Mystik*) charakterisiert worden war, nunmehr in den traditionellen Sprach- und Bildformen des Christentums dargestellt und sein anthroposophisches Denken im Rahmen einer hochkomplexen Christologie und einer ausgebildeten Hierarchienlehre entfaltet. Diese erlaubten es Steiner, seine inneren Erfahrungen in anschaulicher und das Gefühl ansprechender Weise an sein Publikum zu vermitteln und zugleich an bestehende kulturelle Traditionen anzuknüpfen; zugleich aber öffnete er damit der Möglichkeit Tor und Tür, Anthroposophie als Religion oder Religionsersatz aufzufassen, d. h. ihre Ausdrucksformen im buchstäblichen Sinne zu verstehen und an sie entweder zu «glauben» oder sie abzulehnen. Wenn wir jedoch die ideogenetische Konzeption Steiners ernst nehmen und sie auf sein eigenes späteres Werk anwenden, so sind alle Vorstellungen des gewöhnlichen Bewusstseins als Verbildlichungen und Projektionen aufzufassen, also auch die anthroposophischen.¹⁵ Deren Wahrheit bzw. Wert

als Rückfall Steiners in ein naiv-religiöses Denken verstanden werden kann. Vielmehr erscheint es sinnvoll anzunehmen, dass Steiner, nachdem er sowohl als Philosoph wie als Theosoph nicht den Anklang bzw. das Verständnis fand, das er sich wünschte, bewusst seine späteren Texte und besonders seine esoterischen Vorträge in eine dem Mythos verwandte bildhaft-anschauliche Sprache kleidete. Ansätze solch mythischen Sprechens finden sich ja bereits in der *Christentums*-Schrift selbst (etwa wenn Steiner das Erleben während der ägyptischen Einweihung in eine Rede kleidet) oder 1905 in *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (in der Darstellung der beiden «Hüter der Schwelle»). Dabei muss Steiner gewusst haben, dass manche seiner Anhänger aus dem Gegebenen eine neue Religion und aus ihm selbst einen Propheten machen würden; doch muss er andererseits darauf gehofft haben, dass zumindest einige Leser seiner *Christentums*-Schrift verstehen würden, wie er den in seinem Spätwerk geschaffenen anthroposophischen Mythos aufgenommen sehen wollte.

- 15 Vgl. hierzu Fußnote 5. Auch hier wäre anzumerken, dass wir Steiner nicht so deuten, als sehe er in jenem Wesenhaften, welches er als den «Christus» bezeichnet, eine bloße Projektion; wohl aber wird man dies, in seinem Sinne, von allen Vorstellungen sagen müssen, die sich das gewöhnliche Bewusstsein über dieses Wesenhafte bildet. Davon kann auch die in Steiners Texten entfaltete anthroposophische Christus-Vorstellung keine Ausnahme machen. Dieses Wesenhafte selbst kann nach Steiner durchaus in die Erkenntnis kommen, doch muss dazu zunächst der Vorstellungscharakter des Bewusstseins

kann daher nicht in ihrem Repräsentationcharakter liegen (also darin, dass sie ein dem Menschen Äußerliches innerlich abbilden), sondern darin, worauf Steiner selbst verschiedentlich hinweist, was im Umgang mit ihnen innerlich erlebt werden kann. Als bloße Theorie bzw. als Glaubensinhalt genommen, sind die anthroposophischen Vorstellungen, im Licht der *Christentums-Schrift*, genauso «unwahr» (insofern sie Projektionen sind) und genauso «wahr» (insofern in ihnen ein Wesenhaftes sich projiziert) wie alle mythischen, religiösen und naturwissenschaftlichen Anschauungen.¹⁶

Im Lichte dieser gedanklichen Zusammenhänge erklärt sich auch, warum Steiner so wenig Skrupel hatte, denselben Gedanken mehrfach in völlig unterschiedliche Formen zu kleiden. In *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (1904–05) und in den *Mysteriendramen* (1910–13) tritt uns z. B. die 1902 noch im Bild der Christus-Begegnung geschilderte innere Erfahrung in einer ganz anderen Metamorphose entgegen, nämlich als Begegnung mit den beiden «Hütern der Schwelle». Und zuvor, in den philosophischen Frühschriften, hatte eben dieses Erlebnis noch *Intuition* geheißen.¹⁷ So zeigt die genetische Herangehensweise der SKA, wie sehr es sich im Umgang mit dem steinerschen Werk als sinnvoll erweist, wenn man sich nicht an der einzelnen gedanklichen Form festhält, sondern dasjenige ins Auge zu fassen sucht, was in der Vielfalt von Formen nach Ausdruck drängt. Das ideogenetische Konzept liefert außerdem eine einleuchtende Erklärung dafür, warum Steiner sein Werk ab 1913 mit dem Begriff «Anthroposophie» beschrieb. Unsere obigen Hinweise haben deutlich

als solcher überwunden werden (vgl. dazu die in SKA 7 vorgelegten Schriften zur Erkenntnisschulung).

- 16 Als bloße Theorie verstanden, so Steiner in seinem Lebensrückblick, sei Anthroposophie «nicht eine *bessere*, sondern eine *schlechtere* Theorie als andere» (GA 26, S. 57). Ihren wahren Wert zeigen die anthroposophischen Vorstellungen nach Steiners Auffassung erst dann (dies wird vor allem in den erkenntnisschulischen Texten deutlich), wenn sie zum Gegenstand der Meditation gemacht werden und dort ihre bewusstseinsverändernde Kraft entfalten.
- 17 «Das Gewährwerden der Idee in der Wirklichkeit», lesen wir schon 1887 in den *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, «ist die wahre Kommunion des Menschen» (GA 1, S. 126).

gemacht, dass die erkenntnistheoretische Begründung des anthroposophischen Denkens im Frühwerk und die bewusstseinsphilosophische Legitimation in *Mystik* und *Christentum*, obwohl sie von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehen, letztlich zu demselben Ergebnis kommen: Wirklichkeit, wie sie sich im menschlichen Bewusstsein darstellt, ist nicht Bild eines vom Menschen getrennten, irgendwo außerhalb des Bewusstseins existierenden Seins, sondern Bild der Tätigkeit desjenigen Wesens, das ein solches äußeres Sein zu erkennen glaubt, in Wirklichkeit aber sich selbst erkennt. Anders formuliert: alles Wissen, alle erkennende Tätigkeit des Menschen, die sich selbst versteht, kann im Grunde nicht besser bezeichnet werden als mit dem Begriff – Anthroposophie. – Der Sache nach handelt es sich freilich, trotz des neuen Namens, um eine Neuformulierung dessen, was Hegel das *absolute Wissen* nannte, was Fichte als *Wissenschaftslehre* konzipierte und was Schelling als *positive Philosophie* charakterisierte. Und so kann als ein zentrales Ergebnis von Band 5 der SKA festgehalten werden: das Denken Rudolf Steiners darf nicht nur, wie bisher oft geschehen, im Spannungsfeld zwischen goethescher Naturbetrachtung und naturwissenschaftlichem Monismus einerseits und Theosophie und Mystik andererseits betrachtet werden, sondern es muss auch und ganz wesentlich im Kontext der Rezeptionsgeschichte des deutschen Idealismus verstanden werden.¹⁸

Damit sind wir der uns gestellten Aufgabe im Wesentlichen nachgekommen. Im folgenden und abschließenden Abschnitt dieses Aufsatzes soll noch kurz angedeutet werden, inwieweit die Formulierung und Ausgestaltung des «ideogenetischen Grundgesetzes» in der *Christentums*-Schrift auch schon konzeptionelle Keime des anthroposophischen Schulungsweges in *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* sowie das grundlegende Konzept der *Geheimwissenschaft im Umriss* als Steiners Versuch einer Übertragung der rituellen Initiationserfahrung auf das Medium des Buches erkennen lässt. Damit werden zwei weitere Beispiele gegeben, wie fruchtbar sich die genetisch-morphologische Betrachtung der steinerschen Schriften erweisen kann. Zugleich

18 Auf den bisher unterschätzten Einfluss Fichtes auf das steinersche Denken hat jüngst Hartmut Traub in seinem Buch *Philosophie und Anthroposophie* (2011) hingewiesen; vergleichbar ausführliche Studien zum Einfluss Hegels und Schellings auf Steiner stehen derzeit noch aus.

geben wir damit einen Ausblick auf unsere derzeit laufende Arbeit an Band 7 der SKA, den «Schriften zur Erkenntnisschulung».

Ausblick auf SKA 7: Initiation und kosmogonische Performanz

Ein Aspekt des «ideogenetischen Grundgesetzes» besteht darin, wie oben gesehen, dass wir sämtliche vom menschlichen Bewusstsein hervorgebrachten Bilder eines äußeren Seins, all die mannigfachen religiösen, philosophischen und wissenschaftlichen Vorstellungen, die im Laufe der Kulturgeschichte hervorgebracht wurden, als Spiegelungen und Projektionen der Selbsterkenntnis des Menschen anzusehen haben – ganz so wie bei Haeckel alle Formen, die ein Lebewesen im Lauf seiner embryonalen Entwicklung durchläuft, Aspekte der Wesenheit seiner Art sind. Nun hat aber das «biogenetische Grundgesetz» Haeckels noch eine zweite Facette, nämlich die faktische «Wiederholung» der Phylogenese während der Ontogenese. Wenn die Analogie zu Haeckel stimmig sein soll, müsste sich auch bei Steiner ein vergleichbares Element finden lassen. Und es findet sich in der Tat. In seiner Besprechung des antiken Einweihungswesens macht er nämlich die Bemerkung, dass die Initiation des Menschen in allen Einweihungstraditionen stets darin bestanden habe, den Einzuweihenden in einem dramatisch aufzuführenden Ritual die gesamte Entwicklungsgeschichte der Menschheit, ja im Grunde das Werden des gesamten Kosmos innerlich nach- und miterleben zu lassen. Wie bei Haeckel das werdende Säugetier im Mutterleib, bevor es die ihm bestimmte Form annehmen kann, zuerst alle Entwicklungsstadien seiner Stammesentwicklung durchlaufen muss, so hat nach dieser Auffassung der Mensch, der zur Erkenntnis der wahren Natur seines Selbst kommen will, alle Entwicklungsstadien der Menschheitsentwicklung, ja der Weltentwicklung innerlich noch einmal zu durchlaufen bzw. sie in einer Zeit und Raum transzendierenden, gewissermaßen apokalyptisch-kosmischen All-Erfahrung innerlich zu realisieren.

Im Licht des oben Angedeuteten macht dies auch durchaus Sinn. Denn das wirkliche Wesen des Menschen besteht ja nach

Steiner, wie gezeigt wurde, nicht in der biologischen Konstitution oder der begrenzten Erfahrung der individuellen Persönlichkeit, sondern in der innerhalb dieser begrenzten Wesensglieder wirksamen unbegrenzten Wesenheit des «Ich», welche zugleich das innere Wesen aller Dinge ist. Insofern sich also in meinem «Ich» das Urwesen der Welt auslebt, ist die Geschichte des Kosmos, nach Steiner, in ganz realer Weise tatsächlich auch «meine» Geschichte.¹⁹ Anders formuliert: wenn das «Ich» sich im Menschen in seiner wahren universellen Wesenheit selbst erkennen soll, so muss dieser in der Lage sein, den kosmogonischen Prozess der Weltwerdung, der ja nichts weiter ist als die Entfaltung der Möglichkeiten dieser Wesenheit in Raum und Zeit, in sich selbst als individuelle Erfahrung zu erleben bzw. zu wiederholen.

Diese Vorstellung von der Selbsterkenntnis bzw. der Initiation als «individualisierter Kosmogonie» (so Steiner im *Christentums*-Vortrag vom 8. März 1902) wird später, wie wir in der Einleitung zu SKA 7 zeigen werden, ein Grundgedanke von Steiners erkenntnisschulischer Konzeption und ein wesentliches Element des von ihm entworfenen und innerhalb der erkenntniskulturellen Abteilung der Esoterischen Schule praktizierten Initiationsritus werden. Er findet sich aber bereits in der Vortragsfassung von *Das Christentum als mystische Tatsache*. Dort heißt es (im soeben genannten Vortrag): «In den Mysterien gab es keinen Unterschied zwischen dem Prozess, dem sich der Myste zu unterziehen hatte, und dem kosmischen Prozess. Deshalb war auch jedes Ritual in derselben Weise wie die Beschreibung der Welterschöpfung abgefasst. [...] Es ist, ins Mikrokosmische übersetzt das, was sich im Makrokosmischen vollzogen hat [...] Geschichte der Schöpfung und Geschichte der sich vergöttlichenden Seele fließen dadurch in Eins zusammen.»

In Steiners zentraler Schrift zur Erkenntnisschulung, *Wie er-*

19 Der Gedanke findet sich bereits bei Jakob Böhme, den Steiner denn auch in der *Mystik*-Schrift an prominenter Stelle (GA 7, S. 123) zitiert. Zur Rechtfertigung seiner Darstellung des Schöpfungsgeschehens schreibt Böhme: «Ich weiß, dass der Sophist mich allhie tadeln und mir es für ein unmögliches Wissen ausschreien wird, dieweil ich nicht sei dabei gewesen und es selber gesehn. Dem sei gesagt, dass in meiner Seelen- und Leibesessenz, da ich noch nicht der Ich war, sondern da ich Adams Essenz war, bin ja dabei gewesen [...]» (*Mysterium Magnum*, 18:1).

langt man Erkenntnisse, spricht er kaum je ausdrücklich über diesen Zusammenhang von Initiation und Kosmogonie. Nur an einer Stelle deutet er an, dass Anweisungen zur Erkenntnisschulung «stets ein Abbild der großen Gesetze der Weltentwicklung» (GA 10, S. 142) seien. Zieht man jedoch in Betracht, dass Steiner an vielen Stellen betont, dass das Studium geisteswissenschaftlicher Literatur eine wesentliche Voraussetzung für die Selbsterkenntnis sei, und bedenkt man ferner, dass Darstellungen der kosmogonischen Entwicklung eine zentrale Rolle in dieser Literatur spielen (Steiner hat selbst mit *Aus der Akasha-Chronik* und der *Geheimwissenschaft im Umriss* zwei zentrale Beiträge zu dieser Art von kosmogonischer Literatur beigetragen), so wird deutlich, dass die Empfehlung des Studiums solcher Schriften offensichtlich auch auf einen solchen inneren Nach- bzw. Mitvollzug der Weltentwicklung abzielt. Vielleicht kann man sogar noch weiter gehen: Im Grunde findet sich schon hier, in der *Christentums*-Schrift, die Begründung und Keimidee für die Konzeption von Steiners zehn Jahre später erschienenem Hauptwerk, der *Geheimwissenschaft im Umriss*. Denn die Tatsache, dass im Zentrum dieses Buches ein monumentales Kapitel seinen Leser die gesamte Entwicklung des Kosmos innerlich durchleben lässt, ist eigentlich nur verständlich, wenn man den von Steiner 1902 formulierten inneren Zusammenhang von kosmogonischer Performanz und Initiation im Auge hat. Das besagte Kapitel in der *Geheimwissenschaft* kann somit als Versuch einer Übertragung des traditionellen Einweihungsrituals der kosmogonischen Rückführung ins Medium des Buches verstanden werden. Es setzt gewissermaßen ins Kosmische um, was in den Schriften von 1901 und 1902 bereits im Rahmen der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte durchgeführt wurde und könnte daher auch den Titel «Das Werden als mystische Tatsache» tragen.

Doch damit müssen unsere Ausführungen ein Ende haben. Wir hoffen, dem Leser wenigstens eine vage Vorstellung davon gegeben zu haben, warum eine kritische Ausgabe der Schriften Steiners gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt als sinnvolles Unternehmen erscheint, welche Gesichtspunkte den Herausgeber bei der Verwirklichung dieser Aufgabe geleitet haben und zu welchen interessanten Ergebnissen die genetisch-morphologische Betrachtung der steinerschen Texte führen kann.