

Hartmut Traub

Welten, die sie trennen!

Rezension des ersten Bandes der kritischen Ausgabe von Steiners Schriften.

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Christian Clemens.

Mit einem Vorwort von Alois Maria Haas.

Erschienen im Verlag *Frommann-Holzboog*, Stuttgart 2013

Die Erwartungen waren hoch. Endlich eine kritische Ausgabe von Steiners Schriften. Endlich besteht Hoffnung, seine Arbeiten bekenntnisfrei vorgestellt und kommentiert zu bekommen. Ihr Erscheinen bei einer der ersten philosophischen Verlagsadressen Deutschlands schien dazu die besten Voraussetzungen zu bieten. Und wahrlich, der erste der auf acht Bände angelegten Ausgabe ist ein schönes Buch; und, was die Steinertexte betrifft, auch ein sehr nützliches. So zeigt die Ausgabe im Fußnotenapparat und in den Stellenkommentaren die Überarbeitungsspuren, die Steiners geistiger Wandlungsprozess in den unterschiedlichen Ausgaben seiner Schriften hinterlassen hat. Besonders hilfreich ist das umfangreiche Literaturverzeichnis, das dem Leser die Möglichkeit bietet, sein Interesse an Steiner in unterschiedlichen Richtungen – anthroposophisch oder nicht anthroposophisch – weiter zu vertiefen. Kleines editorisches Manko ist das fehlende Sachregister.

Soviel im Allgemeinen. Der nähere Blick in das von Alois Maria Haas verfasste Vorwort und die von Christian Clement gelieferte Einleitung offenbart ein differenziertes, vielleicht exemplarisches Bild vom mentalen Zustand der gegenwärtigen Steiner-Forschung. Der Titel meines Vortrags „Welten, die sie trennen“ deutet auf die Heterogenität der Geistes-Welten hin, in denen die beiden Verfasser beheimatet zu sein scheinen.

Während die Vorrede von Haas als der insgesamt, sowohl formal als auch inhaltlich, misslungene Versuch anzusehen ist, Steiners Weg in die Mystik zeit- und ideengeschichtlich auszuleuchten, kann Clements Einleitung über weite Strecken und im Wesentlichen ihres Anliegens überzeugen. Auch wenn an der meines Erachtens zu engen anthroposophischen Auslegung von Steiners vortheosophischen Schriften zur Mystik Fragen und Kritik angebracht sind.

1. Zum Vorwort von Alois Maria Haas

Das Vorwort von Alois Maria Haas ist keine Empfehlung für eine wissenschaftliche Werke-Ausgabe. Das ist ein schwerer Vorwurf. Ich erhebe ihn auch nicht leichtfertig, wie die folgenden Anmerkungen belegen mögen.

Schon die Form der Präsentation ist nicht einladend. Es gibt weder einen Titel noch Überschriften zu den IV Kapiteln der Vorrede. Worum geht es hier eigentlich? Das anscheinend als geistes- und zeitgeschichtliche Kontextualisierung von Steiners Schriften zur Mystik gedachte Vorwort ist in seinem formalen und stilistischen Aufbau ein merkwürdiges Konglomerat aus einer gegenüber dem insgesamt sechzehnseitigen Text überproportionalen Menge von 81, zum Teil halbseitigen Fußnoten (XV)¹ und abenteuerlichen Quellenverweisen; das alles vorgetragen in einer deplatziert polemischen Kommentierung von Autoren und Positionen, der Aufklärung zum Beispiel, und schließlich der Verwendung von wenig zielführenden Zitaten.

Inhaltlich bestehen – um das Mindeste zu sagen – erhebliche Zweifel sowohl an der zentralen These des Autors zur „weltanschaulichen Stimmung“ des Fin des Siècle „als quälendes Krisenbewusstsein“ (VIII) als auch an den von ihm behaupteten Charakteristika weltanschaulicher und religiöser Strömungen zur Wende des 20. Jahrhunderts. Vor allem bestehen Zweifel daran, dass *Steiner selbst* das so – wie von Haas skizziert – wahrgenommen hat. Für einen auch nur ansatzweise über die Jahrhundertwende kultur- und geistesgeschichtlich informierten Leser ist das, was ihm hier präsentiert wird, kaum goutierbar.

Das kann im Einzelnen nicht erörtert werden. Drei Stichworte müssen daher genügen, um das Ungenügen des Vorworts zu belegen.

1.1 *Fin des Siècle – Epoche eines „quälenden Krisenbewusstseins“?*

Das von Haas zur Grundlegung seiner Zeitalter-Diagnose kritiklos übernommene Zitat des seines Erachtens „besonnenen Geschichtsschreibers“ Fritz-Michael Maaß beschreibt die Wende zum 20. Jahrhundert als „quälendes Krisenbewusstsein“. Neben dem vermeintlich allgemein herrschenden „Materialismus und Positivismus“ verweist die Quelle auf den Darwinismus Haeckels als besonderes Ingredienz der Krise (VIII). Haeckel und die Krise, das sind die beiden Ankerpunkte, von denen aus Haas die Wende zur Mystik als geistige Kompensationsbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstruiert.

¹ Die im Text in Klammern gesetzten Ziffern sind die Seitenzahlen des rezensierten Bandes.

Das finstere Bild, das der Autor der von ihm verwendeten Quelle entnimmt, hat mit der komplexen kulturgeschichtlichen Wirklichkeit sowie Steiners bedeutend differenzierterer Beurteilung dieser Epoche wenig zu tun. Was hier völlig fehlt, ist der Hinweis auf die revolutionäre Aufbruch-Stimmung zur Jahrhundertwende – die „Neuerschaffung der Welt“ – nicht nur in den Naturwissenschaften und der Technik, sondern gerade auch in der Geistes-Welt, der Kunst, der Musik und der Literatur. Hingewiesen sei unter dem Stichwort *Belle Époque* auf den Impressionismus, den Jugendstil in der Malerei, auf Claude Monet oder Gustav Klimt, oder die Neue Musik – Maurice Ravel und Claude Debussy, später auch Arnold Schönberg – oder auf den Symbolismus in der Literatur, Nietzsches „Zarathustra“ und „Morgenröte“ usw.: alles optimistische, farbenfrohe, genesende Aufbrüche – weit entfernt von einem „quälenden Krisenbewusstsein“. Steiners Positivrezeption der Symptome „der großen Gesundheit“ (Nietzsche) des *Fin des Siècle* lässt sich eindrucksvoll seinem „Nietzsche-Buch“ entnehmen.²

Die von Haas verwendete Quelle ist ihm – so scheint es – vor allem wegen der Erwähnung Haeckels wichtig. Denn damit ist er auf einem ihm vertrauten Gelände. Hier kann er das Verhältnis Steiner – Haeckel erörtern, woran der Quelle selbst natürlich überhaupt nichts lag. Diese bemerkenswerte „Verbeugung vor dem Biologen Ernst Haeckel“ fand schon die *Süddeutsche* in ihrer Besprechung des Buches im Januar 2014 befremdlich.³ Wir teilen dieses Befremden.

1.2 Wozu Nietzsche herhalten muss.

Haas' verzerrte Diagnose der kulturgeschichtlichen Charakteristik des ausgehenden 19. Jahrhunderts gerät in eine weitere Schiefelage durch seine – auch aus Steiners Sicht – überzogene Anklage gegen Nietzsches „Gott ist tot“ als Ursache für die „transzendente Obdachlosigkeit“ (XVIII) der Epoche.

Nietzsche lässt sich für vieles ge- und vor allem missbrauchen. Aber dass seine Philosophie eine Philosophie der Verdunkelung oder Orientierungslosigkeit sei oder einer solchen Vorschub leiste, lässt sich nur schwer behaupten. Um zu belegen, wie widersinnig eine solche Funktionalisierung Nietzsches im Dienst des Aufzugs eines düsteren „Endzeitszenarios“ ist, muss der Hinweis genügen, dass seine Werke so lichte und lebensfrohe Titel tragen wie „Die fröhliche Wissenschaft“ oder „Morgenröte“, dass einer der zentralen Aphorismen in dieser Sache den nun überhaupt nicht düsteren Titel „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“

² Steiner, Rudolf: *Friedrich Nietzsche ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA) Band 5, Dornach 1963.

³ *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 7, 10. Januar 2014, S. 12.

trägt; sein Protagonist, Zarathustra, ist ein Spaßmacher und Dionysos, ein Vertreiber und Belüfter von existenzieller oder metaphysischer Düsternis und Traurigkeit usw. usw. Friedrich Nietzsche als schwarze Sonne der Verfinsterung des geistes- und kulturgeschichtlichen Gesamtkontextes der Jahrhundertwende heraufziehen zu lassen ist geradezu aberwitzig. Das hätte auch Rudolf Steiner Alois Maria Haas nicht durchgehen lassen.

Trotz seiner Inhaftungnahme für die „transzendente Obdachlosigkeit“ muss Nietzsche an anderer Stelle des Vorworts als Positivfigur erhalten. Dieses Mal, um im Kontext der „Wende zur Mystik“ zu belegen, „mit welcher [...] Intensität [...] intuitive und inspiratorisch signifikante innere Erkenntnisse und Erfahrungen vor der Jahrhundertwende paradigmatisch wiedergegeben werden konnten.“ (XIV) Allein die Gegensätzlichkeit, mit der Nietzsche sowohl für den Untergang der transzendentalen Heimat des Menschen wie für die Entdeckung der neuen, *mystischen* Heimat in Anspruch genommen wird, ist schon bemerkenswert. Wie schwierig eine Vereinnahmung Nietzsches für die Mystik ist, mag exemplarisch einer seiner Aphorismen zur Mystik belegen: „Die mystischen Erklärungen“, heißt es bei Nietzsche, „gelten für tief; die Wahrheit ist, dass sie nicht einmal oberflächlich sind.“⁴ Aber sei's drum. Was Haas mit seinem seitenlangen Zitat aus Nietzsches „Ecce homo“ belegen möchte, geht aus dem Zitat nicht hervor. Im Gegenteil: Während Haas behauptet, Nietzsches Ausführungen seien „paradigmatisch“ für die Inspirationserfahrung zum Ende des Jahrhunderts, kommentiert Nietzsche selbst seine Inspirationserfahrung mit den Worten: „ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurück gehen muss, um jemanden zu finden, der mir sagen darf, ‚es ist auch meine‘ Erfahrung.“ (Ebd.) Das heißt doch, wenn überhaupt paradigmatisch, dann ist Nietzsches beschriebene Inspirationserfahrung paradigmatisch für eine Jahrtausende zurückliegende Geisteskultur. Dass sich Nietzsche zum Thema Inspiration geäußert hat, mag als zeitgemäß gelten. Was aber die Inspirations- (nicht Mystik-)Erfahrung selbst betrifft, das ist – nach Auskunft Nietzsches – höchst unzeitgemäß. Einen „paradigmatischen“ Begriff über die „stimmungsmäßige Intensität, die intuitiven und inspiratorisch signifikanten inneren Erkenntnisse und Erfahrungen vor der Jahrhundertwende“ (ebd.) gibt der unzeitgemäße Nietzsche leider nicht.

⁴ Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart 1965, S. 142.

1.3 Weitere Irrungen und Wirrungen im Vorwort

Ein ähnlicher Lapsus unterläuft Haas auch mit einem Steiner-Zitat. Um zu belegen, dass das Thema Mystik für den „voranthroposophischen“ Steiner „kaum von Bedeutung war“ (XX) – was selbstverständlich Unsinn ist –, wird Steiners bekannte Kritik an der Substanzlosigkeit der von den *Theosophen* beanspruchten „mystischen Schau“ angeführt. „Nichts als Redensarten, ohne eine Spur von Inhalt, [...] Heuchelei.“ (XXI) Das Angeführte belegt nun aber nicht, was es nach Haas soll. Denn Steiner kritisiert hier die von den *Theosophen* beanspruchte „mystische Schau“. Das sagt aber nun nichts über sein eigenes, kritisches Verständnis von Mystik. Oder wenn, dann nur indirekt, nämlich im Gegenentwurf zu dem von ihm Kritisierten. Sucht man nach Quellen zur vortheosophischen Mystik bei Steiner, dann ist etwa auf die „Letzten Fragen“ aus der *Philosophie der Freiheit* (1893/94), auf die mystikaffinen Topoi des „All-Einen-Wesens“ oder des „Lebens in Gott“ zu verweisen. Das ist nun im Gegensatz zu den von Steiner kritisierten heuchlerischen, indischen Redensarten der Theosophen etwas ganz anderes, nämlich eine denkerisch, das heißt philosophisch durchdrungene, im eigenen Erkenntniserleben erfahrene und aus dieser epistemologisch-praktischen Intuition handelnd vollzogene Existenz der Freiheit.⁵

Anders als bei Nietzsche und Steiner liegen die Dinge bei *Albert Schweitzer*.

Zur Dokumentation der Mystik-Affinität der Epoche zwischen 1875 und dem Ersten Weltkrieg listet Haas eine Reihe von europäischen Autoren auf. Spezielles Augenmerk legt er auf Kandidaten im deutschsprachigen Raum. (XII f.) Ohne nähere Klärung ihres jeweiligen Mystik-Interesses werden in alphabetischer Reihenfolge von Franz Baader bis Albert Schweitzer, Ludwig Wittgenstein und Leopold Ziegler dreizehn Autoren genannt, die sich irgendwie mit dem Thema Mystik befasst haben sollen. Abgesehen davon, dass der genannte Zeitraum für einige der Autoren nicht passt – Baader war 1875 schon tot und Ludwig Wittgenstein hat bis zum Ersten Weltkrieg nichts in der Sache Relevantes geschrieben –, ist es problematisch, dass Haas die den Genannten unterstellte Affinität zur Mystik aus Schriften der Sekundärliteratur belegt. Ein besonders eklatanter Missgriff in dieser Sache liegt bei Albert Schweitzer vor. Nicht nur, dass ein Blick in dessen *Kultur und Ethik* genügt hätte, um sich von dessen Mystik-Affinität zu überzeugen, zitiert Haas zum Beleg von Schweitzers Nähe zur Mystik das Buch eines überzeugten Nationalsozialisten: Gerhard Lehmanns *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart* aus dem Jahre 1943. (XIII, Fn. 46) Zwar bemüht sich Haas, die faschistischen Gesichtspunkte der von ihm bemühten Quelle zu neutralisieren, der

⁵ Vgl. auch Steiners 1897 geführte differenzierte Auseinandersetzung mit der „einseitigen Mystik“ in: Steiner, Rudolf: *Goethes Weltanschauung*, GA 6, Dornach 1990, S. 68 ff.

Vorgang als solcher ist aber schon bemerkenswert. Der Pazifist Albert Schweitzer, der schlechthinige Vertreter des *Anderen Deutschland*, der unter anderem auch dafür im Jahre 1952 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde, wird von Haas unter Berufung auf das Urteil eines Nationalsozialisten in die Reihe der Mystik-Verständigen aufgenommen. Das geht hart ein.

Über das bisher Gesagte hinaus ist Haas insbesondere noch in mindestens einem weiteren Punkt zu widersprechen und in einem anderen zu ergänzen. Zum einen ist es religionsgeschichtlich viel zu kurz gedacht, wenn man behauptet, durch Karl Barth sei *die* protestantische Theologie zu einer generellen „Verdrängungsinstanz“ beim Thema Mystik geworden. (XVI) Ohne hier weiter auszuholen, ist doch gerade der von Haas angeführte Albert Schweitzer ein überzeugendes Beispiel für die Präsenz einer nachhaltigen protestantischen Mystik zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Wobei bei dem Protestanten Schweitzer noch hinzu kommt, dass er in seiner für den Steiner-Band einschlägigen *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* den zeitgenössischen Diskurs zum Thema „historischer“ versus „übersinnlich-ekstatischer“ und „auratischer“ Jesus dokumentiert. Die Leichtfertigkeit, mit der Haas das Thema Protestantismus und Mystik in seinem Vorwort zu erledigen versucht, spricht nicht für eine seriöse Analyse.

Ein ideengeschichtlich bedeutsamer Aspekt aus Steiners „biographischer Wende“ zur Mystik und im Folgenden zur Theosophie hat Haas leider gänzlich ausgeblendet, nämlich Steiners Begegnung mit der philosophischen Deutung des Buddhismus in der Willensphilosophie Arthur Schopenhauers Mitte der 1890er Jahre. Ein Einfluss, der ihm in seiner buddhismuskritischen Variante auch bei Nietzsche nicht verborgen geblieben sein dürfte. Hier, in seiner durch Nietzsche geprägten Skepsis gegenüber der „nihilistischen Décadence“ des Buddhismus,⁶ liegt vielleicht ein Grund für Steiners kritische Distanz gegenüber der „indisch“ beeinflussten Theosophie und für seine spätere Trennung von ihr.

2. Zur Einleitung in Steiners Schriften zur Mystik von Christian Clement (XXV–XLII)

Eine gänzlich andere geistige Welt öffnet sich in der von Christian Clement verfassten *Einleitung*. Clement unternimmt erfolgreich den Versuch, der vielschichtigen Werk- und Problemgeschichte von Steiners Arbeiten differenziert und sachorientiert zu begegnen. Seiner Analyse gelingt es, dem Problem einer rein retrospektiv anthroposophischen Überformung der

⁶ Nietzsche, Friedrich: *Götzendämmerung*, Stuttgart 1964, S. 209.

Texte zu entgehen. Werk- und kontextgeschichtliche Zusammenhänge mit Steiners vortheosophischem Denken werden aufgewiesen, auch wenn Clements persönliche, anthroposophische Lesart zum Schluss der Einleitung noch deutlich genug zum Tragen kommt. Aber darüber kann man diskutieren.

Auffällig ist zunächst die klare Schwerpunktsetzung auf eine *philosophische* Lesart der Texte. Wobei der Etablierung der Fichte-Schellingschen Theorie der *Intellektuellen Anschauung* als Referenzrahmen für Steiners Handlungstheorie des Wissens in besonderer Weise Rechnung getragen wird.

Aus dem idealistisch geprägten Kontext, der die naturphilosophischen, respektive naturwissenschaftlichen Einflüsse Haeckels und Goethes integriert, gelingt es, Steiners geisteswissenschaftliches Projekt zur Genese des geschichtlichen, naturwissenschaftlichen, des kollektiven und individuellen Denkens, das heißt „Biogenese“ und „Ideogenese“, plausibel aufeinander zu beziehen.

Für das Verhältnis zur Mystik folgt daraus konsequent, dass Steiners Zugang zu ihr ebenfalls durch die *philosophische* Grundlegung, das heißt durch die „Ur-Tatsache des Bewusstseins“ (XXXVIII), geprägt ist.

Es sind, wie Clement zutreffend festhält, Steiners eigene „mystischen Erfahrungen“, vor allem die Entdeckung der *intellektuellen Anschauung*, die er an den Vertretern der Mystik-Tradition illustriert und expliziert. (XXXV)

An Clements These, dass die *intellektuelle Anschauung* per se ein „klassisches Beispiel mystischer Erfahrung“ sei, sind allerdings Zweifel angebracht. Denn was dem Geist hier begegnet, ist nicht die Gegenwart Gottes, sondern die anschauliche Erfahrung des eigenen Selbstbewusstseins.

Worauf Clement bedauerlicherweise nicht eingeht, und das wäre in diesem Zusammenhang für ein ganzheitliches Verständnis von Steiners Verhältnis zur Mystik bedeutsam, sind dessen Bekenntnisse zum Mysterium der gottesdienstlichen Liturgie und anderen okkulten Religionserfahrungen seiner Kindheit. Für sie suchte Steiner in seinen wissenschaftlichen Studien eine auch den Verstand befriedigende Antwort. Und fand sie in der Konzeption der *Intellektuellen Anschauung* des deutschen Idealismus. Vor diesem Hintergrund wird nicht nur seine kritische Annäherung von Idealismus und Mystik, sondern auch seine dialektische Forderung nach einer philosophisch durchdrungenen Mystik einerseits und einer mystisch vertieften Wissenschaftlichkeit andererseits plausibel. Ideengeschichtlich haben wir es hier mit dem kritisch-dialektischen Mystik-Begriff zu tun, den Steiner aus Fichtes *Anweisung zum*

seligen Leben kannte und den er sich in seiner Annäherung an die Mystik zu Eigen machte. Insofern ist es fraglich, ob Steiner um 1900 eine „Verbindung“ zwischen Mystik und Idealismus als Brücke zwischen zwei separaten „geistigen Welten“ hergestellt hat, wie Clement erklärt. (XLII, Fn. 29) Vielmehr scheint es so, dass Steiner sein „mystisches Ur-Interesse“ durch den Idealismus aufgeklärt und das dabei gewonnene kritische Verständnis der Mystik zur späteren Beurteilung ihrer historischen Gestalten angewandt hat. Eine Religionsauffassung à la Goethe „Gefühl ist alles. Name ist Schall und Rauch“ oder Schleiermachers Definition der Religion als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ standen für ihn zur Bestimmung des Wesens auch mystisch begründeter Religiosität von Anfang an nicht zur Debatte.

Die in diesem Punkt insgesamt überzeugende Rekonstruktion von Steiners Mystik-Verständnis führt Clement an dessen Parallelisierung von „moderner“ Naturwissenschaft, der *Biogenese*, und Geisteswissenschaft, der *Ideogenese*, weiter aus. Prinzip der „Ideogenese“ ist die „Ur-Tatsache des Innenlebens“, die „mystische Selbsterfahrung des Geistes“. (XLI) Aus ihr soll sich nach dem Erkenntnismodell der „Biogenese“, das heißt der Evolutionstheorie à la Darwin und Haeckel, die Entstehung der „Spielarten“ möglicher Weltanschauungen als Projektionsgeschichte des „Ich“ in ein wie auch immer ausgestaltetes „Nicht-Ich“ (ebd.) rekonstruieren lassen.

Dieses Programm Steinerscher Esoterik, so Clements Schlussfolgerung, sei in Steiners philosophischen Frühschriften „mit Goethe und dem deutschen Idealismus gedanklich gezeugt“ worden. Niedergekommen aber sei es erst „in seiner Auseinandersetzung mit der Mystik“. (XLII)

Dazu einige kritische Fragen und Anmerkungen

Die erste Frage betrifft den bereits angesprochenen biographischen Humus von Steiners religiöser Sozialisation, den wir für seine „Wiederentdeckung“ der Mystik – nach philosophischer Grundlegungen seines Denkens – für bedeutsam halten. Danach stellt sich das um 1900 an ihn ergangene Vortragsangebot zur Mystik als der äußere Anlass dar, das in seinem Denken tief verwurzelte und philosophisch bereits erörterte Thema Mystik sukzessive theosophisch und später anthroposophisch auszuscharfen.

Die zweite Frage richtet sich auf die unterschiedliche Gewichtung der Einflüsse der idealistischen Meisterdenker sowie Goethes oder Haeckels auf Steiners philosophische und theosophische Weltanschauung. Was Clement sehr deutlich herausarbeitet, ist der nachhaltige

Einfluss, den insbesondere Fichte auf Steiner ausgeübt hat. Das wird zum Schluss der allgemeinen Einleitung am zitierten Fichteschen Projektionsgedanken des Ich ins Nicht-Ich noch einmal unterstrichen. (XLII)

Weil das so ist, erscheint es problematisch, Steiners Idee der Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins mit den Arbeiten anderer Denker – etwa mit Hegels *Logik* oder dessen *Phänomenologie des Geistes* oder mit Goethes *Metamorphosenlehre* – in Zusammenhang zu bringen. Denn weder Hegel noch Goethe unterstellen ihren „Phänomenologien“ das für Steiner maßgebliche „Ur-Phänomen“ der in *intellektueller Anschauung* gewonnenen Selbsterfahrung. Im Gegenteil. Weil sie das nicht tun, kritisiert sie Steiner 1897 mit den Worten: „Hegel wie Goethe fehlt die Anschauung der Freiheit, weil beiden die Anschauung des innersten Wesens der Gedankenwelt abgeht. [...] Hegel hat die Ideenwelt ebensowenig wie Goethe als Wahrnehmung, als individuelles Geist-Dasein geschaut.“⁷ Diese bemerkenswert scharfe Kritik an Hegel und Goethe kann, ja muss man als Bekenntnis Steiners zu Fichtes Evidenztheorie der *Intellektuellen Anschauung* verstehen. Und nicht nur das. Sondern speziell zu Goethe ist die Frage zu stellen, ob dessen naturwissenschaftliche Metamorphosenlehre tatsächlich als kulturgeschichtliches Erklärungsmodell geeignet und von Steiner verwendet worden ist. In *Goethes Weltanschauung* ist es vielmehr Hegel, den Steiner – wenn auch in Goethescher Terminologie – für eine „Metamorphose der Ideen“ bemüht.⁸ Möglich und auch naheliegend für eine genetische Erklärung kulturprägender Bewusstseinsformen ist allerdings auch ein Verweis auf Fichtes „Weltplangedanke“, mit dem sich Steiner – wenn auch kritisch – bereits im Kapitel XI der *Philosophie der Freiheit* auseinandergesetzt hatte. Diese Annahme lässt sich zum einen durch die dynamische, *freiheitsbasierte* Struktur dieses Modells – genau das, was Hegel und Goethe abgeht – und zum anderen durch das für Steiner interessante Faktum stützen, dass Fichtes „Weltplan“ die ontogenetische und phylogenetische Bewusstseinsentwicklung gesetzmäßig auf einander zu beziehen und sie somit im Sinne Steiners *homolog* auf einander abzubilden in der Lage ist.⁹ Und ein Letztes: Im Sinne der Hervorhebung der Bedeutung der Mystik-Schriften für die Entwicklungsgeschichte der Anthroposophie ist es verständlich, dass der Autor die Jahrhundertwende besonders betont. Allerdings kann das nur unter der Einschränkung geschehen, dass weder Steiners „Wende zur Mystik“ noch dessen Vermittlungsversuch von Bio- und Ideogenese Blitze aus heiterem Himmel sind. Denn insbesondere enthält die

⁷ Steiner, Rudolf: *Goethes Weltanschauung*, a.a.O., S. 207 f.

⁸ Ebd., S. 206.

⁹ Vgl. zu diesem Thema: Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik*, Stuttgart 2011, S. 736 ff.

Philosophie der Freiheit mit ihrer Theorie des „All-Einen-Wesens“, mit den „letzten Fragen“, dem „Leben in Gott“ usw. bereits das mystikaffine Programm einer Religionsphilosophie, die mit dem dialektisch-kritischen (Vor-)Verständnis von Mystik arbeitet, das Clement erst dem Steiner der Jahrhundertwende zu attestieren bereit ist. Auch Steiners Vermittlungsversuch von „Biogenetik“ (Haeckel) und „Ideogenetik“ hat seinen Ursprung nicht erst in den 1901/1902 entstandenen Schriften zur Mystik. Auch mit diesem Thema hat sich bereits die *Philosophie der Freiheit* etwa in den Kapiteln „Darwinismus und Sittlichkeit“ (XII), „Der Wert des Lebens, Optimismus und Pessimismus“ (XIII) sowie im Kapitel „Individualität und Gattung“ (XIV) ausführlich befasst.

3. Zu den speziellen Einleitungen in die beiden Schriften zur Mystik

3.1 Zur „Mystik im Aufgange“

Zunächst ist noch einmal hervorzuheben, dass Clement auch in den beiden spezifischen Einleitungen betont, dass die Inhalte, Kontexte, Entwicklungs- und Wirkungsgeschichten der Schriften im ideengeschichtlichen Zusammenhang mit Steiners *philosophischem* Denken zu sehen sind. Allerdings, so Clement, sei im Rahmen von Steiners Darlegungen zur *Mystik im Aufgange* eine veränderte, mystikaffine Begrifflichkeit festzustellen. Nicht mehr von „Moralischer Phantasie“ und „intuitivem Denken“, sondern von „Wiedergeburt“ und „Auferstehung“ sei nun die Rede. Darin, so Clement, kündige sich in Steiners Denken ein bewusstseinstheoretischer Neuanfang an.

Das kann man so sehen, und das tun auch andere, etwa Ravagli und Zander. Aber gegen einen bewusstseinstheoretischen Neuanfang um 1900 ist meines Erachtens folgendes, bemerkenswertes Kontinuitätsmoment in Steiners philosophisch-theosophischer Weltanschauung zu bedenken.

Ich nenne dieses Kontinuitätsmerkmal *Das erste Mysterium der Steiner-Forschung*.

Das erste Mysterium der Steiner-Forschung

Es ist für mich ein Rätsel, dass *ein* offenbares werkgeschichtliches „Kontinuitäts-Faktum“ in Steiners Schriften in der Forschung bisher keine Beachtung gefunden hat. Nimmt man die drei paradigmatischen Schriften seines Gesamtwerks vor, nämlich: 1. *Wahrheit und Wissenschaft* – als Grundlage für sein erkenntnistheoretisches Denken im engeren Sinne – 2. *Die Mystik im Aufgang* – als „Schlüsselschrift“ für den Übergang von Philosophie zur Anthroposophie – und 3. *Die Theosophie* – als Grundlage für sein anthroposophisches Denken –, dann müsste auffallen, dass Steiner in allen drei Schriften ein und denselben

Referenztext sowie dessen Reflexionshorizont wählt, um das Charakteristische seines eigenen Denkens daran zu verdeutlichen. Es ist ein Text des „scharfsinnigen“ Fichte (97), der mit seiner Lehre vom *Geistigen Auge*, dem neuen Organ zur Erschließung und Erkundung der geistigen Welt, für Steiner zum philosophischen Seelenführer wird. Denn wie kein anderer hat Fichte „in das Wesen des menschlichen Ich [...] geleuchtet und der Seele gezeigt, wo sie sich suchen soll und was sie ist.“ (Ebd) Offenbar hat Steiner die *Einleitung in die Wissenschaftslehre* von 1813 zum Verständnis seines eigenen Denkansatzes für so grundlegend gehalten, dass er mindestens dreimal an entwicklungsrelevanter Stelle seines Œuvres explizit auf sie verweist.¹⁰ Ja, sie ist ihm 1901 sogar *das* „Sesam öffne dich“, die psychagogische Matrix für sein eigenes Mystik-Verständnis. In der „Einführung“ zur Mystik heißt es: „Man wird nicht leicht eine bessere Darstellung von der Bedeutung dieses neuen Sinnes erhalten, als sie Fichte [...] gegeben hat.“ (15) Es folgt ein halbseitiges Fichte-Zitat zum Thema geistiges Sehen. Und weiter heißt es, dass die von Steiner untersuchten Mystiker das „erstrebten“, was Fichte in seiner *Einleitungsvorlesung* von 1813 so treffend beschrieben hat. (16)¹¹

Nimmt man das zur Kenntnis, und das wird man wohl müssen, dann scheint es gewagt, wenn Clement und andere von der *Mystik im Aufgange* als von einem bewusstseinstheoretischen Neuansatz sprechen. Woraus folgt, dass auch das für diesen Neuansatz ausgemachte Indiz des Wechsels in Steiners Terminologie – vom „intuitiven Denken“ zu „Wiedergeburt“ und „Auferstehung“ – nur bedingt überzeugen kann. Denn diese Begriffe hätte Steiner ebenso gut dem ihm etwa seit 1890 bekannten Fichte-Text entnehmen können. Denn dieser behandelt die Entdeckung und Entwicklung des „Neuen Sinnes“ mit eben jener Begrifflichkeit der „Wiedergeburt“, der „Umwandlung“ und dem Übergang vom Tod ins Leben, die Clement den von Steiner studierten Mystikern zuschreibt.¹² Daraus folgt insgesamt: Es gibt keinen neuen Denk-Ansatz in Steiners Schriften zur Mystik. Sie führen sein früh begründetes Interesse am Mysterium exakt anhand der ideengeschichtlichen Vorprägung weiter aus, an der sich bereits

¹⁰ Auch das *Christentum als mystische Tatsache* verwendet diesen Text ausführlich, allerdings ohne ihn zu zitieren. (121 f.)

¹¹ Sowohl in der Einleitung zur *Mystik* wie in ihrem „Ausklang“ ist J. G. Fichte bemerkenswert (omni)präsent.

¹² Fichte, Johann Gottlieb: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Immanuel Herrmann Fichte, Bonn/Berlin 1834–1846, Band IX, S. 9. und S. 41 ff. Der Fichte-Text ist auch im Hinblick auf andere für Steiner relevante Begriffe einschlägig. Zunächst einmal spielt in ihm das Thema *Freiheit* insbesondere auch im Hinblick auf das „Öffnen“ des „geistigen Auges“ eine zentrale Rolle. Das, was im Folgenden dann geistig gesehen wird, sind „Gesichte“, „Denkbilder“, (ebd., 68 ff.) und der, der dieser fähig ist, ist – wie die 1811 entstandene Schrift *Ueber die Bestimmung des Gelehrten* ausführt – der „Seher“. (SW XI) Es ist daran zu erinnern, dass auch Fichtes *Bestimmung des Menschen* und die *Anweisung zum seligen Leben*, Schriften, die Steiner lange vor seinen expliziten Mystik-Studien intensiv studiert hat, über weite Strecken in Wiedergeburt-, Auferstehungs- und Unsterblichkeitsterminologie verfasst sind. Zum Thema: Steiners frühe Begegnung mit der Wiedergeburtstheorie vgl.: Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie*, a.a.O., S. 964 ff.

seine *philosophischen* Arbeiten orientiert haben. Nämlich die aus der idealistischen Konzeption der *Intellektuellen Anschauung* stammende, von Fichte weiter entwickelte Auferstehungs- und Wiedergeburtstheorie des Geistes, deren Grundlage die Erweckung des ebenfalls von Fichte geforderten „neuen Sinnes“ ist.

Drei weitere Einwände gegen einen bewusstseinstheoretischen Neuanfang im Rahmen von Steiners „Wende zur Mystik“:

Clements Einleitung in die *Mystik im Aufgange* behauptet (XLIV), dass sich in Steiners Denken aus der Beschäftigung mit den Schriften der Mystiker ein pantheistischer Grundzug entwickelt habe. Dagegen ist festzuhalten: Schon Steiners Monismus der *Philosophie der Freiheit* ist – insbesondere im religionsphilosophischen dritten Teil – pantheistisch. Unter Rückgriff auf Haeckel ist er ein evolutionistischer Pantheismus, in dem die Erkenntnis der „vollen Wirklichkeit“ über die Erfahrung des „All-einen Wesens“ schließlich zur These: „Die Welt ist Gott“ führt, die durch die existentiell bedeutsame Intuition eines „Lebens in Gott“ noch überboten wird.

Werkgeschichtlich noch weiter zurück als der Pantheismus liegen Steiners Einsichten zum anthropologischen Topos des Menschen als „tätigem Mitschöpfer des Weltprozesses“ sowie dessen kosmologische „Eingliederung in das Weltgeschehen“. Dieses Thema ist bereits zentral in Steiners *Dissertation* von 1891¹³ und deren später hinzugefügter wissenschaftsethischer Schlussbetrachtung in *Wahrheit und Wissenschaft*.¹⁴

Ebenfalls deutlich früher als in den Schriften zur Mystik ist die mit der „Mitschöpferschaft“ verbundene *Grundlegung einer Philosophie der Kunst* zu verorten. Denn der für die „künstlerische Tätigkeit des Menschen“ relevante Topos „Mitschöpfer am Weltprozess“ „scheint“ nicht, wie Clement behauptet (XLIV), erst „keimhaft“ in den Schriften zur Mystik auf, um dann in der Anthroposophie vollendet zu werden. Er wurde bereits mit Blick auf eine systematische Bestimmung des Wesens der Kunst im Kapitel II der *Philosophie der Freiheit* – in Abgrenzung zu Glaube und Wissenschaft – explizit erörtert.¹⁵ Wobei diese Bestimmung unter anderem auf die Reflexionen „Erkennen und künstlerisches Schaffen“ in den *Grundlinien* von 1886 und andere Frühschriften verweist.¹⁶ Die Theoreme „Mitschöpfer am Weltprozess“ und „Produzent der Wirklichkeit“ gehörten bereits damals, gemeinsam mit der

¹³ Steiner, Rudolf: *Wahrheit und Wissenschaft*, GA 3, Dornach 1980, S. 11 ff.

¹⁴ Ebd., S. 90 f.

¹⁵ Steiner, Rudolf: *Die Philosophie der Freiheit*, GA 4, Dornach 1962, S. 28.

¹⁶ Ders.: *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, GA 2; Dornach 2003, S. 131.

Idee vom „geistigen Schaffen“¹⁷, zum festen terminologischen Bestand von Steiners Weltanschauung.

Steiner entdeckt in der Mystik die theosophische Anthropologie

Mit dem Hinweis auf Paracelsus' „Wesensgliedertheorie“ (XLIII) macht Clement auf einen weiteren, bedeutenden Entwicklungsschritt für Steiners spätere Theosophie und Anthroposophie aufmerksam. Insbesondere in der differenzierten Leib-Seele-Geist-Lehre des Paracelsus, so Clement, greift Steiner „zum ersten Mal das Thema einer esoterischen Anthropologie auf, wie sie später in der Theosophie entwickelt wird“. (XLIII f.) Mit diesem Thema erweist sich die Mystik-Schrift tatsächlich als das, was sie nach Ansicht des Herausgebers ist, nämlich *die* vermittelnde Schlüsselschrift zwischen Steiners philosophischen Frühschriften und seinen Hauptwerken der Theosophie und Anthroposophie. Deshalb ist es berechtigt, sie gemeinsam mit dem *Christentum als mystische Tatsache* eine „Proto-Anthroposophie“ (LVIII) zu nennen. Das kann man so sehen.

Allerdings ergibt sich daraus für den „ganzen Steiner“ ein schwieriges und in der Steiner-Forschung umstrittenes Vermittlungsproblem hinsichtlich seiner Anthropologie. Dazu sollen drei Hinweise genügen.

In seinem programmatischen Aufsatz „Wissen, worum es geht oder: Die *Philosophie der Freiheit* als philosophische Anthropologie gelesen“¹⁸ plädiert Christoph Lindenberg dafür, Steiners philosophisches Hauptwerk als eine „Fundamental-Anthropologie“ zu lesen, „die die Voraussetzung aller anderen Anthropologie“ ist.¹⁹ Das heißt konsequenterweise, die „Fundamental-Anthropologie“ der *Philosophie der Freiheit* muss auch als Voraussetzung für eine „esoterische Anthropologie“ verstanden werden. Dagegen möchte David Wood Steiners „philosophische Anthropologie“ der *Philosophie der Freiheit* unter Berücksichtigung der *Theosophie*, das heißt der „seelenkundlichen“ oder anthroposophischen Anthropologie gedeutet wissen.²⁰ Das ist so ungefähr das Gegenteil von dem, was Lindenberg fordert. Clements Ansatz legt als dritte Position nahe, Steiners Bearbeitung der Mystik als „erstmaliges“ Aufgreifen einer esoterischen Anthropologie zu verstehen. Ein Ansatz, den der Autor durch Lorenzo Ravaglis These von der „Proto-Anthroposophie“ der Mystik-Schrift zu

¹⁷ Ders.: *Wahrheit und Wissenschaft*, a.a.O., S. 11.

¹⁸ Lindenberg, Christoph: „Wissen, worum es geht oder: Die *Philosophie der Freiheit* als philosophische Anthropologie gelesen“, in: Dietz, Karl-Martin (Hrsg.): *Rudolf Steiners „Philosophie der Freiheit“*. Eine Menschenkunde des höheren Selbst, Stuttgart 1994, S. 14–41.

¹⁹ Ebd., S. 16.

²⁰ Wood, David: „Über Geist und Buchstabe in der Philosophie Rudolf Steiners II“, in: *die Drei*, Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben, Januar 2013, Frankfurt 2013, S. 52 ff.

stützen versucht. Die brisante Frage nach einer Vermittlung von „philosophischer“ und „esoterischer Anthropologie“ wird in dieser Lesart nicht berührt. Dass der Leser, insbesondere der unvoreingenommene, über ein solches Essential der Steiner-Forschung in einer wissenschaftlich-kritischen Ausgabe von Steiners Werken so gar nichts erfährt, ist bedauerlich.

3.2 Einleitung zu: „Das Christentum als mystische Tatsache“

Clements Einleitung in diese Schrift macht auf eine bedeutende Weiterentwicklung in Steiners esoterischem Denken aufmerksam. Im Unterschied zur Mystik-Schrift tritt hier „der Begriff der ‚Mystik‘ als zentrale gedankliche Reflexionsfläche zurück [...] hinter denjenigen des ‚Mysteriums‘ bzw. die im Rahmen des Mysterienwesens angestrebte ‚Initiation‘ und ‚Einweihung‘.“ (XLV) Diese veränderte *methodische* Schwerpunktsetzung, die Clement in der Dichotomie „informierende“ versus „verwandelnde Erkenntniserfahrung“ (ebd.) fasst, sei, so der Autor, nicht nur bereits in Steiners Frühwerk erkennbar, sondern „Einweihung“ und „Initiation“ seien auch Anliegen des deutschen Idealismus, der mittelalterlichen Mystik sowie der antiken Mysterien gewesen. Aus dieser ausgreifenden „Kontinuitäts-These“ zieht Clement eine wenig plausible Konsequenz. Denn unter der Voraussetzung der Kontinuität wird nun erklärt, dass „der Erkenntnisbegriff der Frühschriften ganz organisch auf den Initiations-Begriff und die Mysterientradition hin[führe].“ (Ebd.) Eigentlich wäre nach dem Vorherigen der Nachweis darüber zu erwarten gewesen, in welcher Weise dem Erkenntnisbegriff der Frühschriften selbst das ihm von Clement zugesprochene Ingredienz der „Einweihung“ und „Initiation“ immanent sei. Denn Steiners Erkenntnisbegriff *führt nicht* zum Begriff der Einweihung, sondern die frühe Intuitionslehre *ist selbst* eine Initiation. Nämlich eine zu einem freien und selbstschöpferischen Erkenntnis-Handeln, worin auch die dem Idealismus zutreffend unterstellte Initiationsabsicht besteht.

Die Differenz zwischen dem Initiationshandeln der philosophischen und dem der esoterischen Schriften besteht demnach nicht darin, dass das eine ein Initiationshandeln ist und das andere nicht. Sondern sie unterscheiden sich im Hinblick auf Ziel und Methode der Initiation. Nicht *dass*, sondern *wie* und *wohinein* initiiert wird, macht den Unterschied. Wir haben es mit zwei Formen der *Initiations-Didaktik* zu tun.

War Steiners frühes „Folge mir nach“ die Aufforderung zu einem riskanten autodidaktischen Selbsterfahrungsabenteuer, so erscheinen die späteren Einweihungsschriften eher als durchgeplante Angebote für den esoterischen Individual- und Massentourismus unter Leitung eines erfahrenen Reiseführers. Der frühe Steiner, der Initiator einer dem Anarchismus

nahestehenden Kultur der Selbsterkenntnis,²¹ mutiert im Laufe der Jahre mehr und mehr zu einem messianischen Vordenker für eine willig-hörige Anhängerschaft.

Als weiteres bedeutsames Thema der Christentum-Schrift arbeitet Clement deren besondere Rolle für die Entstehung einer spezifisch anthroposophischen Christologie heraus. Aus dem von Steiner konstruierten Zusammenhang des Christentums mit der Tradition antiker und neuzeitlicher Mysterienkulte wird die Funktion der Schrift auch als Grundlage für die Konstituierung und rituelle Ausgestaltung der anthroposophischen Christengemeinde deutlich. Steiners *Christentum* positioniert sich dabei programmatisch als religionssoziologischer Gegenentwurf zu den tradierten Formen von Katholizismus und Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts und setzt damit seine 1897 in *Goethes Weltanschauung* entfaltete ideengeschichtlich begründete Kritik am platonistisch „entfremdeten“ Christentum fort.²² Tenor seines religiösen Selbstverständnisses ist, dass weder traditionelles Christentum noch theologische Wissenschaft oder historisch-kritische Bibelexegese geeignet sind, das Wesen des religiösen Bewusstseins zu erschließen und aufzubauen geschweige denn, dessen spirituelle Bedürfnisse zu befriedigen.²³

Daraus ergibt sich nun allerdings ein echtes Legitimationsproblem für Steiners Thesen zur Mystik, das Clement, von Ravagli assistiert, durch die Unterstellung eines mehr oder weniger authentisch-mystischen Erfahrungsgrundes bei Steiner selbst zu lösen versucht. Steiner habe sich mit seinen Mystik-Schriften, so heißt es, selbst in die Tradition des *mysterium magnum* gestellt und die Immunisierungsstrategie der Mystik gegenüber wissenschaftlichen Begründungsansprüchen auch für sich in Anspruch genommen. Belegt wird diese höchst steile These durch den Verweis auf Steiners Autobiographie aus dem Jahre 1924/25 – also klassisch retrospektiv. (XLVIII) Das ist plausibel anthroposophisch argumentiert.

An der Behauptung, aus Steiners Schriften zur Mystik lasse sich der Hinweis entnehmen, dass er sich selbst in diese Tradition eingereicht habe, sind jedoch Zweifel angebracht.

Zunächst besteht das generelle Problem in *Vorwort* und *Einleitung* zu Steiners Schriften zur Mystik, dass, gesetzt den Fall, Steiner habe sich um 1900 als Mystiker verstanden, unklar ist,

²¹ Vgl. Steiners Aufsatz „Der Individualismus in der Philosophie“ (1899), der den Höhepunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit in Max Stirners Anarchismus *Der Einzige und sein Eigentum* festmacht. Steiner, Rudolf: „Der Individualismus in der Philosophie“, in: ders.: *Methodische Grundlagen der Anthroposophie*, GA 30, Dornach 1989, S. 148 ff. Wir haben den Unterschied zwischen „Lehrdidaktik“ und „Autodidaktik“ bei Steiner ausführlich in: *Philosophie und Anthroposophie*, a.a.O., S. 932 ff. erörtert.

²² Steiner, Rudolf: *Goethes Weltanschauung*, a.a.O., S. 32 ff.

²³ Die Wurzeln dieser mystikaffinen Religionskritik Steiners sind u. E. in dessen religiöser Sozialisation zu suchen. Vgl.: Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie*, a.a.O., S. 793 ff.

wie sein bewusstseinstheoretischer Zugang zur Mystik im Kontext der Mystik-Tradition einzuordnen ist. Haben wir es bei ihm mit spekulativer, ethischer, asketischer oder ekstatischer Mystik zu tun? Wie steht Steiners Mystik-Verständnis zur Naturmystik, zur Liebes- und Erkenntnismystik oder zur Kreuzesmystik? Wie steht er zur Mystik der von ihm untersuchten christlichen Mystiker?

Angenommen, Steiner sei zum damaligen Zeitpunkt von einem Selbstverständnis als mystischer Seher ausgegangen, so sind doch seine Schriften zur Mystik keineswegs klassische Texte im Sinne der Mystik-Tradition. Ein direkter Text-Vergleich würde das leicht zeigen. Große Teile der Schriften sind keineswegs Ausdruck mystischer Inspiration, sondern schlicht Referate und Anekdoten über Leben und Werk ausgewählter Mystiker oder Beschreibungen kultischer Praktiken der Antike usw. Diese Kenntnisse verdankte Steiner nicht einer übersinnlichen Inspiration, sondern der Sekundärliteratur seiner Zeit. Andere Teile, etwa Steiners Auseinandersetzung mit Ernest Renan, sind keine Fälle ekstatischer Visionen, sondern klassische Disputationen. Wobei der zugrunde liegende Forschungsimpuls tendenziell anti-mystisch, nämlich wissenschaftlich, ja bisweilen auch historisch-kritisch ist.

Mit einem Wort: Aus der Steiner unterstellten Übernahme der Behauptung Jakob Böhmes, „denn ob ichs wohl nicht weis / so weis es aber Christus in mir / aus welcher Wissenschaft ich schreiben soll“ (XLVII), lässt sich nicht ohne weiteres folgern, dass sich Steiner zum damaligen Zeitpunkt selbst als mystischer Seher verstanden hat oder dass seine Schriften zur Mystik selbst mystische Texte sind.

Meine Skepsis gegenüber der Vereinnahmung von Steiner für die Mystik gilt verschärft für den interpretatorischen Versuch, auch die philosophischen Frühschriften im retrospektiven Blick als Mysterien aus der Feder eines erleuchteten Sehers auszulegen. Und zwar deswegen, weil sich das erkenntnistheoretische Instrumentarium eines begriffsgestützten Denkens, das sich um 1894 explizit mystikkritisch verstand, wenn überhaupt, nur sehr bedingt mit einer mystikaffinen Spiritualität in Übereinstimmung bringen lässt.

Was nun weniger die methodische als vielmehr die inhaltliche Seite von Clements *Einleitung* in das *Christentum als mystische Tatsache* betrifft, so präsentiert der Autor noch einmal sehr überzeugend seine Grundthese über Steiners „projektive Interpretation“ der Mystik. Demnach ist die Mystik der von ihren Vertretern unverstandene Versuch der Selbstaufklärung des Bewusstseins. Und die über die Mystik erzielten Annäherungen an das Göttliche sind, so Clement, als „Projektionen von Aspekten und Gesetzmäßigkeiten des Seelischen und Geistigen“ in die Transzendenz zu dechiffrieren. (XLIX) Wobei diese Projektion nicht nur als

Leistung subjektiver Einbildungskraft, sondern als objektive „Verbildlichung“ des Göttlichen selbst zu verstehen sei.²⁴ Schlüssig folgt daraus die Konzeption einer immanenten Unsterblichkeitslehre, die einer „religiösen Jenseitsvorstellung nicht [mehr] bedurfte“. (Ebd.) Wobei der Weg dorthin als Weg einer schrittweisen Einweihung ins Mysterium und der Teilhabe des eigenen Seelen-Schicksals am Weltentstehungs- und Weltengestaltungsprozess ausgewiesen wird.

Der größte Teil von Clements „Einleitung“ zum *Christentum* befasst sich mit dem „zweiten Teil“ der Steiner-Schrift, nämlich der Deutung des Christentums aus dem Geist antiker Mysterienkulte. Obwohl von Clement an vielen Stellen seiner Einleitung betont, gelingt es seiner Darstellung hier nur bedingt, die zentralen Aspekte dieses Themas über den engen theosophisch-anthroposophischen Horizont hinaus und aus dem Zusammenhang von Steiners präanthroposophischer Entwicklung oder der allgemeinen Religionsgeschichte einsichtig zu machen. Zwar relativiert Clement zu Recht die anglo-indischen Einflüsse der Theosophie in dieser Sache, damit ist aber noch nichts Positives zu den ideengeschichtlichen Voraussetzungen gesagt, mit denen Steiner an das Thema „logozentrische Christologie“ herangegangen ist.

Der von Clement gewählte „Kontext innertheosophischer Auseinandersetzungen“ zur Entstehungsgeschichte der *Christentum*-Schrift markiert ein zweites etabliertes Mysterium der Steiner-Forschung.

Das zweite Mysterium der Steiner-Forschung

Auch wenn im Detail Vieles von Vielen an meiner Arbeit *Philosophie und Anthroposophie* kritisiert wurde, so ist man sich unter den Kritikern, auch unter den anthroposophischen, darüber einig, dass dem Buch der Nachweis gelungen ist, dass eine angemessene Deutung von Steiners Denken ohne die Berücksichtigung des Einflusses Fichtes nicht mehr möglich ist. Und das betrifft vor allem die bisher völlig unterschätzte Relevanz von Fichtes Religionslehre von 1806 insbesondere für *Das Christentum als mystische Tatsache*. Ich will die ausführliche Analyse meines Buches zu diesem Thema nicht im Einzelnen ausrollen.²⁵ Es seien nur die

²⁴ Clements Hinweis auf Feuerbachs Projektionstheorie ist in diesem Zusammenhang insofern missverständlich, als Feuerbach eine Deutung individuellen Projektionshandelns als Selbstverbildlichung Gottes strikt ablehnt und darin stattdessen allein die allgemeine Idee des menschlichen Wesens anerkennt. Was etwas deutlich anderes als „den Grund des Seins“ bei Steiner meint. Vgl.: Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, Werke-Ausgabe Bd. 5, Frankfurt 1976.

²⁵ Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie*, a.a.O., S. 908–973. Siehe darin insbesondere auch die Ausführungen zu den ideengeschichtlichen Grundlagen von Steiners präanthroposophischer „Wiedergeburtstheorie“, S. 968 f.

zentralen Themen benannt, an denen sich der fundamental „ideogenetische“ Einfluss von Fichtes *Anweisung* auf Steiners *Christentum-Schrift* belegen lässt.²⁶

Da wäre erstens: die auferstehungs- und initiationstheologisch zentrale Bedeutung des Lazarus-Wunders aus dem Johannes-Evangelium. Zweitens: der Vorzug des Johannes-Evangeliums gegenüber den anderen Evangelien (inklusive der Spannung zwischen johanneischem und paulinischem Christentum), drittens: die Vermittlung von gnostischer Logos-Lehre und Christologie, inklusive der Ablehnung einer klassischen Schöpfungstheologie, viertens: die fundamentale Differenz zwischen historischer und metaphysischer Wahrheit des Christentums. Fünftens die damit zusammenhängende These vom mythologischen Ursprung des Christentums. Sechstens sei mit dem Stichwort „Doketismus“ auf die bei Fichte als innere, das heißt als geistige Erweckung zu verstehende Auferstehungstheologie verwiesen.

Von alledem und dem damit zusammenhängenden Nachweis der genuin europäisch-christlich-idealistisch fundierten philosophischen wie religiösen Weltanschauung Steiners finden wir in Clements Analyse zur Entstehungsgeschichte der *Christentum-Schrift* leider nichts. Stattdessen begnügt sich die *Einleitung* – ganz unanthroposophisch – damit, Steiners Entwicklung zu einer christlich-spekulativen Auslegung der Mystik, das heißt seinen „Abschied von Indien“, allein aus dem Bruch mit der Theosophischen Gesellschaft, also historisch zu erklären. Das ist ein plausibler Ansatz, den auch andere – etwa Helmut Zander – vertreten. Die ideogenetische Herkunft des geistigen Substrats, das Steiner seinen Opponenten entgegengesetzt, ist damit aber nicht einsichtig gemacht.

4. Zur Textentwicklung und Wirkungsgeschichte der Schriften

(LXI–LXXV)

Gegen diese kritisch zu bewertenden Analysen Clements sticht das Kapitel „Textentwicklung“ (LXI–LXXIII) als echtes Highlight der *Einleitung* hervor. Hier liegt der eigentliche Schwerpunkt, das zentrale Motiv, das „Herzstück“ der kritischen Edition der Steiner-Schriften. Und das ist gelungen!

Unter Einbeziehung auch der vorliegenden Vortragsmitschriften zeichnet Clement in diesem Kapitel ein sehr lebendiges Bild des Weges, den die verschiedenen Fassungen der Mystik-Schriften bis in ihre letzten Ausgaben zurückgelegt haben. Die Wandlungsprozesse von Steiners Denken, die Akzentverschiebungen, die Präsentation neuer Gesichtspunkte und die

²⁶ Ebd., S. 953 ff.

Verdrängung oder Ausblendung älterer Ansichten werden sowohl im ideengeschichtlichen wie historischen Kontext ausgeleuchtet. Hier gelingt es dem Autor, dem Leser einen Einblick in die „Werkstatt“ der Steinerschen Ideenproduktion zu verschaffen. Ein für die eigene Urteilsbildung sowie für eine lebendige Auseinandersetzung mit Steiner produktiver Zugriff. Auch die in diesem Kapitel kurz aufgeblendete Forschungskontroverse zwischen Zander und Ravagli zu „Kontinuität und Wandel“ im Werk Steiners wird unter Einschluss eigener Bewertungen informativ präsentiert. Etwa durch Clements interessante Hinweise auf Steiners „Pietisierung“, das heißt die Verinnerlichung der Einweihungspraxis, Steiners Wandel im Hinblick auf die Frage nach dem „Geist in der Natur“ oder seinen bereits erwähnten Verzicht auf eine Goethesche Deutung des Metamorphose-Gedankens im Kontext der Seelenwandlungsprozesse. Von dieser Art gelungener Auseinandersetzung hätte ich mir in den anderen Kapiteln mehr gewünscht.

Das Schlusskapitel der *Einleitung* in Steiners Schriften zur Mystik befasst sich mit deren inneranthroposophischer wie deren nicht-anthroposophischer Wirkungsgeschichte. Während die Schrift über die *Mystik im Aufgang* geistesgeschichtlich nur wenige Spuren hinterließ, war das *Christentum als mystische Tatsache* sowohl im Hinblick auf die Ausbildung liturgischer Rituale in der anthroposophischen „Einweihungspraxis“ als auch im Hinblick auf die theologische Rezeptionsgeschichte außerhalb der anthroposophischen Bewegung folgenreicher. Wenn auch nur in einer Fußnote, so setzt Clement bei diesem Thema die im vorigen Kapitel begonnene produktive Öffnung der Diskussion für heterogene Ansätze und Perspektiven in der Steiner-Rezeption fort. Das ist ein konstruktiver Beitrag zur Überwindung von Blockdenken und hilft vor allem den wenig mit Steiner und seiner Wirkungsgeschichte vertrauten Lesern bei der Einschätzung von Beiträgen zur Steiner-Forschung. Und zwar auch desjenigen, den Clement selbst, zum Schluss seiner *Einleitung*, pointiert vertritt.

Dazu auch zu unserem Schluss zwei Bemerkungen; eine zur außeranthroposophischen Rezeptionsgeschichte der *Christentum*-Schrift und eine zu Clements Einordnung dieses Komplexes in Steiners Gesamtwerk.

Clement behauptet in seinen Ausführungen zur außeranthroposophischen Wirkungsgeschichte der *Christentum*-Schrift, unter Berufung auf Werner Thiedes *Wer ist der kosmische Christus?*, dass „die Rezeption der steinerschen Christologie innerhalb der akademischen Theologie [...] nachhaltige Spuren hinterlassen“ (LXXIV) habe. Es gebe eine Reihe von akademischen Autoren, die die theosophische Christologie Blavatskys, Steiners, Besants für die

„theologische Debatte der Gegenwart fruchtbar gemacht haben“ sollen (LXXV). Auf der Liste dieser Positivrezipienten stehen die Namen prominenter protestantischer Theologen, neben älteren, Karl Barth und Paul Tillich, auch Theologen der jüngeren Generation: Jürgen Moltmann. Der Versuch, beim Leser den Eindruck zu erwecken, dass diese Autoren Ansätze zu einer kosmologischen Christologie *im Ausgang* von Blavatsky, Steiner und Besant für die „theologische Debatte der Gegenwart“ fruchtbar gemacht hätten, ist jedoch irreführend. *Paul Tillich* gehört einer Theologengeneration an, die noch zu Steiners Lebzeiten – zum Teil in persönlicher Diskussion mit ihm und Friedrich Rittelmeyer – bestritten hat, dass die religiösen, theologischen und christologischen Ambitionen der Anthroposophie mit einem seriös theologisch fundierten Christentum und einer an dessen authentischer Tradition orientierten Glaubenspraxis vereinbar seien. „Die christologische Paradoxie, deren doketische [spirituelle] Rationalisierung der Anthroposophie naheliegt, besagt [gegen die Anthroposophie], dass der unbedingte Durchbruch des Unbedingten nicht in der Geister=Welt, sondern in der materiellen Welt anzuschauen ist, in dem wahren Menschen Jesus.“²⁷ Paul Althaus und andere protestantische Theologen der damaligen Zeit haben das ähnlich gesehen. Hier wird theologisch nirgendwo angeknüpft oder fruchtbar gemacht, hier wird verworfen. Mit Bezug auf sein Urteil aus dem Jahre 1923 kommt Paul Althaus auch 1949 zu dem Ergebnis: „Alles in allem: Der christliche Glaube kann in dem System der Anthroposophie nicht atmen.“²⁸

Jürgen Moltmann ist ein bedeutender evangelischer Theologe der Gegenwart. In seiner *Theologie der Hoffnung* werden zwar die antiken Mysterienreligionen und ihr Einfluss auf das Christentum ebenso wie die „eschatologia crucis“ ausführlich behandelt. In der Sache zeigt Moltmann, dass es ein Missverständnis der frühen, sich in den hellenistischen und römischen Kulturkreis ausdehnenden Kirche war, sich als „Mysterienreligion“ und das „Christusgeschehen als Mysteriendrama“ zu begreifen.²⁹ Direkte Hinweise darauf, dass seine Analysen an die Werke Blavatskys, Steiners oder Besants anknüpfen, habe ich keine gefunden.

Letzte Bemerkung zu Clements eigener Position im Hinblick auf die werkgeschichtliche Einordnung von Steiners Schriften zur Mystik.

²⁷ Tillich, Paul: „Anthroposophie und Theologie. Das Ergebnis des Berliner anthroposophischen Hochschulkurses“, in: *Theologische Blätter*, hrsg. von Karl Ludwig Schmidt, Leipzig 1922, 1. Jg. 1922, S. 88.

²⁸ Althaus, Paul: *Evangelischer Glaube und Anthroposophie*, München 1949, S. 24.

²⁹ Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1997, S. 140 ff.

Auch wenn es Clement weitgehend gelungen ist, die Genese von Steiners „Wende zur Mystik“ auch aus den Voraussetzungen seines vortheosophischen Denkens einsichtig zu machen, präsentiert er doch zum Schluss seiner *Einleitung* ein klares anthroposophisches, das heißt retrospektives Deutungsangebot für Steiners Schriften zur Mystik. Die *methodologischen* Gründe für das wissenschaftliche Ungenügen eines solchen teleologischen Verfahrens sind hinreichend bekannt. Darauf soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Worauf kurz hingewiesen werden soll, ist der *geistige Substanzverlust*, der der Anthroposophie bei diesem Verfahren droht.

Wenn, wie Clement schließt: „Steiners Deutungen der mystischen Anschauungen sowie der verschiedenen vorchristlichen und christlichen Mythologeme als Fallstudien verstanden werden müssen, die letztlich der Illustration des viel weiter ausgreifenden und viel tiefer reichenden ideogenetischen Grundkonzepts dienen, d. h. jener für das Selbstverständnis der Anthroposophie zentralen bewusstseinsphilosophischen Konzeption, von der ausgehend Steiner sein Werk als legitimen Erben der europäischen Mystik und des deutschen Idealismus sowie als Ausdruck einer der modernen Naturwissenschaft gleichberechtigten modernen Geisteswissenschaft verstanden hat“, wenn das so sein sollte, dann heißt das zunächst: Alle genannten „Gestalten“ des europäischen Geisteslebens sind lediglich im Kontext der Anthroposophie, also funktional und nicht substantiell zu verstehen. Als Illustrationen haben sie rein dienende Funktion. Sie sind instrumentalisiert und reduziert auf die ihnen von der Anthroposophie zugewiesene Rolle, Fallstudien zu sein. Zum Anschauungsmaterial degradiert, zum bloßen Beispiel abgewertet, fristen sie ein zum Teil kurioses Schattendasein im Wachsfingernkabinett anthroposophischer Bewusstseinstheorie. Wesentlich sind sie nicht. Sie sind, wie Hegel sagen würde, lediglich Beiher spielendes – Beiwerk zur und innerhalb der Anthroposophie. Nicht nur den Gestalten der europäischen Geistesgeschichte droht dieses Schicksal des instrumentalisierten Substanzverlusts „ideogener“ Originalität. Auch Steiners eigene voranthroposophische Werke sind, zumindest tendenziell, der Gefahr anthroposophischer Funktionalisierung ausgesetzt. Auch sie haben keine Geltung aus sich, an sich und für sich, sondern nur, insofern sie sich anthroposophisch einspannen und konfigurieren lassen. Dabei wird, wie wir sahen, vieles übersehen und geht manches, auch Bedeutendes, verloren.

Glaubt die anthroposophische Instrumentalisierung tatsächlich, dass der mystische Gehalt, die Suche nach der und die Einkehr in die beglückende, heilende und unendlich bereichernde, in ihren Kontemplations- und Aktionsformen unglaublich vielfältige christliche Spiritualität sich darauf zurückstutzen ließe, an ihnen die anthroposophische Bewusstseinstheorie zu

illustrieren? Wollen die dubiosen „Gesichte“ einer bewusstseinsgenerierten Kosmologie und Anthropologie wirklich das Leben in und aus der unendlich erfüllenden Gegenwart Gottes ersetzen? Oder uns einreden, dass sie dazu substantiell in der Lage wären? Der Schatz der europäischen Geistesgeschichte ist auf dem Wege anthroposophischer Instrumentalisierung nicht zu heben. Es besteht bei diesem Unterfangen vielmehr das Risiko, dass der Weg zu ihm auf diese Weise verschüttet wird.

Ähnliches gilt auch für die Beurteilung der Anthroposophie als vermeintlich einzig legitimer Erbin des Idealismus oder der Naturwissenschaft und nicht zu vergessen von Steiners präanthroposophischen Schriften. An und in ihnen allein die in sie hineinprojizierten Konfigurationen der anthroposophischen Bewusstseinstheorie ablesen zu wollen, schöpft auch sie in ihrem geistigen Potential nicht aus.

Ich schließe mit Goethe. „Was du ererbt von deinen Vätern hast, / Erwirb es, um es zu besitzen“, heißt es im *Faust*. Bevor man sich zu den geistigen Ahnen aufzuschwingen beabsichtigt oder sich gar als deren einzig legitimen Erben ausgibt, muss es zunächst um den selbstlosen Erwerb der Sache gehen, die man zu beerben trachtet. Nur durch die Hinwendung an sie, in „heißem, tätigem Bemühen“, werden wir ihrer als Erben würdig und können sie uns werden, was sie nicht allein ihrer bewusstseinstheoretischen Funktion, sondern, was sie ihrem vollen Wesen nach sind: ursprüngliche, den Geist erleuchtende, die Seele erhebende und das Handeln leitende Lebenslichter.