

Dynamit, das dogmatische Bastionen sprengt

Von Lorenzo Ravagli, November 2013

Wer sich für die Entwicklung von Rudolf Steiners Denken interessiert, soweit diese an den Überarbeitungen seiner Schriften ablesbar ist, hat es schon immer als Mangel empfunden, dass die Befriedigung dieses Interesses aufgrund der Nichtexistenz einer historisch-kritischen Ausgabe unnötig erschwert wurde. Mühsam musste man in Antiquariaten oder Bibliotheken nach den verschiedenen Auflagen suchen (eine Arbeit, die das Internet inzwischen etwas erleichtert) und wenn man sie erst in seinen Besitz gebracht hatte, Satz für Satz miteinander vergleichen.

Einen Schritt, um diesen Beschwerden abzuwehren, stellt das verdienstvolle Unternehmen Christian Clements dar, der an der Brigham University in Utah Deutsche Sprache und Kultur lehrt, die wichtigsten Schriften Steiners, mit einem synoptischen Lesartenverzeichnis versehen, herauszugeben.

So gering ausgeprägt das Bedürfnis nach einer vergleichenden Textarbeit bei den verbliebenen dogmatischen Steinerjüngern auch sein mag, so groß dürfte das Entzücken über dieses Unternehmen bei denjenigen sein, die schon immer in der Wandlungsfähigkeit eine der Stärken dieses Geistes sahen, der wohl kaum seinesgleichen im 20. Jahrhundert hat. Dass Wandlungsfähigkeit Treue zu sich selbst nicht aus-, sondern im Falle Rudolf Steiners einschließt, zeigt der Herausgeber eindrucksvoll in seiner Einleitung zum ersten Band der »Kritischen Ausgabe« (dem 5. Band der SKA).

Dieser Band, der Steiners Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte enthält (die »Mystik im Aufgang...« und das »Christentum als mystische Tatsache ...«), besticht durch seine handwerkliche und editorische Sorgfalt, sein Schriftbild ebenso wie seinen umfangreichen Quellen- und Zitatennachweis. Die Bedeutung des Vorhabens unterstreicht die Tatsache, dass der Rudolf Steiner Verlag, der bisherige Herausgeber der Rudolf Steiner Gesamtausgabe, sich zum frommann-holzboog Verlag hinzugesellt hat, der mit seiner Bereitschaft zur Herausgabe bekundet, dass Rudolf Steiner als Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung vollends in den ehrwürdigen Hallen der Akademie angekommen ist. Was ihm Zeit seines Lebens nicht gelang: Anerkennung von Seiten des wissenschaftlichen Establishments zu erhalten, gelingt ihm nun post mortem zumindest als Objekt der Forschung.

Man sollte diese Entwicklung nicht unterschätzen, denn bislang schien genau dies, dass die Anthroposophie als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung Ernst genommen wird, ein Ding der Unmöglichkeit. Dass die Anthroposophie zu lange ein akademisch tabuisiertes Gelände war, ist nicht allein ihren Vertretern anzulasten, sondern auch den Vertretern einer Wissenschaft, deren Denken von Paradigmen beherrscht war, die sich unter der konsequenten Kritik ihrer Voraussetzungen als wenig konsistent erwiesen haben. Inzwischen hat die Wissenschaftsgeschichte nicht nur jegliche Form des Reduktionismus als selbstverschuldete Befangenheit entlarvt, sondern auch dazu geführt, dass ein begrenztes rationalistisches oder positivistisches Wissenschaftsverständnis endgültig der Vergangenheit angehört.

Wenn die Anthroposophie als legitimer Gegenstand wissenschaftlicher Forschung Ernst genommen wird, kann dies nur zur Folge haben, dass sich die Wissenschaft durch diesen ihren Gegenstand verändert. Denn Erkenntnisgewinn lässt sich – was Helmut Zanders gescheitertes monumentales Experiment eindrücklich gezeigt hat – nicht erzielen, wenn ein reduktionistischer Rationalismus oder Historismus versucht, Methoden auf einen Gegenstand anzuwenden, die diesem nicht konform sind. Gegenstandskonformität ist Bedingung jeder wirklichen Erkenntnis – gleichgültig ob in den Natur- oder Geisteswissenschaften – , die originäre geistige Gestalt der Mystik oder einer aus religiöser Erfahrung entsprungenen Christologie lässt sich nur verstehen, wenn sich die Hermeneutik von ihrem Objekt leiten und belehren lässt. In gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Grad muss daher tatsächlich – nach einem zutreffenden Hinweis des Esoterikforschers Arthur Versluis – der Wissenschaftler, der die Mystik oder Esoterik erforschen will, zum Mystiker oder Esoteriker werden. Für ein Verständnis der spezifischen mystischen Erfahrung der Gottinnigkeit oder der esoterischen Denkformen ist wenig bis nichts gewonnen, wenn soziologische oder medizinische Kategorien auf sie angewendet werden. Wer über Erfahrungen spricht, die er selbst nicht wenigstens im Ansatz nachvollzogen hat, spricht wie der Blinde von den Farben; er ist bestenfalls ein Langweiler, schlimmstenfalls ein Schwätzer.

Dass die Publikation der »Kritischen Ausgabe« in den Reihen derer, die sich als die legitimen Erben des esoterischen Charismas betrachten, für hysterische Reaktionen sorgt, war zu erwarten. Denn sie haben einen nicht geringen Teil ihres Sendungsbewusstseins aus dem Anspruch geschöpft, das Deutungsmonopol über die »Geisteswissenschaft« zu besitzen. Indem die Akademie ihnen dieses Monopol entwindet, stellt sie zugleich ihre bisherige soziale Funktion in Frage. Rudolf Steiners Werk ist noch heute Dynamit. Es vermag jegliche Art von dogmatischen Bastionen zu sprengen, hüben wie drüben.

Christian Clement hat diesen Band der »Kritischen Ausgabe« mit einer geistreichen Einleitung versehen, die den prozessualen, lebendigen Charakter von Steiners Denken betont. Wer sich mit der Textentwicklung seiner Schriften befasst, begegnet laut Clement einem »in ständigem Fluss befindlichen, auf immer neue Weise mit der sprachlichen Form ringenden, auch inhaltlich sich revidierenden Denken«. Die Entscheidung, die in diesem Band enthaltenen Schriften entgegen der chronologischen Ordnung als erste herauszugeben, begründet Clement mit ihrer Schlüsselstellung für das Verständnis der spirituellen Entwicklung Steiners und ihrer Bedeutung für die aktuellen Debatten über den kontinuierlichen oder diskontinuierlichen Charakter dieser Entwicklung. In welchem Maß setzen sie die zentralen ideellen Motive des Frühwerks fort und in welchem Maß wurzeln sie in den spirituellen und intellektuellen Traditionen des Abendlandes – oder stellen sie möglicherweise nur den dürftig kaschierten Reflex karrierepolitischer Entscheidungen dar, wie Zander vermeinte?

Für Clement besteht kein Zweifel, dass sich in diesen beiden Werken, die eine Morphologie des europäischen Bewusstseins von der Antike bis zur Neuzeit skizzieren, bereits deutlich die Umriss der »später ausgebildeten Anthroposophie« abzeichnen. Steiner wendet in ihnen die morphologische Methode Goethes auf seelische und geistige Phänomene an und versucht, die unterschiedlichsten Gestalten des Bewusstseins auf eine Grundform zurückzuführen. Diese Grundform ist die Selbsterfahrung des Geistes im Denken.

Clement sieht in der Anwendung dieses morphologischen Grundgedankens auf die abendländische Bewusstseinsgeschichte so etwas wie einen »Geburtsakt der Anthroposophie«, dem man durch das Fenster dieser beiden Werke gleichsam zuschauen kann. Freilich setzt ein Geburtsakt eine Empfängnis und eine Zeit der Inkubation voraus und insofern weisen diese Werke auf die philosophischen Schriften Steiners vor der Jahrhundertwende zurück, die folglich ebenso zur Geschichte der »später ausgebildeten« Anthroposophie gehören.

Eine besondere, ja zentrale Eigentümlichkeit der beiden Werke sieht Clement in ebendieser – bis heute leider weitgehend übersehenen – bewusstseinsphilosophischen Dimension. Steiner sei weniger an einer historisch und philologisch abgesicherten Darstellung der verschiedenen Strömungen der Mystik interessiert gewesen (zu der ihm auch das Handwerkszeug gefehlt habe), als daran, aufzuzeigen, wie die Grunderfahrung des menschlichen Geistes, die Selbsterkenntnis, in diesen unterschiedlichen Strömungen und ihren Autoren Gestalt angenommen habe.

In diesem Kontext formuliert Clement das erste Mal seine These, Steiners Methode der Interpretation sei die »Selbstprojektion«. Wer wie Steiner der Auffassung sei, im menschlichen Inneren offenbare sich das Wesen aller Dinge, sei nur konsequent, wenn er die Manifestationen dieses Wesens, die sich in seinem eigenen Ich zeigten, auch im Denken anderer Persönlichkeiten aufzuweisen versuche.

Dieses epistemische, gedankenmystische Grundpostulat findet sich laut Clement bereits in Steiners philosophischen Schriften. Auf dialektische Weise verschränkt sich also in der entstehenden Anthroposophie das erkennende Bewusstsein Steiners mit dem Wesen der Welt, das sich in der Bewusstseinsgeschichte des Abendlandes zur denkenden Selbsterkenntnis im Wesen des Menschen hindurchringt. Die Metamorphosen des abendländischen Bewusstseins vom Platonismus über den Neuplatonismus, die mittelalterliche Mystik bis hin zu Goethe und dem deutschen Idealismus erweisen sich im Bewusstsein Steiners als innere Erfahrungen eines erkennenden Subjekts, in dem sich das geistige Wesen der Welt ausspricht.

Wenn sich aber dieses Wesen der Welt im erkennenden Bewusstsein des Menschen ausspricht, dann ist dieses Bewusstsein ein Teil der Selbstentwicklung dieses Wesens. Der Ugrund der Welt, der Gott der Religionen, kommt im sich selbst erkennenden Denken des Menschen zu einem individuellen Selbstbewusstsein. Die objektive Entwicklung des Geistes in der Geschichte spiegelt sich im Bewusstsein, das diese Entwicklung betrachtet, der subjektive Geist, der sich entwickelt, spiegelt sich in der Geschichte der Geister. Wie in einer Versuchsreihe, so Clement, ordne Steiner die ideellen Phänomene der Geistesgeschichte an, um durch deren Betrachtung das Urphänomen aller menschlichen Vorstellungsbildung, die Selbsterkenntnis des Weltgrundes im Menschen, sichtbar werden zu lassen.

Insofern das Wesen der Welt und das Wesen des Menschen im Erkennen immer schon dialektisch ineinander verschränkt sind, erweisen sich Wissenschaft und Mystik als untrennbar aufeinander bezogen, und die Synthese beider, wie die Anthroposophie sie anstrebt, nicht nur – wie Clement meint – als natürliches *telos* der abendländischen Geistesentwicklung, sondern auch als deren *typos*. Die Weisheit Gottes faltet sich in der Geistesgeschichte auseinander, um sich im Bewusstsein, das seine Entfaltung in dieser erkennt, wieder zur Weisheit des Menschen zusammenzufalten.

Auch wenn Steiner sich rhetorisch bis in die neunziger Jahre hinein eher von der Mystik distanzierte, war ihm diese als Erkenntniserfahrung von Anfang an präsent. Dies zeigt deutlich sein berühmter Brief an Josef Köck aus dem Jahr 1881, in dem er davon spricht, in sich das von Schelling erwähnte Vermögen entdeckt zu haben, das Ewige in unwandelbarer Gestalt anzuschauen. Auch Clement bezeichnet das von Steiner angedeutete Erlebnis als »mystische« Erfahrung, spricht aber gleichzeitig davon, dieser habe gezögert, es als »mystisch« zu identifizieren, da für ihn dieser Begriff »negativ besetzt« gewesen sei. Dafür habe Steiner später bei Fichte, Hegel und Goethe Formulierungen gefunden, in die er seine eigenen Erkenntniserlebnisse »hineinprojizieren« konnte. Zum zweiten Mal taucht hier der Begriff der »Projektion« auf, über den gleich im Zusammenhang mit dem von Clement postulierten ideogenetischen Gesetz noch zu sprechen sein wird.

Allerdings lässt gerade Steiners Brief an Josef Köck daran zweifeln, dass die von Clement genannten Autoren für ihn lediglich Fundstätten für Formulierungen waren, in die er seine Erlebnisse *hineinprojizieren* konnte. Spricht Steiner doch davon, er habe *ein Jahr lang erforscht*, ob Schellings Behauptung, es gebe ein solches Vermögen, das Ewige im Selbst anzuschauen, *wahr sei*. Seine Entdeckung eben dieses Vermögens erweist sich also als Ergebnis einer ausgedehnten, langwierigen Prüfung des Idealismus und dieser steht nun, nach dieser Entdeckung, »in einer wesentlich modifizierten Gestalt« vor ihm. Leider lässt sich Steiner über diese »wesentliche Modifikation« nicht näher aus, sie muss aber wohl mit der Verifikation von Schellings Behauptung zusammenhängen, die seine »Entdeckung« offenbar für ihn darstellte. Zweifellos war Steiner der Überzeugung, er habe *ebenjenes* Organ oder Vermögen in sich entdeckt, von dem Schelling gesprochen hatte – und diese Entdeckung war – wie gesagt – das Ergebnis einer Selbsterforschung, die ein Jahr dauerte. Hätte Steiner lediglich nach Formulierungen gesucht, in die er seine eigenen wie auch immer gearteten Erlebnisse *hineinprojizieren* konnte, hätte er dazu wohl kaum einer so lange andauernden Selbsterforschung bedurft.

Ob sich nun Steiner von der Mystik distanzierte, weil deren Begriff *für ihn* negativ besetzt war, oder weil er *bei den anderen*, für die er schrieb, negativ besetzt war, was immerhin auch eine mögliche Lesart ist, sei dahingestellt.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts jedoch, in den Jahren 1898/99 lässt sich, wie Clement feststellt, eine deutliche Identifikation Steiners mit der Mystik konstatieren, wenn auch nur mit einer »richtig verstandenen« Mystik. Es wäre durchaus denkbar, dass Steiner nun, da er sich intensiv mit Autoren wie Heraklit, Platon, Plotin, der Theologia Teutsch, Jakob Böhme und Angelus Silesius beschäftigte, erstmals eine historische Gestalt der Mystik vor Augen trat, die philosophisch begründet und begründbar war. Wenn er sich nun explizit mit der »richtig verstandenen Mystik« identifizierte, könnte es sich um jene Mystik handeln, deren Vorhandensein er »schon längst ahnte«, wie es im Brief an Josef Köck heißt, mit der sich zu identifizieren er aber aufgrund möglicher Missverständnisse zögerte. Bemerkenswert ist, dass nun, wie Clement schön herausarbeitet, Steiner eben jene dialektische Verschränkung zweier polarer Geisteshaltungen beschreibt, die bereits weiter oben als zentrales Motiv seiner philosophischen Werke und der abendländischen Geistesgeschichte erwähnt wurde. Der Mystiker wendet sich seinen Innenerlebnissen zu und verliert darob das Interesse an der Außenwelt, der Naturwissenschaftler beschäftigt sich nur mit dieser Außenwelt und verliert darob seine Innenwelt aus den Augen. Laut Steiner kommt es jedoch darauf an, zu erkennen, dass die Außenwelt dasselbe Wesen manifestiert, das der Mystiker in seinem Inneren sucht und dass das Wesen der Außenwelt

eben in diesem Inneren zu finden ist, vor dem der Naturwissenschaftler seine Augen verschließt. Wendet der Naturwissenschaftler seine empirischen Methoden auf die Innenwelt an und der Mystiker seine vertiefte Erlebnisfähigkeit auf die Außenwelt, dann werden ihre Erkenntniswege in einer mystisch vertieften Naturwissenschaft oder einer wissenschaftlich fundierten Mystik konvergieren.

Ebendiese dialektische Auffassung der beiden Erkenntniswege findet in der Mystik ihre ausführliche Darstellung, die sich bekanntlich nicht nur mit der Mystik, sondern auch der Naturwissenschaft befasst. Dass beide Erkenntnisformen Abwandlungen eines ihnen zugrunde liegenden Gesetzes des Erkennens sind, genau dies versucht Steiners Schrift über die Mystik aufzuzeigen. Sie versucht dies aber nicht mehr, wie Steiners philosophische Schriften vor der Jahrhundertwende, anhand einer Untersuchung der Grundstruktur des menschlichen Erkennens, sondern indem sie konkrete Vorstellungen und Denkformen, die im Lauf der Bewusstseinsgeschichte entstanden sind, rekonstruiert. Was Steiner laut Clement herauszuarbeiten versucht, ist »das Gesetz von der Entstehung der menschlichen Gottes-, Jenseits- und Naturvorstellungen als verdinglichenden Projektionen der Selbst-Erfahrung«, das Clement als »ideogenetisches Gesetz« bezeichnet.

Was genau versteht Clement unter diesem »ideogenetischen Gesetz«, das Steiner seiner Auffassung nach in Analogie zum biogenetischen Gesetz (der Rekapitulation der Phylogenese in der Ontogenese) seiner geistesgeschichtlichen Untersuchung zugrunde gelegt hat? Kurz gesagt behauptet es, dass alle mystischen und naturwissenschaftlichen Vorstellungen (Mystik-Schrift), sowie alle mythischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen Anschauungen (Christentums-Schrift) ihren Ursprung in *einer* Urtatsache des Innenlebens haben, in der »mystischen Selbsterfahrung des Geistes im Menschen« nämlich. Da alle Gestalten des Geistes letztlich Selbstentäußerungen dieses Geistes sind, müssen all diese Gestalten, die im Lauf der Geschichte des Abendlandes in Erscheinung getreten sind, seien sie nun mythischer, philosophischer, religiöser, mystischer oder naturwissenschaftlicher Art, letztlich Projektionen des Ich in ein wie auch immer ausgestaltetes Nicht-Ich sein. Der Mensch, so Clement, habe »das Wissen von seinem eigensten, innersten Wesen als Wissen von einer Transzendenz aufgefasst«, »als Wissen von ›Gott«, der ›Idee‹ oder der ›Natur«, und dabei die tiefere Natur dieses Wissens, Selbsterkenntnis und Selbstentäußerung zu sein, verkannt. Das ideogenetische Gesetz besagt demnach laut Clement – wenn wir es richtig verstehen –, dass alle objektiven Gestalten des Geistes unbewusste Objektivierungen und Projektionen des erkennenden Subjektes sind, dass sie Selbstentäußerungen des menschlichen Ich darstellen, die es nicht als solche erkennt. Im Folgenden erklärt Clement dieses Gesetz zur »grundlegenden Leitidee der Anthroposophie«, insofern diese sich selbst als Versuch einer umfassenden Dokumentation der Selbst-Erfahrung des Seinsgrundes im menschlichen (bzw. steinerschen) Bewusstsein darstellt.« Hier fassen wir ein zentrales Motiv von Clements Deutung der Anthroposophie, eine Denkform, die abgewandelt auch in späteren Teilen der Einleitung wiederkehrt. Die etwas umständliche Formulierung des ideogenetischen Gesetzes fasst der Begriff der »Projektion« offenbar zusammen, dem Clement wenig später den Begriff der Imagination zur Seite stellt, den er offensichtlich für gleichbedeutend hält.

Wie man vielleicht bemerkt, hebt diese von Clement formulierte These in gewisser Weise sich selbst auf. Denn wenn alle objektiven Gestalten des Geistes nur Projektionen des subjektiven Geistes sind, was bleibt da als objektiver Seinsgrund übrig, der sich im

menschlichen Bewusstsein erfahren könnte? Entweder der Seinsgrund existiert nur im Menschen und projiziert sich unbewusst in die Gestalt unterschiedlichster Erkenntnisgegenstände, um sich im nachhinein in diesen wieder zu erkennen, oder er existiert unabhängig vom menschlichen Bewusstsein, um erst dieses hervorzubringen, und sich hernach in diesem als sein eigener Schöpfer und Ursprung zu erkennen. Im ersteren Fall ist das Subjekt das erste und letzte Prinzip seines Seins und seiner Erkenntnis, im letzteren Fall geht das Subjekt aus einem von ihm unabhängigen Seinsgrund hervor, der es mit der Fähigkeit ausstattet, sich selbst und das ihm vorauslaufende Seinsgeschehen zu erkennen. Ich denke, die Alternative ist deutlich. Haben wir es aber auch tatsächlich mit einer Auffassung Steiners zu tun? Ich denke nicht.

Clement führt seine These vom ideogenetischen Gesetz, das angeblich die Leitidee der gesamten Anthroposophie ist, als Analogie zum biogenetischen Gesetz ein, das bekanntlich Haeckel formuliert hat. Das biogenetische Gesetz besagt, dass die Individualentwicklung des Embryos eine zeitlich geraffte Wiederholung der Artentwicklung ist. Was aber soll das Individuum in seiner Entwicklung wiederholen, wenn gar keine Art vorausgesetzt werden kann, die sich entwickelt? Könnte der Embryo überhaupt existieren, wenn er nicht zuvor *gezeugt* würde? Wer ist denn der Erzeuger des erkennenden Subjektes – zwar nicht seiner Erkenntnisakte, aber der Bedingungen der Möglichkeit dieser Akte und seines vorauslaufenden Seins, das diese Akte erst ins Dasein ruft? Neigt das ideogenetische Gesetz, so wie Clement es formuliert, nicht bedenklich zum Solipsismus? Vielleicht verstehen wir ja nur falsch, was Clement eigentlich sagen will. Betrachten wir daher einige weitere Ausführungen, die sich auf dieses Gesetz beziehen.

Clement wendet den Begriff der »Projektion« auch an, um Steiners methodisches Vorgehen, seine Erkenntnisweise zu charakterisieren. So schreibt er etwa, Steiner habe zu den von ihm behandelten Mystikern dadurch einen Zugang gesucht, dass er die in seinen philosophischen Frühschriften skizzierte Innenerfahrung in diese »hinein imaginiert« habe. In einer Anmerkung fügt er präzisierend hinzu, er verwende den Begriff der »Imagination« oder »Ein-Bildung« – hier können wir wohl ergänzen, auch den der »Projektion« – in einem positiven Sinn, so wie ihn die abendländische Mystik benutzt habe: der Mensch bilde sich nicht bloß etwas ein, und erschaffe so eine subjektive Fiktion, sondern »der Grund des Seins selbst« bilde sich »im Menschen einen Spiegel seines eigenen Wesens«. In diesem Sinne habe Böhme davon gesprochen, die Seele des Menschen erhalte ihr Wesen in der Imagination jeweils von der Welt in die sie sich eineigne und erbe. Steiners Versuch, sich selbst in die Äußerungen der jeweiligen Denker hinein zu imaginieren, könne man im Sinne dieser Auffassung als Versuch verstehen, das Wesen dieser Denker, »genauer, das in seinem und ihrem Denken vorstellungsbildend wirkende Wesen überhaupt zur Erscheinung zu bringen.«

Dem aufmerksamen Leser dürfte nicht entgehen, dass Clement hier unsere weiter oben formulierten Einwände hinsichtlich eines möglichen Solipsismus aufgreift. Hier spricht er offenbar von jenem vorauslaufenden Sein, das sich dem Menschen einbildet, um sich in ihm zu spiegeln. Ergänzt werden müsste hier allerdings, dass das Spiegelbild ein selbstständiges Sein erlangt und seinen Inhalt nicht nur aus dem sich spiegelnden Wesen empfängt. Während weiter oben die objektive Seite des geistigen Weltprozesses unerwähnt blieb, besteht hier die Gefahr, dass das Umgekehrte geschieht: das eigenständige Erkenntnissubjekt verschwindet im objektiv ontologischen Vorgang der Spiegelung. Sehr schön beschreibt diese Seite des doppelseitigen Erkenntnisprozesses ein

Absatz der »Grundlinien einer Erkenntnistheorie ...«, auf dessen Kommentierung durch Clement wir gespannt sein dürfen: »Wenn der eine, der ein reiches Seelenleben hat, tausend Dinge sieht, die für den geistig Armen eine Null sind, so beweist das sonnenklar, dass der *Inhalt* der Wirklichkeit nur das Spiegelbild des Inhaltes unseres Geistes ist und dass wir von außen nur die leere Form empfangen. Freilich müssen wir die Kraft in uns haben, uns als die Erzeuger dieses Inhaltes zu erkennen, sonst sehen wir ewig nur das Spiegelbild, nie unseren Geist, der sich spiegelt. Auch der sich in einem faktischen Spiegel sieht, muss sich ja selbst als Persönlichkeit erkennen, um sich im Bilde *wieder* zu erkennen.« Allerdings muss dieser Absatz durch einen anderen ergänzt werden, der sich auf die gegenüberliegende Seite dieses Vorganges bezieht: »Der Gedankeninhalt ist ein solcher, dass nur überhaupt ein geistiges Organ notwendig ist zu seiner Erscheinung, dass aber die Zahl der mit diesem Organe begabten Wesen gleichgültig ist. Es können also unbestimmt viele geistbegabte Individuen dem *einen* Gedankeninhalte gegenüberreten. Der Geist nimmt also den Gedankengehalt der Welt wahr, wie ein Auffassungsorgan. Es gibt nur *einen* Gedankengehalt der Welt. Unser Bewusstsein ist nicht die Fähigkeit, Gedanken zu erzeugen und aufzubewahren, wie man so vielfach glaubt, sondern die Gedanken (Ideen) wahrzunehmen.« Der »Gedankengehalt der Welt«, so Steiner, erscheint das eine Mal »als *Tätigkeit unseres Bewusstseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter Inhalt*.«

Auch in seiner Behandlung des »Christentums als mystische Tatsache ...« greift Clement auf die Begriffe der »Imagination« und »Projektion« zurück. Hier fasst er Ausführungen Steiners über den antiken Mythos dahingehend zusammen, dieser sei der Auffassung, Mythen seien letztlich »nichts anderes als aus dem naiven Volksbewusstsein heraus spontan entstandene, gewissermaßen wild gewachsene bildhafte Objektivierungen derjenigen seelischen und geistigen Gesetzmäßigkeiten, nach deren Bewusstmachung man in den Mysterien systematisch gestrebt« habe. Auch die Mysterien hätten diese Einsicht in ihren Schülern hervorrufen wollen: »Der Schüler habe einsehen sollen, dass die ›Götter‹, wie sie sich in Volksreligion und Mythos darstellen, letztlich Schöpfungen und Spiegelbilder des menschlichen Bewusstseins sind, Projektionen von Aspekten und Gesetzmäßigkeiten des Seelischen und Geistigen im Menschen.« Die Assoziation zu Feuerbach liegt nahe, und so verwundert es nicht, wenn Clement fortfährt: »Aus Steiners Sicht begann somit die traditionelle Einweihung mit einem Akt radikaler Religionskritik, wie sie sich philosophisch schon bei Xenophanes und Feuerbach findet.« Die mit diesen Einsichten verbundene Gefahr habe darin bestanden, dass der Myste nun in Gott oder dem Geist nichts anderes mehr zu sehen vermochte, als subjektive Vorstellungen und Illusionen und somit in Atheismus und Materialismus zu verfallen. Diese Gefahr sei dadurch umschifft worden, dass der Myste den Blick von den »selbstgeschaffenen Göttern« auf die »götterschaffende Tätigkeit des eigenen Bewusstseins« habe lenken müssen. »Der Mysterienschüler habe erfahren sollen«, so Clement weiter, »dass in dieser nicht nur er selbst als ›Subjekt‹, sondern vielmehr der Subjekt und Objekt umfassende Grund des Seins als solcher am Werk ist.« In einer Anmerkung potenziert Clement noch einmal die mit diesen Sätzen angesprochene Erkenntnisproblematik, wenn er schreibt: »In diesem ›Anschauen der götterschaffenden Tätigkeit‹ liegt unzweifelhaft eine ideelle Metamorphose des in der *Philosophie der Freiheit* an zentraler Stelle auftauchenden Theorems von der ›Beobachtung des Denkens‹ vor. Somit wird deutlich, dass Steiner, wie schon zuvor in die mittelalterlichen Mystiker, so auch hier in die antiken Mysterien letztlich seine eigenen mystisch-philosophischen Vorstellungen bzw. Erfahrungen hinein projiziert. (Dass dieses Projizieren bzw. Imaginieren durchaus nicht nur negativ gesehen werden muss, ...wurde bereits angedeutet.) Im Lichte dieser Beobachtung erscheint, zumindest im Nachhinein, schon Steiners philosophisches Hauptwerk von 1894 als im

Geiste der antiken Mysterienidee gestaltet, wie Steiner sie ab 1901 imaginierte. Sein späteres Insistieren, dass die *Philosophie der Freiheit* als ein ›anthroposophisches Buch‹ zu lesen sei, erscheint insofern nicht ganz ungerechtfertigt.«

Clement findet hier die bisher klarste Umschreibung des doppelseitigen Prozesses der pneumatischen Selbstentfaltung, spricht er doch von einem »Subjekt und Objekt umfassenden Grund des Seins«, der sich durch die götterschaffende Tätigkeit des Subjektes manifestiere. Der Vorgang der Projektion oder des Imaginierens ist demnach nicht bloß subjektiv epistemisch, sondern auch objektiv ontologisch aufzufassen. In den »wild gewachsenen bildhaften Objektivierungen« geistiger Gesetzmäßigkeiten – den Mythen – und den Projektionen von Gesetzmäßigkeiten des Geistigen im Menschen – den Göttern – haben wir es folglich nicht *nur* mit subjektiven Artefakten zu tun, sondern zugleich auch mit Offenbarungen und Epiphanien eines objektiven Seinsgrundes: in den Mythen verschaffen sich die schöpferischen Urbilder der Welt durch die Seele des Menschen Ausdruck, in den Göttern offenbaren sich die schöpferischen Numina von Raum und Zeit in kulturell gefärbter Gestalt. Die Frage erhebt sich nur: welchen Status haben wir den »Imaginationen« und »Projektionen« Steiners zuzusprechen? Offenbart sich in ihnen ebenfalls der »Subjekt und Objekt umgreifende Seinsgrund«, kommt in ihnen also etwas vom objektiven Geist der Mythen und Mysterien, vom Geist des Christentums zum Ausdruck – oder drückt sich in ihnen nur Steiners eigener Geist aus? Spiegelt sich in Steiners Schriften also der ontologische Prozess der Selbstentfaltung des Weltgeistes, oder nur die subjektive Entfaltung seines eigenen Geistes?

Ein weiterer Hinweis auf das hier erörterte Problem findet sich in Clements Ausführungen über Steiners Deutung der theogonischen und kosmogonischen Vorstellungen des Altertums. Die Mysterienschüler, fasst er Steiner zusammen, hätten im mentalen Nachvollzug des Schöpfungsprozesses diesen als eigenes seelisches Schicksal erleben und auf diesem Wege zur Erkenntnis oder zum Erlebnis der Einheit ihres »individuellen Geistes mit dem im Schöpfungsprozess wirksamen universellen Geistigen« gelangen sollen. Dadurch sei die Kosmogonie (bzw. Theogonie) »individualisiert« und die in dieser Kosmogonie auflebende Seele zugleich zur Erfahrung des schöpferischen Geistes geführt worden. Hier scheint Clement also von der tatsächlichen Existenz eines schöpferischen Geistes auszugehen, der im Werden der Welt (der Kosmogonie) wirkt und der nicht lediglich eine Projektion des menschlichen Geistes darstellt. Nebenbei gesagt, entdeckt er hier die Keime der »Geheimwissenschaft im Umriss«, die genau dies zu leisten versucht habe: den Leser durch »imaginativen« Nachvollzug der Kosmogonie in das schöpferische Wirken des Weltgeistes einzuweihen.

Erneut thematisiert Clement die Ideogenese bei seinen Ausführungen über den Geist-Begriff in der »Mystik im Aufgang ...«. Er stellt fest, Steiner habe diesen Begriff in den unterschiedlichen Phasen seiner geistigen Entwicklung doch unterschiedlich gefasst. Für den frühen Steiner sei Geist vor allem menschlicher Geist, »Innenleben«, der späte hingegen spreche vom Geist in der Natur und im Kosmos und verstehe darunter etwas Universelles, das nur im menschlichen Bewusstsein in Subjekt und Objekt auseinanderfalle. (Man halte aber die weiter oben zitierten Passagen aus den »Grundlinien einer Erkenntnistheorie ...« dieser These entgegen). Diese Metamorphose sei mit der seines Christus-Bildes vergleichbar: von einem immanenten Prinzip zu einem transzendenten Prinzip, – das aber seinen Bezug auf die Immanenz nicht verliert, sondern als wesentlich beibehält: beim späten Steiner inkarniere sich »der Logos« in Jesus, der Geist manifestiere sich objektiv in der Natur. Und hier nun die ängstliche Bemerkung:

»Die steinersche Esoterik kann als eine zum Zweck der Anschaulichkeit vorgenommene ideelle Umstülpung seiner Philosophie verstanden werden, in welcher dasjenige, was zuvor Inneres war, als Äußeres angeschaut wird, und umgekehrt.« – Als mehr nicht? Die Steinersche Esoterik *nichts als eine Allegorie* zur besseren Veranschaulichung seiner schwer begreiflichen Philosophie? Der in der Natur sich manifestierende Geist, der Logos, der sich in Jesus inkarniert, der schöpferische Geist, der sich in der Kosmogonie entäußert und verleiblicht – nichts als eine zum Zwecke der Veranschaulichung geschaffene Allegorie? Anthroposophische Hermeneutik demnach Allegorese und nicht Wandlung des Erkenntnissubjekts und der ihm zugänglichen Wirklichkeit?

Am Ende seiner Einleitung hebt Clement noch einmal hervor, dass die in diesem Band enthaltenen Schriften sich vordergründig zwar mit Mystik, Mysterienwesen und Christentum befassen, im Grunde aber Fallstudien darstellen, die der Illustration des »viel weiter ausgreifenden und viel tiefer reichenden ideogenetischen Grundkonzeptes dienen«, nach dem die Anthroposophie für Steiner nicht nur der legitime Erbe der europäischen Mystik und des deutschen Idealismus sei, sondern auch eine der modernen Naturwissenschaft gleichberechtigte Geisteswissenschaft. Eine gründliche kritische Auseinandersetzung mit dieser programmatischen Dimension der beiden Schriften und dem damit verbundenen philosophischen Selbstverständnis der Anthroposophie stehe aber noch aus.

Wie man sieht, ist Clements Einleitung, von der hier nur einige wenige Ausschnitte berührt worden sind – im Gegensatz zum Vorwort des Mystikforschers Alois Maria Haas, auf das hier nicht weiter eingegangen werden muss – außerordentlich gedankenreich. Man fasse die hier vorgebrachten Überlegungen nicht als Versuch auf, ihre Bedeutung zu schmälern oder ihren Wert zu mindern, sondern als ernsthafte Erkenntnisfragen, die durch diese Einleitung angeregt worden sind. Es wäre ohne Zweifel außerordentlich fruchtbar, die hier begonnene Diskussion weiterzuführen. Von einer solchen Weiterführung darf man sich die schönsten Früchte versprechen, zumal Clement einen Standard gesetzt hat, der in der akademischen Welt seinesgleichen sucht. Sollte sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Anthroposophie weiterhin auf diesem Niveau bewegen, dann wird sich dies nicht nur für die Anthroposophie, sondern auch für die Wissenschaft als folgenreich erweisen.

Rudolf Steiner: Schriften. Kritische Ausgabe (KA). Schriften. Kritische Ausgabe (SKA) Band 5: Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte. Hrsg. von Christian Clement, LXXX, 377 S., 2 Abb., Ln. Euro 78,-. Stuttgart-Bad Cannstatt / Basel 2013.