Christian Clement

Rudolf Steiner und sein romantischer „Doppelgänger“: Zum Einfluss Schellings auf die beiden theoretischen Grundlegungen der Anthroposophie.

(Vortrag an der Alanus Hochschule, 24. Mai 2014)

> Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. […] Hier mein Freund stehen wir am Princip aller Schwärmerey. Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durch nichts anderes, als durch die objektivierte intellektuelle Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der inneren intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.
>
> (Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*)

I. Einleitendes

Einer der spannendsten Diskurse innerhalb der neueren Steiner-Forschung ist die Frage nach dem Einfluss des deutschen Idealismus auf die konzeptionelle Ausbildung der Anthroposophie. Während traditionell die steinersche Erkenntnistheorie oft als „goetheanistisch“, sein ethischer Individualismus als „nietzscheanisch“ und seine Esoterik als überwiegend „theosophisch“ geprägt gesehen wurden, erhebt sich in jüngerer Zeit immer stärker die Frage, ob nicht bestimmte im Rahmen des deutschen Idealismus entwickelte Vorstellungen, die Steiner nachweislich *vor* Goethe, *vor* Nietzsche und *vor* der Theosophie kennenlernte, sein Denken nicht genauso stark und vielleicht sogar stärker als diese geprägt haben.

Im Zentrum dieses Diskurses stand bisher Johann Gottlieb Fichte. Und das mit Recht; hatte doch Steiner sich schon in seiner Dissertation intensiv mit Fichte auseinandergesetzt und auch später immer wieder auf den Begründer der Wissenschaftslehre Bezug genommen. Dennoch ist es bezeichnend für die Goethe-Fixierung der früheren Anthroposophie-Forschung, dass es nach Steiners Tod gute 65 Jahre dauerte, bis Marcelo da Veiga Greuels die erste signifikante Studie zum Verhältnis der beiden Denker vorgelegt hat.[1] Und obwohl diese Studie durchaus überzeugend eine zentrale Bedeutung Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiner nachweisen konnte, dauerte es weitere 21 Jahre, bis dieser interpretatorische Faden von Hartmut Traub wieder aufgenommen wurde.[2]

---

[1] *Wirklichkeit und Freiheit. Die Bedeutung Johann Gottlieb Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiners.* Dornach 1990.

[2] Hartmut Traub: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik. Stuttgart 1911.*

Traubs Kritik an Steiners philosophischer Fichte-Rezeption ist bekanntlich recht ernüchternd ausgefallen und in der anthroposophischen Szene auf viel Widerspruch gestoßen.[3] Zugleich aber eröffnete er faszinierendes interpretatorisches Neuland durch den Nachweis, dass nicht nur Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), sondern auch dessen Sohn Immanuel Hermann (1796-1879) das Denken Steiners nachhaltig inspiriert haben. Außerdem legt er schlüssig dar, dass die Fichtes nicht nur das philosophische Werk Steiners beeinflusst haben, sondern auch seine Esoterik. Wenn daher auch die Einzelheiten von Traubs Interpretation wohl noch auf lange Zeit Material für kontroverse Diskussionen liefern werden, so wird doch die Forschung hinter seine zentrale Einsicht sicher nicht mehr zurückgehen können, d. h. hinter die These von der „Grundlegung der philosophischen Weltanschauung Rudolf Steiners aus dem Geist der klassischen deutschen Philosophie".[4]

An diese These möchte ich in meinem heutigen Vortrag anknüpfen und den Blick darauf richten, in wieweit an dieser postulierten theoretischen „Grundlegung" der Anthroposophie neben den Fichtes auch die anderen Denker des deutschen Idealismus beteiligt waren, also vor allem Kant, Hegel und Schelling.

Schon bei Kant (1724-1804) ist die Antwort auf diese Frage nicht einfach, denn Steiner hat vielfach und mit starken Worten behauptet, dass sein Denken in striktem Gegensatz zu Kant stehe. Seine Invektiven gegen den „ungesunden Kant-Glauben" seiner Zeit und seine durchweg ablehnende Bewertung des Kantianismus sind weithin bekannt und innerhalb der anthroposophischen Literatur hat sich die These vom abgrundtiefen Gegensatz zwischen „Goetheanismus" und „Kantianismus" als fester topos etabliert. Erst jüngst hat Dietrich Rapp in seinem Buch *Tatort Erkenntnisgrenze* diesen Standpunkt wieder eloquent vertreten.

Und doch zeichnet sich auch hier eine Wende innerhalb der Steiner-Forschung ab. So hat Traub im Rahmen seiner Studie auf eine Reihe von tiefgreifenden inneren Zusammenhängen und Abhängigkeiten zwischen Steiner und Kant hingedeutet. Auch ich selbst habe im 5. Band der Kritischen Ausgabe darauf hingewiesen, dass Steiner an mehreren Stellen durchaus transzendentalphilosophisch argumentiert[5] und der im

[3] Traub geht in seiner Untersuchung mit der bis dato innerhalb der binnenanthroposophischen Rezeption geltenden Anschauung von der „Vollendung" und „Überwindung" der fichteschen Philosophie durch Steiner hart ins Gericht. Steiner erscheint hier weniger als Vollender und mehr als Epigone Fichtes; und auch von einer „Überwindung" Fichtes durch Steiner kann nach Traub nicht die Rede sein, da Steiner sein philosophisches Vorbild oft falsch verstanden habe und auch insgesamt an dessen Reflexionsniveau und Problembewusstsein nicht heran reiche.

[4] Hartmut Traub: *Über Schwierigkeiten und Chancen einer Vermittlung von Philosophie und Anthroposophie im Werk Rudolf Steiners*. RoSE 4/2 (Dezember 2013), 115-126.

[5] So habe ich beispielsweise folgenden Satz Steiners aus den Vortragsnachschriften zu *Das Christentum als mystische Tatsache* zitiert: „[…] in den wissenschaftlichen Vorstellungen 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" (SKA 5, XLI). Ferner habe ich dort ausgeführt: Trotz mancher verbalen Attacke gegen Kant und den »ungesunden Kant-Glauben« […] seiner Zeit gibt Steiner dem Königsberger Philosophen hinsichtlich seiner Analyse der Grenzen des gewöhnlichen Erkenntnisvermögens

kommenden Jahr erscheinende dritte Band mit den philosophischen Schriften wird diese Frage weiter verfolgen. Man muss aber wohl kein Prophet sein um schon jetzt vorherzusagen, was sich aus weiteren Forschungen in dieser Richtung ergeben wird: dass nämlich Steiner trotz seiner oft und markig vorgebrachten Kritik an Kant seinem ersten philosophischen Lehrer weit näher stand und weit mehr verpflichtet war, als er sich und andern zugeben wollte.

Auch im Hinblick auf Hegel hat dessen Bedeutung für das steinersche Denken in jüngerer Zeit verstärkt das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Jaap Sijmons geht in seiner Studie zu *Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners* (Basel 2008) so weit, Hegel und Goethe als die beiden zentralen gedanklichen Bezugspunkte des frühen Steiner zu deuten und versteht das philosophische Denken Steiners insgesamt als Versuch einer „Synthese von Hegel und Goethe". (ebd. 55).

In meinem heutigen Vortrag möchte ich jedoch nicht über Kant oder Fichte oder Hegel sprechen, sondern mein Interesse gilt der vierten großen Gestalt des deutschen Idealismus: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Dessen Einfluss auf Steiner ist bisher kaum nennenswerte Beachtung geschenkt worden,[6] obwohl dessen Spuren in Steiners Werk unübersehbar sind. Dies gilt zum einen für Steiners philosophisches Denken, insbesondere für seine monistische Wirklichkeitsauffassung, seinen Erkenntnisbegriff und seine Definition der menschlichen Freiheit.[7] Es gilt aber auch für die steinersche Esoterik. Besonders die Spätphilosophie Schellings, d. h. die Vortragszyklen über *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* waren eine maßgebliche Anregung für Steiner in jener Zeit, als dieser den Rollenwechsel vom Philosophen zum Esoteriker vollzog.

Das Verhältnis Steiners zu Schelling ist auch deshalb besonders spannend, weil sich bei beiden Denkern ein Umschlag von der idealistischen Philosophie zur Mystik und zur Esoterik vollzogen hat, und in beiden Fällen war eine Begegnung mit theosophischen Vorstellungen der äußere Auslöser dafür – nur dass es im Falle von Schelling nicht die Vorstellungen Blavatskys und Besants waren, welche die Kehre bewirkten, sondern die Texte Jakob Böhmes und dessen Deutung durch Franz Baader.

---

grundsätzlich Recht. Vgl. etwa den Aufsatz *Philosophie und Anthroposophie* (GA 35, 96): »Verhält es sich denn wirklich so, daß der Mensch vom Subjekt ausgeht, sich im Subjekt seine Vorstellung baut und diese Vorstellung dann hinüberspinnt über das Objekt? Ist das wirklich so? Ja, es ist so.« Nur dagegen verwahrt sich Steiner, dass eine Entwicklung bzw. Steigerung des von Kant beschriebenen Charakters des gewöhnlichen Bewusstseins prinzipiell unmöglich sein soll. (SKA 5, 241)

[6] Zander ignoriert ihn völlig, und auch bei Traub finden sich kaum Hinweise auf einen Einfluss Schellings. Einige Andeutungen finden sich bei Sijmons, allerdings bleibt hier alles bei vagen Hinweisen.

[7] Sijmons etwa geht ganz selbstverständlich davon aus, dass die Freiheitsschrift zur ständigen Lektüre Steiners gehörte. Vgl. etwa Sijmons (2008), 342 f.: „In Schellings Freiheitsschrift finden wir also schon ausgeprägt diese ‚Doppelnatur' der Subjektivität als ex-zentrisches, ex-statisches Sonder- und Zentralwesen, die auch Steiner der menschlichen Freiheit zugrunde legt."

In der Einleitung zum 5. Band der Kritischen Ausgabe habe ich die These formuliert, dass Steiner nicht nur, wie bisher allgemein angenommen, eine, sondern tatsächlich zwei philosophische Grundlegungen seines späteren anthroposophischen Denkens vorgelegt hat - nämlich bis zur *Philosophie der Freiheit* eine erkenntnistheoretisch orientierte und dann, in den Schriften nach der Jahrhundertwende, eine an Schelling angelehnte mehr bewusstseinsphilosophisch ausgerichtete. Im Folgenden möchte ich an diesen Befund anknüpfen und zeigen, dass Schelling in der Tat an beiden philosophischen Grundlegungen wesentlich beteiligt war. Nicht nur die philosophischen Frühschriften, sondern auch die *Christentums*-Schrift und die anschließenden anthroposophischen Hauptwerke tragen deutliche Spuren der Begegnungen Steiners mit dem Denken Schellings.

Es sei an dieser Stelle kurz angemerkt, dass mir natürlich bewusst ist, dass ein solches rein ideengeschichtliches Herangehen an die steinerschen Texte bei manchem Hörer Unbehagen auslösen kann. Der Anthroposoph wird wahrscheinlich als erstes fragen, inwieweit nicht neben solchen intellektuellen Einflusses und Abhängigkeiten Steiners „Hellsichtigkeit" als Quelle seiner Anschauungen in Anschlag gebracht werden kann und muss. Ich will diese Fragestellung keineswegs als unbegründet abweisen und übergehe sie an dieser Stelle nur aus Zeitgründen, will aber doch folgendes dazu sagen: Ein vertieftes Verständnis des Einflusses des deutschen Idealismus auf Steiner schließt ein Ernstnehmen des steinerschen Anspruchs auf „Hellsichtigkeit" in keiner Weise aus. Im Gegenteil werden sich gerade durch eine ideengeschichtliche Kontextualisierung Argumente finden lassen, auch gegenüber Nicht-Anthroposophen und Kritikern der Anthroposophie überzeugend für die inhaltliche Stichhaltigkeit und historische Relevanz der steinerschen Vorstellungen über die Möglichkeit einer „höheren Erkenntnis" einzutreten.[8] Ein vertieftes Verständnis der Bedeutung Schellings für die intellektuelle Entwicklung Steiners stürzt die von mir bereits an anderer Stelle vorgebrachte These, dass diejenigen Transformationsprozesse in Steiners Biographie, die man in der jüngeren Literatur gern als Konversion bzw. als „Steiners Weg in die Theosophie" gedeutet hat, sinnvoller als ein Prozess der Aneignung und esoterischen Umformung idealistischer Vorstellungen verstanden werden können. Durch ein nachvollziehbares Aufzeigen der Art und Weise, wie Steiner diese Umstülpung in Anknüpfung an und in Abgrenzung von seinen Vorgängern vollzogen hat, wird man seine gedankliche Leistung und die Bedeutung seines Werkes besser würdigen können, als durch die bloße Behauptung, Steiner stünde aufgrund seiner Hellsichtigkeit jenseits des wissenschaftlichem Diskurses und sei über die philologische Kritik erhaben.

[8] Vgl. dazu auch den Hinweis von Traub in *Über Schwierigkeiten und Chancen* (vgl. Fußn. 4): „Kritische Steiner-Forschung muss sich nicht nur systemimmanent dem Problem der Widerspruchsfreiheit und Konsistenz bzw. Inkonsistenz seines philosophischen und anthroposophischen Denkens, sondern auch emanent der Sachkritik der von ihm behandelten, von ihm vereinnahmten oder abgewiesenen Positionen stellen […] Eine solche in der Sache begründete, in Deutung und Bewertung aber offene Haltung ist für die Steiner-Forschung insbesondere deshalb erforderlich, um auch außerhalb des Kreises der „Eingeweihten" überzeugend auftreten und für Steiners Einsichten und Erkenntnisse erfolgreich werben zu können".

II. Skizze zu Steiners Schelling-Rezeption

Soviel als Einleitung. Um meine These vom zweifachen Einfluss Schellings auf Steiner zu erhärten, möchte ich im Folgenden zunächst einen kurzen Überblick der wichtigsten Äußerungen Steiners über den Philosophen aus Leonberg geben.[9] Dabei muss ich mich für heute auf die Texte bis 1904 beschränken.

a) Schellings Einfluss auf den jungen Steiner

Die früheste überlieferte Äußerung Steiners zu Schelling ist jener oft zitierter Jugendbrief aus dem Jahre 1881, in dem Steiner eine Faszination mit dem Konzept der intellektuellen Anschauung zum Ausdruck bringt, dem er offenbar in Schellings *Philosophischen Briefen über Kriticismus und Dogmatismus* (1795/96) begegnet war. Emphatisch zitiert Steiner Schellings Aussagen über jenes „geheime, wunderbare Vermögen […] uns […] in unser innerstes […] Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen" und behauptet, dieses Vermögen „ganz klar" an sich selbst entdeckt zu haben.[10]

Ich zitiere diese Stelle hier weniger, um auf das Konzept der intellektuellen Anschauung einzugehen, sondern weil sie nahelegt, dass Steiner um 1880 zumindest die *Philosophischen Briefe* Schellings gekannt und eingehend studiert hat.[11] Dies ist insofern von Bedeutung, als diese Texte bereits die Grundzüge von Schellings identitätsphilosophischem Denkens enthalten, dessen Spuren sich, wie ich später noch zeigen werde, in den philosophischen Frühschriften Steiners eindeutig nachweisen lassen.

---

[9] Dabei muss ich mich aus Zeitgründen auf die Texte bis 1904 beschränken. Zumindest erwähnt werden soll, dass Steiner auch danach noch wesentliche Äußerungen über Schelling gemacht hat, vor allem in der Schrift *Vom Menschenrätsel*.

[10] „[…] mein Bestreben war voriges Jahr, zu erforschen, ob es denn wahr wäre, was Schelling sagt: ›Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen.‹ Ich glaubte und glaube nun noch, jenes innerste Vermögen ganz klar an mir entdeckt zu haben – geahnt habe ich es ja schon längst –; die ganze idealistische Philosophie steht nun in einer wesentlich modifizierten Gestalt vor mir; was ist eine schlaflose Nacht gegen solch einen Fund!"

[11] Außer diesem Brief gibt es kaum eindeutige Quellen für ein frühes Studium Schellings bei Steiner. Die Autobiographie spricht für die Sommermonate des Jahres 1879 nur von „ausgedehnten philosophischen Studien", in dessen Verlauf Steiner sich nach seiner bisherigen Lektüre Kants und Fichtes nun auch „zu Hegel und Schelling durchgerungen" habe. Welche Texte er las und welche Ideen ihn besonders anregten, verrät Steiner hier nicht, lässt aber bezeichnenderweise durchblicken, dass die Philosophiegeschichte der Herbertianer Thilo ein zentraler Bezugspunkt seines Studiums war. Dies ist insofern interessant, als sich bei Thilo eben jene unterschiedlichen Bewertungen des „frühen" und des „späten" Schelling finden, welche die Position Steiners bis zur Jahrhundertwende charakterisiert und von der wir weiter unten noch sprechen werden.

b) Schelling im Kontext von Steiners Goethe-Rezeption

Betrachten wir aber zunächst jene Phase in Steiners Biographie, in der er ab 1884 als Herausgeber der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes arbeitete.[12] In den Texten dieser Zeit preist Steiner den „frühen" Schelling als Nachfolger und radikalen Weiterdenker der fichteschen Ich-Philosophie, und zudem als tiefschürfenden Naturphilosophen, dessen Vorstellungen zur Natur Goethe tief beeindruckt und beeinflusst hätten.[13] Der „späte" Schelling hingegen wird abgetan als ein Denker, der im Alter in bestimmte dogmatische Positionen zurückgefallen sei, die er in seinen früheren Schriften mit Hilfe fichtescher Denkformen bereits überwunden hatte.[14] Ferner moniert Steiner, dass der „späte" Schelling postuliert habe, „daß wir einen positiven Weltinhalt haben können, ohne die Überzeugung, daß er existiere, und daß wir dieses Daß erst durch höhere Erfahrung gewinnen müssen." Diese Berufung auf die Notwendigkeit einer „höheren Erfahrung" findet der junge Steiner so „unbegreiflich", dass er sie sich nicht anders erklären kann als das Schelling „in seiner späteren Zeit den Standpunkt seiner Jugend […] selbst nicht mehr verstanden" habe. (180)[15]

---

[12] Die unmittelbaren Textzeugen dieser Phase sind vor allem die *Einleitungen* die Steiner zu den von ihm besorgten fünf Bänden der historisch-kritischen Goethe-Ausgabe Kürschners zwischen 1882 und 1897 verfasst hat, sowie seine Erstlingsschrift von 1884, die *Grundlegung einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung*.

[13] So heißt es etwa in den Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften: „Viel mehr Berührungspunkte hatte Goethe mit dem jungen Schelling. Dieser war ein Schüler Fichtes. Er führte aber nicht nur die Analyse der Tätigkeit des »Ich« weiter, sondern er verfolgte auch jene Tätigkeit innerhalb des Bewußtseins, durch welches das letztere die *Natur* erfaßt. Das, was sich im Ich beim Erkennen der Natur abspielt, schien Schelling zugleich das Objektive der Natur, das eigentliche Prinzip in ihr zu sein […] Durch diese Lehre, die Goethe teils aus Schellings Schriften, teils aus persönlichem Umgange mit dem Philosophen kennen lernte, wurde der Dichter wieder um eine Stufe höher gebracht. Jetzt entwickelte sich bei ihm die Ansicht, daß seine Tendenz darauf gehe, von dem Fertigen, dem Produkte zu dem Werdenden, Produzierenden fortzuschreiten. Und mit entschiedenem Anklang an Schelling schreibt er im Aufsatz »Anschauende Urteilskraft«, daß sein Streben war, sich »durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren *Produktionen* würdig zu machen« (Natw. Schr., 1. Bd., S.116).

[14] Steiners Kritik im Einzelnen lautet, Schelling habe „die Essenz der Welt in einem Transsubjektiven" gesucht und daran geglaubt, „daß die subjektive Welt, die […] deshalb auch bloße Vorstellungswelt ist, nichts für die Wirklichkeit selbst, sondern einzig und allein etwas für das menschliche Bewusstsein bedeutet." (GA 1, 151). Wie diese, habe auch der späte Schelling „den Weltgrund in einem dem Bewußtsein Fremden, Jenseitigen" gesucht und sei "von der essentiellen Differenz von Denken und Sein" ausgegangen. Gegenüber dieser (im Übrigen sehr fragwürdigen) Darstellung der schellingschen Spätphilosophie profiliert Steiner dann seine eigene Position als eine solche, die "vorurteilslos auf das allein Gewisse, das Denken, los[geht] und weiß, daß sie außer dem Denken kein Sein finden kann." (157)

[15] Es lässt sich leicht zeigen, dass diese Kritik ein Zerrbild dessen ist, was Schelling in seinen späten Vorlesungen zum Ausdruck bringen wollte, und dass Steiners Kritik völlig am Kern der sogenannten „Positiven Philosophie" Schellings vorbeigeht. Sie lässt sich verstehen als Ausdruck eines gewissen philosophischen Freund-Feind-Bildes, auf dessen Grundlage Steiner damals operierte und welches sich noch in *Wahrheit und Wissenschaft* sowie in der *Philosophie der Freiheit* findet. Steiner verteidigte damals den Standpunkt, dass der „übersinnliche Urgrund" der Dinge nicht „außerhalb der uns gegebenen sinnlichen und geistigen Welt zu suchen" sei, sondern innerhalb desselben; und das es deshalb keiner besonderen höheren Erfahrung bedürfe, um von diesem Urgrund zu wissen. Vielmehr

Auf die Frage, ob diese Kritik sachlich Schellings Spätphilosophie wirklich trifft, will ich an dieser Stelle nicht eingehen. Interessant für unseren Zusammenhang ist aber die Tatsache, dass Steiner später diese Kritik teils wieder zurückgenommen hat, und teils sogar die hier kritisieren Positionen selbst übernommen hat, nämlich z. B. den Rekurs auf eine über der bloßen Reflexion stehende „höhere Erfahrung". Seine Kritik am späten Schelling in den 80er Jahren ist gewissermaßen Ausdruck eines (psychologisch ausgesprochen interessanten) Unbehagens an einem ins Esoterische umschlagenden Idealismus, wie er sein eigenes Denken nach der Jahrhundertwende auszeichnet.

c) Der frühe Steiner über die Ästhetik Schellings

Ein weiterer interessanter Aspekt der frühen Schelling-Rezeption Steiners ist der Aufsatz *Goethe als Vater einer neuen Ästhetik* aus dem Jahre 1889.[16] Steiner wirft hier die schellingschen Anschauungen über Kunst und Schönheit recht pauschal in einen Topf mit den Hegelschen und unterzieht dann diese hegel-schellingsche Ästhetik einer scharfen Kritik. Es sei nämlich, so Steiner, in Friederich Schillers *ästhetischen Briefen* die idealistische Ästhetik mit dem Begriff des „schönen Scheins" auf einen Höhepunkt geführt worden, von dem aus Schelling und Hegel dann wieder zurückgefallen seien auf einen „platonisierenden" Standpunkt, welchen es mit Hilfe Goethes zu überwinden gelte. [17]

könne dieser „Urgrund" in einer unvoreingenommenen Beobachtung des eigenen Bewusstseins selbst gefunden werden, und zwar im „Denken". Erst ab der Jahrhundertwende bekehrte sich Steiner zu der hier noch kritisierten Auffassung des späten Schelling, dass dies zwar so sei, dass aber das gewöhnliche Denken sich zunächst verwandeln müsse, um den Urgrund in sich selbst erleben zu können.

[16] Der entscheidende Passus hier lautet: „Mit dem Begriffe des Scheines in diesem Zusammenhange steht Schiller als Ästhetiker einzig da, unübertroffen, unerreicht. Hier hätte man weiter bauen sollen und die zunächst nur einseitige Lösung des Schönheitsproblemes durch die Anlehnung an Goethes Kunst-betrachtung weiterführen sollen. Statt dessen tritt Schelling mit einer vollständig vetfehlten Grundansicht auf den Plan und inauguriert einen Irrtum, aus dem die deutsche Ästhetik nicht wieder herausgekommen ist. Wie die ganze moderne Philosophie findet auch Schelling die Aufgabe des höchsten menschlichen Strebens in dem Erfassen der ewigen Urbilder der Dinge. Der Geist schreitet hinweg über die wirkliche Welt und erhebt sich zu den Höhen, wo das Göttliche thront. Dort geht ihm alle Wahrheit und Schönheit auf. Nur was ewig ist, ist wahr und ist auch schön. Die eigentliche Schönheit kann also nach Schelling nur der schauen, der sich zur höchsten Wahrheit erhebt, denn sie sind ja nur eines und dasselbe. Alle sinnliche Schönheit ist ja nur ein schwacher Abglanz jener unendlichen Schönheit, die wir nie mit den Sinnen wahrnehmen können. Wir sehen, worauf das hinauskommt: Das Kunstwerk ist nicht um seiner selbst willen und durch das, was es ist, schön, sondern weil es die Idee der Schönheit abbilder. Es ist dann nur eine Konsequenz dieser Ansicht, daß der Inhalt der Kunst derselbe ist wie jener der Wissenschaft, weil sie ja beide die ewige Wahrheit, die zugleich Schönheit ist, zugrunde legen. Für Schelling ist Kunst nur die objektiv gewordene Wissenschaft. Worauf es nun hier ankommt, das ist, woran sich unser Wohlgefallen am Kunstwerke knüpft. Das ist hier nur die ausgedrückte Idee. Das sinnliche Bild ist nur Ausdrucksmittel, die Form, in der sich ein übersinnlicher Inhalt ausspricht. Und hierin folgen alle Ästhetiker der idealistischen Richtung Schellings."

[17] Derselbe Vorwurf findet sich übrigens auch in Steiners Schrift über Friedrich Nietzsche (1895): „Für Schelling zum Beispiel ist alle sinnliche Schönheit nur ein Abglanz jener unendlichen Schönheit, die wir nie mit den Sinnen wahrnehmen können. Das Kunstwerk

Auch hier will ich nicht erörtern, ob diese Einordnung und Kritik der Ästhetik Schellings als Rückfall sachlich zutrifft, sondern nur so viel bemerken, dass Steiner auch hier dasjenige, was er zunächst an Schelling auszusetzen hat, etwa eine platonisierende Tendenz in seiner Kunstauffassung, später in sein eigenes Denken aufnimmt. [18]

d) Schelling in den philosophischen Schriften Steiners

Doch kommen wir zu den eigentlichen philosophischen Schriften Steiners, also zur Dissertation von 1891, später erweitert zu *Wahrheit und Wissenschaft,* und zur *Philosophie der Freiheit* von 1894. Nach der oben skizzierten Rezeptionsbiographie würde man nun eigentlich erwarten, in diesen Texten eine ausführliche und dezidierte Auseinandersetzung mit Schelling anzutreffen. Dies aber ist nicht der Fall. Steiner nennt den Namen Schelling zwar in beiden Werken beim Namen, setzt sich aber inhaltlich kaum mit ihm auseinander. Stattdessen bringt er nur plakative Allgemeinplätze, etwa das Klischee vom „kühnen Naturphilosophen" (1894, in der ersten Auflage, hatte er Schelling gar als „tollkühn" charakterisiert), um vor deren Hintergrund die eigene Position zu profilieren.[19]

Betrachtet man also nur die Textoberfläche, dann sind die eigentlich philosophischen Schriften Steiners für die Untersuchung seiner Schelling-Rezeption die am Wenigsten brauchbaren. Sieht man allerdings von den ausdrücklichen Bezugnahmen ab und betrachtet die gedankliche Substanz dieser Texte, so lassen sich vielfache und tiefgehende Bezüge zu Schellings

---

ist nicht um seiner selbst willen und durch das, was es ist, schön, sondern weil es die Idee der Schönheit abbildet. Das sinnliche Bild ist nur ein Ausdrucksmittel, nur die Form für einen übersinnlichen Inhalt. Und Hegel nennt das Schöne «das sinnliche Scheinen der Idee». Ähnliches kann man auch bei den andern deutschen Ästhetikern finden." (GA 5, 82 f.)

[18] In einem späteren Zusatz, der Steiners gewandelte Haltung gegenüber dem späten Schelling reflektiert, wird dem Aufsatz die ursprüngliche Schärfe genommen. Steiner schreibt da: „Mit der «verfehlten Grundansicht» Schellings ist keineswegs gemeint das Erheben des Geistes «zu den Höhen, wo das Göttliche thront», sondern die Anwendung, die Schelling davon auf die Betrachtung der Kunst macht. Es soll das besonders hervorgehoben werden, damit das hier gegen Schelling Gesagte nicht mit den Kritiken verwechselt werde, die vielfach gegenwärtig im Umlauf sind gegen diesen Philosophen und gegen den philosophischen Idealismus überhaupt. Man kann Schelling sehr hoch stellen, wie es der Verfasser dieser Abhandlung tut, und dennoch gegen Einzelheiten in seinen Leistungen viel einzuwenden haben."

[19] In *Wahrheit und Wissenschaft* erscheint Schelling nur ganz allgemein als ein Vertreter der idealistischen Philosophie neben Fichte und Hegel, denen Steiner dort eine pauschale philosophische Grabrede hält. Der Idealismus im Allgemeinen wird zwar gepriesen als ein „kühnes" Denken, welches „die Urprinzipien der Dinge innerhalb des Diesseits der menschlichen Vernunft" gesucht habe. Doch hätten die „stolzen Gedankengebäude" der Idealisten des erkenntnistheoretischen Fundaments entbehrt und trotz manches Gutem „Irrtum auf Irrtum, Einseitigkeit auf Einseitigkeit" gebaut und so sei die gesamte Strömung „von den Stürmen einer philosophiefeindlichen Zeit […] erbarmungslos hinweggefegt" worden. Ähnliches enttäuschend sind Steiners Aussagen in der *Philosophie der Freiheit.* Auch hier geht Steiner inhaltlich auf Schelling und seine spezifische Eigenheit als Denker kaum ein und benutt ihn nur als polemische Folie, um dagegen eigene Theorie vom Denken als einem Nachschaffen der Wirklichkeit zu profilieren.

identitätsphilosophischem Denken aufweisen. Davon werde ich später noch einige Kostproben geben.

e) Die Schelling-Rezeption des „Anarchisten" Steiner

Zunächst aber möchte ich in der chronologischen Entwicklung von Steiners Schelling-Rezeption fortfahren und nunmehr seine Berliner Zeit betrachten. Exemplarische Texte dieser Zeit sind *Goethes Weltanschauung* von 1897, der Aufsatz *Der Egoismus in der Philosophie* von 1899 und die Schrift *Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert*.[20]

Wie schon die philosophischen Texte von 1891 bis 1894 gibt auch die große Goethe-Monographie von 1897 für unsere Betrachtung überraschend wenig her, da Steiner auf das Verhältnis Goethes zu Schelling kaum eingeht.[21] Dafür findet sich in dem *Egoismus*-Aufsatz von 1899 eine ausführliche Passage zu Schelling. In dieser zeigt sich, dass, obwohl sich Steiners Denken in dieser Zeit in vieler Hinsicht grundlegend gewandelt und radikalisiert hat, seine Schelling-Deutung im Wesentlichen unverändert ist. Steiner tritt zwar mit einer schrofferen und markigeren Sprache auf, die den Einfluss Nietzsches und Stirners verrät, bemüht aber weiterhin das Schema vom geniehaften „frühen" Schelling, dem gegenüber der „späte" auf einen dogmatischen Standpunkt zurückgefallen sei.

Dann aber wird es spannend. Denn schon ein Jahr später, also im Jahr 1900 in den *Welt- und Lebensanschauungen*, wendet sich Steiner radikal von diesem lange akzeptierten Deutungsmuster ab und bewertet nun auf einmal die Spätphilosophie Schellings durchweg positiv. Ja, der „späte" Schelling wird sogar in mancher Hinsicht als der „tiefere" und „bedeutendere" charakterisiert. Ausführlich geht Steiner auf die Böhme-Rezeption Schellings ein und schildert ohne kritische Distanznahme dessen Wandel vom bloss „negativen" Philosophen zum Vertreter einer „positiven" göttlichen Weisheit oder Theosophie. Und auch den Hinweis auf die Notwendigkeit einer „höheren Erfahrung", die der frühe Steiner so "unbegreiflich" fand, zeichnet Schelling jetzt als besonders tiefschürfenden Geist aus.[22]

---

[20] Die Schrift erschient zunächst zur Jahrhundertwende und wurde vierzehn Jahre später zu der Schrift *Die Rätsel der Philosophie* erweitert.

[21] Im Hinblick auf die erste dieser Schriften kann auch hier wieder gesagt werden, dass Schelling in Steiners abschließendem Werk über Goethe überraschend abwesend ist. Während Steiner dem Verhältnis Goethes zu Hegel ein ganzes Kapitel widmet, wird Schelling nur einmal im Vorübergehen namentlich genannt und zwar als positiver Kontrast zu Goethe, zu dem Steiner jetzt zunehmend auf Distanz geht wegen dessen Abneigung gegenüber dem „Denken über das Denken".

[22] Die Passage lautet: „Mit solchen Anschauungen hat Schelling sich als der kühnste und mutigste derjenigen Philosophen erwiesen, die sich von Kant zu einer idealistischen Weltanschauung haben anregen lassen. Das Philosophieren über Dinge, die jenseits dessen liegen, was die menschlichen Sinne beobachten, und was das Denken über die Beobachtungen aussagt, hat man, unter dem Einflusse dieser Anregung, aufgegeben. Man suchte sich mit dem zu bescheiden, was innerhalb der Beobachtung und des Denkens liegt. Während aber Kant aus der Notwendigkeit solchen Bescheidens geschlossen hat, man

Die *Welt- und Lebensanschauungen* markieren somit eine deutliche Zäsur, ja einen Wendepunkt in der steinerschen Schelling-Rezeption. Statt wie bisher den späten Schelling gegen den frühen auszuspielen, bewundert Steiner nun, wie der schellingsche Idealismus in Theosophie übergeht und wie er esoterische Vorstellungen verwendet, um philosophische Positionen zum Ausdruck zu bringen.

Nur ein Beispiel sei angeführt. Steiner zitiert den schellingschen Satz „Es ist sehr wahr, dass ein Körper nur da wirkt, wo er ist, aber es ist ebenso wahr, dass er nur da ist, wo er wirkt."[23] Mit diesem Satz hatte Schelling seine Vorstellung illustriert, dass eine Fernwirkung von Himmelskörpern nur erklärbar ist, wenn man annimmt, dass Himmelskörper nicht nur eine physische, sondern auch eine unkörperliche Seinsweise haben. (Dabei übernimmt Schelling übrigens die böhmesche Terminologie und spricht ganz selbstverständlich von der „Astralität" der Himmelskörper.) Steiner tut es nun Schelling gleich und benutzt seinerseits diese Stelle, um einen Zentralgedanken seines Geistverständnisses zu illustrieren: dass nämlich

könne über jenseitige Dinge nichts wissen, erklärten die Nachkantianer: da Beobachtung und Denken auf kein jenseitiges Göttliches hindeuten, sind sie selbst das Göttliche. Und von denen, die solches erklärten, war Schelling der energischste. […] Schelling hat den Mut zu dem konsequentesten Anthropomorphismus gehabt. Er erklärte zuletzt den Menschen mit seinem ganzen Lebensinhalt als Gottheit. Und da zu diesem Lebensinhalt nicht allein das Vernünftige gehört, sondern auch das Unvernünftige, so hatte er die Möglichkeit, auch das Unvernünftige innerhalb der Welt zu erklären. Er musste zu diesem Ende allerdings die Vernunftansicht durch eine andere ergänzen, die ihre Quelle nicht im Denken hat. Diese nach seiner Meinung höhere Ansicht nannte er „positive Philosophie". Sie „ist die eigentliche freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, dass, wenn einer zum Beispiel den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung usw. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muss er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältnis Gottes zur Welt." Die negative Philosophie wird „vorzugsweise die Philosophie für die Schule bleiben, die positive die für das Leben. Durch beide zusammen wird erst die vollständige Weihe gegeben sein, die man von der Philosophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleusinischen Weihen die kleinen und die großen Mysterien unterschieden, die kleinen galten als eine Vorstufe der großen. ... Die positive Philosophie ist die notwendige Folge der rechtverstandenen negativen, und so kann man wohl sagen: in der negativen Philosophie werden die kleinen, in der positiven die großen Mysterien der Philosophie gefeiert."

[23] „Diejenigen, die in grobsinnlichen Vorstellungen leben, sehen in einem solchen Gedanken eine Schwierigkeit. Wie kann ein Körper da wirken, wo er nicht ist? Schelling kehrt den ganzen Gedankenprozess um. Er sagt: «Es ist sehr wahr, dass ein Körper nur da wirkt, wo er ist, aber es ist ebenso wahr, dass er nur da ist, wo er wirkt.» Wenn wir die Sonne durch die Anziehungskraft auf unsere Erde wirken sehen, so folgt daraus, dass sie sich in ihrem Sein bis auf unsere Erde erstreckt und dass wir kein Recht haben, ihr Dasein nur an den Ort zu versetzen, an dem sie durch ihre Sichtbarkeit wirkt. Die Sonne geht mit ihrem Sein über die Grenzen hinaus, innerhalb deren sie sichtbar ist; nur einen Teil ihres Wesens sieht man; der andere gibt sich durch die Anziehung zu erkennen. So ungefähr müssen wir uns auch das Verhältnis des Geistes zur Natur denken. Der Geist ist nicht nur da, wo er wahrgenommen wird, sondern auch da, wo er wahrnimmt. […] Wenn er das Gesetz eines äußeren Vorganges denkt, so bleibt dieser Vorgang nicht außen liegen, und der Geist nimmt bloß ein Spiegelbild auf, sondern dieser strömt sein Wesen in den Vorgang hinein; er durchdringt den Vorgang, und wenn er dann das Gesetz desselben findet, so spricht nicht er es in seinem abgesonderten Gehirnwinkel aus, sondern das Gesetz spricht sich selbst aus. Der Geist ist dorthin gegangen, wo das Gesetz wirkt."

auch der menschliche Geist durchaus da sein könne, wo das Gehirn nicht ist, nämlich im „Inneren“ des erkannten Gegenstandes.

Dieses von Schelling vorgeführte Verfahren der Vermittlung philosophischer Positionen durch Bilder und Theoreme aus der esoterischen Tradition wird zum wesentlichen Charakteristikum der steinerschen Texte nach der Jahrhundertwende. Besonders für die Mystik-Schrift von 1901 ist es *das* zentrale Gestaltungsprinzip der Darstellung: man kann das Buch ohne Übertreibung als einen Kommentar zur *Philosophie der Freiheit* aus dem Munde europäischer Mystiker lesen.[24] Eben jene Mystik und jene Esoterik, gegenüber denen Steiner in den 80er Jahren noch ein tiefes Unbehagen empfunden hatte, sind nun nicht nur akzeptiert, sondern werden als stilistisches Mittel, als Medium der Darstellung des eigenen Idealismus genutzt.

f) Schellings Bedeutung für Steiners Übergangs zur Esoterik

Und wie immer, wenn Steiner das Herz voll ist, geht ihm auch hier der Mund über. Mit der gleichen Emphase, mit der er sich zuvor zum „frühen“ Schelling bekannt und den „späten“ verurteilt hatte, bekennt er sich nun begeistert zu Schellings Spätphilosophie. In den Vorträgen über *Das Christentum als mystische Tatsache* bezeichnet er die *Philosophie der Mythologie* als „die bedeutendste Schrift, die wir heute lesen können«.[25] Halten wir dies fest: in eben dem Moment, als Steiner sich zum Esoteriker wandelt und die Grundlagen der Anthroposophie entwickelt, charakterisiert er als die für ihn „bedeutendste Schrift“ nicht Blavatskys *Geheimlehre* oder Anni Besants *Esoterisches Christentum*, sondern diejenigen Vorträge, in denen Schelling am Beispiel der abendländischen Religionsgeschichte die Konzeption seiner positiven Philosophie entwickelt hatte.

Diese Begeisterung für Schellings Spätwerk war übrigens kein Strohfeuer. Noch vier Jahre später schrieb Steiner in einem Artikel in der Zeitschrift *Lucifer Gnosis*, dass Schelling „zu den tiefsten Geistern des deutschen Volkes“ gehöre, von dem „jeder unsäglich viel lernen“ könne. Insbesondere aber für „den Theosophen“, so Steiner weiter, sei in

[24] Steiner spricht denselben Zusammenhang auch in den Vorträgen über das Christentum aus: „Schelling hat dies auch ausgesprochen, und das macht in der einfachsten Weise die Sache klar. Angeknüpft hat er an die Anziehungskraft, welche die Physiker immer gehabt haben. Man stellte sich vor, dass die Gegenstände eine Anziehungskraft aufeinander ausüben. Die Erde zieht den Mond an, die Sonne die Erde. Wenn die Sonne die Erde anzieht, so wirkt sie auf der Erde. Da ist es schwierig, dass sie einem Körper Wirkung zuschreiben sollen da, wo er gar nicht ist. Es ist aber so: Wenn ein Körper auf der Erde wirkt, so ist er auf der Erde. Ein Körper ist da, wo er wirkt. Die Lichtgrenze ist nicht die Grenze der wirklichen Sonne. Die Sonne ist in dem ganzen Raume, wo sie ihre Anziehungskraft ausübt. Der Raum, den die Erde ausfüllt, gehört mit zum Sonnenraum. – Diese Schelling'sche Vorstellung stellen Sie sich vor als der pythagoreischen Lehre zugrunde liegend. Der Menschengeist füllt den ganzen Weltenraum aus. Er ist nicht eingeschlossen in einen einzelnen Organismus. Der Geist ist da, wo er wahrnimmt.“

[25] CMV(I), 60.

Schellings späten Texten „unendlich viel […] wirkliche Weisheit zu finden“.[26]

III. Bezüge zwischen Schellings Spätphilosophie und der Esoterik Rudolf Steiners um die Jahrhundertwende

Damit komme ich zum Ende meiner kleinen Chronik der steinerschen Schelling-Rezeption bis zum Jahre 1904 und wende mich im Folgenden dem in der SKA postulierten schellingschen Einfluss auf die steinersche Esoterik etwas näher zu.

Wie bereits erwähnt, habe ich in der Einleitung zu Band 5 der Kritischen Ausgabe die These formuliert, dass Steiner in den Schriften der Jahre 1901 und 1902 eine zweite, mehr bewusstseinsphilosophisch ausgerichtete Fundamentierung seiner Weltanschauung entwickelt hat. Diesen bewusstseinsphilosophischen Ansatz habe ich dort mit dem Begriff des „ideogenetischen Grundgesetzes“ zu kennzeichnen versucht. Denn ähnlich wie nach dem sogenannten „biogenetischen Grundgesetz“ Haeckels die Ontogenese eines Lebewesens eine Wiederholung der Phylogenese ist, so geht Steiner in diesen Texten davon aus, dass alle Hervorbringungen des menschlichen Bewusstseins Ausdruck und Wiederholung ein und derselben Grundtatsache des Bewusstseins sind: derjenigen Tatsache nämlich, dass der Mensch in allen Vorstellungen, in denen er ein äußerliches Sein vorzustellen meint, in Wirklichkeit Projektionen seines eigenen Wesens vor sich hat – gleichgültig, ob er sich nun Vorstellungen über mythische Göttergestalten oder eine platonische Ideenwelt oder eine aus Materie konstituierte Natur macht.[27]

In diesem Zusammenhang habe ich zugleich formuliert, dass diese Auffassung Steiners „möglicherweise von Schellings religionsphilosophischen Schriften“ angeregt worden sei, da beide „einen vergleichbaren Ansatz“ verfolgten und Steiner sich auf Schellings späte Vorträge „mehrfach bezogen“ habe. Um diese These etwas plausibler zu machen, möchte ich im Folgenden einige Grundzüge der schellingschen

[26] Die Passage lautet: „Schelling gehört zu den tiefsten Geistern des deutschen Volkes. Aus dem, worinnen seine Bedeutung liegt, kann jeder unsäglich viel lernen. Dergleichen kann durch keine spätere „Forschung“ widerlegt werden. Daß er „nicht verstanden“ wird, teilt er mit allen Geistern von seiner Höhe. Aber man muß ihn verstehen lernen. Diejenigen haben es am wenigsten getan, die über seine Weltanschauung zur „Tagesordnung“ übergegangen sind. Der Theosoph wird viel, sehr viel namentlich aus den letzten - nachgelassenen - Schriften „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ zu lernen haben. Darinnen ist unendlich viel mehr wirkliche Weisheit zu finden, als bei denen, die über Schelling „hinaus“ zu sein glauben. Erst dann wird man ihn begreifen, wenn man ihn nicht mehr kritisieren, sondern sich selbstlos in ihn vertiefen wird. Ein Schatten fällt nur auf ihn wegen seines „Hasses“ auf den nicht minder heute mißverstandenen philosophischen Theosophen Hegel. Aber auch da ist Begreifen, nicht Kritisieren am Platze.“ (GA 34, 497 f.)

[27] Dabei muss freilich im Auge behalten werden, dass jenes „Wesen“, welches da sich selbst projiziert, nach Steiner eben nicht nur die empirische Persönlichkeit des individuellen erkennenden Menschen ist, sondern das in und durch diese Persönlichkeit sich äußernde Absolute.

Spätphilosophie kurz charakterisieren, um vor diesem Hintergrund den engen Bezug zu Steiner plausibel machen zu können.

Die Potenzenlehre

Der Grundgedanke von Schellings späten Vorlesungen ist, dass die Mythologien der Völker nicht als Ausdruck willkürlicher oder kulturell determinierter Glaubensüberzeugungen oder protowissenschaftlicher Anschauungen zu verstehen sind. Vielmehr liege der Entstehung der mythischen Vorstellungen eine innere Gesetzmäßigkeit zugrunde, die in der Natur des Bewusstseins selbst begründet ist. Mythologie ist Schelling ein Spiegel der Natur des sich entwickelnden menschlichen Geistes. Indem aber diese im Bewusstsein wirkenden Kräfte für Schelling zugleich die im innersten Wesen Gottes wirksamen Kräfte sind, ist Mythologie nicht nur Bild des sich entwickelnden menschlichen Wesens, sondern zugleich Bild des sich in Natur und Geschichte entwickelnden Gotteswesens. (Nur am Rande sein bemerkt, dass in diesen Vorstellungen Schellings natürlich auch viel „Hegel“ drinnen steckt, aber diese Verschränkungen und Überlappungen können hier nicht im Einzelnen verfolgt werden.)

Schelling hat diesen Vorstellungen in seiner sogenannten „Potenzenlehre“ Ausdruck gegeben, einer an Jakob Böhmes Prinzipienlehre erinnernden, aber doch höchst originellen Verbindung von aristotelischer Metaphysik, christlicher Dreifaltigkeitslehre und idealistischer Dialektik. Unter „Potenzen“ versteht er drei grundlegende Prinzipien oder Aspekte, die sich im Wesen Gottes entfalten und die daher allem Sein und aller Entwicklung zugrunde liegen.

Die erste Potenz charakterisiert Schelling als reines Seyn-Können, pure Potentialität. Diese als Ursprung anzunehmen, sieht er als eine Notwendigkeit des Denkens an, da ja nichts wirklich sein kann, was nicht zuvor als Möglichkeit da war. Nun ist aber die Welt, in der wir leben, keine bloß mögliche, sondern eine wirkliche. Es muss also, zweitens, das bloß Sein-Könnende in tatsächlich Seiendes umschlagen. Die zweite Potenz ist daher das rein Seiende, die vollständige Verwirklichung oder Realisierung dessen, was in der ersten Potenz nur als Möglichkeit liegt. In dieser ist nun freilich *per definitionem* keine Potentialität mehr, d. h. sie ist statisch und zu keiner weiteren Entwicklung fähig. Soll daher die wirkliche Welt als eine sich entwickelnde erklärt werden, so muss es notwendig ein aus Potentialität und Aktualität Gemischtes geben. Dies ist die dritte Potenz, also das als Seiendes immer noch Sein-Könnende.

Diese drei Potenzen oder Entwicklungsmomente ergeben sich nach Schelling dem Denken als notwendige Bedingungen der Möglichkeit einer sich entwickelnden Welt. Allerdings sind sie, sofern sich im Wesen Gottes vor der Schöpfung gedacht werden, in Bezug auf die wirkliche Welt allesamt nur potentiell, also insofern allesamt wieder erste Potenz. Um wirklich Welt zu werden, müssen die drei göttlichen Potenzen insgesamt aus dem Zustand des bloßen Welt-sein-Könnens in das wirklich-Welt-sein umschlagen, müssen ihr Innerstes nach Aussen kehren und sich gewissermaßen „umstülpen“. So entsteht die Welt als eine gegenüber Gott

höhere Potenz, in der jedoch alle drei ursprünglichen Potenzen weiterhin wirksam sind.

Kenner der Anthroposophie werden bemerken, dass Schelling hier eben einen Prozess beschreibt, der dem ähnlich ist, den Steiner mit dem Begriff der „Umstülpung" beschrieben hat. Schelling selbst verwendet das Wort Umstülpung nicht, argumentiert aber in der Sache für eben denselben Begriff. Er interpretiert nämlich das Wort „Universum" ethymologisch als das Eine (unum), welches umgedreht bzw. auf den Kopf gestellt (also „versus") ist. Damit wird das „Universum" als Prozess aufgefasst, als „Uni-versio", d. h. als Umstülpung der Einheit (des göttlichen Wesens) in die Vielheit der Dinge.[28]

Insofern also „Natur" für Schelling die raum-zeitliche Entfaltung des Gotteswesens ist, so stellt sich der Prozess der Weltwerdung zugleich als Prozess der sukzessiven Verwirklichung Gottes dar, in anderen Worten: als Theogonie. Gott entfaltet sich im und als „Universum", bis der Mensch auftaucht und im Menschen Bewusstsein entsteht. Damit findet eine weitere „universio" bzw. Umstülpung statt. Der als Natur nach außen gestülpte Gott stülpt sich im Menschen gewissermaßen wiederum nach innen und wird – Bewusstsein, wird individueller Geist. Auch dieses Bewusstsein ist einerseits gegenüber Gott und Natur eine höhere dritte Potenz und somit in gewisser Hinsicht ihr Gegensatz, und doch wirken auch in ihm wieder alle drei der ursprünglichen Potenzen.

Aufgrund dieser Anschauungen sieht Schelling nicht nur die Naturgeschichte, sondern auch den Werdeprozess des menschlichen Geistes als theogonischen Prozess. In allem, was das menschliche Bewusstsein hervorbringt, sind es immer nur die ursprünglichen drei göttlichen Potenzen, welche auf immer neuen Stufen immer neue Formen und Metamorphosen ihres eigenen Seins hervorbringen.

Diese Tatsache spiegelt sich nach Schelling in besonderer Weise in der Mythologie wieder, deshalb wählt er diesen Gegenstand zur Darstellung und praktischen Anwendung seiner Potenzenlehre. Mythologie ist ihm nicht Darstellung von Göttergestalten, die der Mensch willkürlich erfunden hat, sondern gesetzmäßig entstandene bildliche Darstellung der Entwicklung der göttlichen Potenzen in der Welt und im Bewusstsein. Wenn der Grieche die Sukzession von Uranos, Kronos und Zeus vorstellte, oder wenn der Christ über die Trinität nachdenkt, so Schelling, sind es in Wirklichkeit die drei göttlichen Potenzen, welche diese Vorstellungen im Bewusstsein als Bild ihres eigenen Seins und Werdens erzeugen und die so als menschlicher Geist zu einem Bewusstsein ihrer selbst kommen.

Allerdings sieht Schelling zwischen den polytheistischen Vorstellungen des Mythos und dem monotheistischen Denken der Offenbarungsreligionen einen qualitativen Sprung. Denn Mythologie

[28] „Die Philosophie der Mythologie ist nicht der Intention, aber der Sache nach Naturphilosophie — in höherer Sphäre —. Dieser Vorgang, in welchem das erst unnahbare, ausschließlich Eine sich zum Stoff, zur Unterlage macht, kann eben darum auch als ein Herauswenden dieses Einen, als eine universio betratet werden." (PdM, Dreizehnte Vorlesung)

versteht er als Bewusstsein vom Wesen Gottes, dass aber noch nicht Selbstbewusstsein geworden ist. In ihr sieht Gott sich selbst im Bild einer Vielheit, einer Zersplitterung seines Wesens und ist daher notwendig Polytheismus. (Schelling weist hier auf die Schicksale von Osiris und Dionysos aus Ausdruck dieser Zerrissenheit hin.) Erst in dem Moment, in dem das menschliche Bewusstsein nicht länger nur mannigfache Bilder des göttlichen Wirkens erzeugt, sondern diese Bilder als Ausdruck der Entwicklung eines einigen Wesens begriffen werden, kann von einem wirklichen Selbstbewusstsein Gottes im Menschen und somit von „Offenbarung" gesprochen werden. Das monotheistische Bewusstsein ist sozusagen das Organ, durch welches Gott sich selbst als die Einheit erkennt, die bis dahin in der Vielfalt der mythischen Götterwelten zum Ausdruck kam.

Indem dieses zu-sich-selbst-Kommen Gottes im menschlichen Bewusstsein sich vollzieht, endet die Phase des mythologischen Bewusstseins, und die Phase des Monotheismus bzw. der Offenbarungsreligion beginnt. Aber obwohl die Menschheit kollektiv in diese Phase bereits eingetreten ist, verfehlen nach Schelling die meisten individuellen Menschen die tatsächliche Verwirklichung dieses Ziels. Sie machen zwar als Kollektivwesen den Wechsel ihrer Kultur vom Polytheismus zum Monotheismus mit, stellen aber nun diesen neuen einen Gott weiterhin im Modus des alten mythologischen Bewusstseins vor, verstehen ihn als gesondertes Wesen, als von Welt und Ich getrennte Macht, und eben nicht als innersten Kern ihres eigenen Selbst. Nach Schelling war die Funktion der antiken Mysterien, und ist nunmehr die Aufgabe des Christentums, diesen kollektiv vollzogenen Schwellenübertritt der Menschheit auch im individuellen Bewusstsein zu verwirklichen.

Wer Rudolf Steiners Schrift *Das Christentum als mystische Tatsache* auch nur flüchtig kennt, wird erkennen, dass die konzeptionelle Grundlage dieses Buches in nahezu allen zentralen Zügen dem skizzierten schellingschen Vorbild verpflichtet ist. Wenn Steiner etwa schreibt, der antike Myste habe den traditionellen Glauben an die Götter als externe Wesenheiten eingetauscht gegen die Erkenntnis, dass diese Götterbilder das gesetzmäßige Erzeugnis des in seinem Bewusstsein stattfindenden theogonischen Prozesses sind, so ist das völlig im Geist der *Philosophie der Mythologie* gedacht. Auch andere Zentralgedanken der *Christentums*-Schrift lassen sich eindeutig auf Schelling zurückführen, so etwa Steiners Anschauungen über den inneren Zusammenhang von Mythologie und Mysterienweisheit.[29] Oder seine Vorstellung, dass die Gestalten des imaginativen Bewusstseins nicht als Symbole oder Allegorien zu verstehen

[29] „Unter den Mysterien versteht man bekanntlich eine neben der öffentlichen Götterlehre (der Mythologie) hergehende und neben ihr bestehende, geheime, d. h. nur den Eingeweihten mitgetheilte Götterlehre. Da die Mysterien nichts anderes als das Innere, das Esoterische der Mythologie selbst sind, und dieses, wie mehrmals bemerkt, erst am Ende des Processes dem Bewußtseyn selbst sich erklärt, so gehören auch die Mysterien allerdings nicht der Urzeit der Mythologie, sondern ihrer letzten Entwicklung an, wie sich uns dieß in der Folge noch genauer zeigen wird. Die mysteriösen Vorstellungen sind also immer noch Erzeugnisse des mythologischen, aber gegen das Ende des Processes auch über die Anfänge klar gewordenen Bewußtseyns" (ebd., 161 f.).

seien, sondern als geistige Realitäten aufzufassen seien. Oder seine Deutung der Osiris und Dionysos-Mythen. Oder die Vorstellung, dass das Christentum als Veröffentlichung der zuvor geheimgehaltenen Mysterienweisheit zu verstehen sei.[30] Die Liste der Beispiele ließe sich vermehren.

Aber nicht nur in den Ideen der *Christentums*-Schrift ist Steiner Schelling verpflichtet. Auch in den sich anschließenden anthroposophischen Standardwerken lässt sich dieser Einfluss weiter verfolgen. So wäre es sicher lohnenswert, die verschiedenen Formen dreigliedrigen Denkens bei Steiner einmal unter der Perspektive der oben skizzierten schellingschen Potenzenlehre und deren Vorbild bei Böhme zu betrachten.[31] Dies würde jedoch hier zu weit führen, und in der knappen Zeit, die ich habe, möchte ich den Einfluss Schellings an einem anderen Beispiel aufzuzeigen, und zwar, auch mit Blick auf den kommenden 7. Band der kritischen Ausgabe, anhand des steinerschen Initiationsbegriffes.

Ich habe bereits im 5. Band angedeutet, wie in Steiners Initiationsbegriff die Selbsterkenntnis des Menschen und die allgemeine Evolution des Kosmos in ein enges gegenseitiges Verhältnis gestellt werden. Im Sinne des oben gezogenen Vergleichs zu Haeckels biogenetischen Grundgesetz könnte man sagen: Steiner glaubte, im Erlebnis der Erkenntnis der wahren Natur des Ich entfalte bzw. wiederhole sich die gesamte Entwicklungsgeschichte der Menschheit und des Kosmos. Wenn ein individueller Mensch in der Initiation erlebt, was bzw. wer er im tiefsten Kern selbst wirklich ist, so entfaltet sich in dieser Selbsterkenntnis zugleich die Schau bzw. die Erinnerung an das gesamte Werden der Menschheit und der Natur. Aufgrund dieser Vorstellung kann Steiner dann etwa in der *Geheimwissenschaft im Umriss* rechtfertigen, woher er eigentlich weiß, was er da von der Entwicklung des Kosmos bis hin zur Erdentstehung, ja bis in vorirdische Zeiten hinein erzählt.

Umgekehrt ging Steiner davon aus, dass das Erzeugen einer mentalen Repräsentation des kosmischen Werdens, also etwa das Studium des Weltentwicklungskapitels in der *Geheimwissenschaft*, als Katalysator eben jener höheren Erkenntniserfahrung fungieren kann. (Daher steht übrigens in der *Geheimwissenschaft* das Kapitel über die Weltentstehung vor der Schilderung des Erkenntnispfades. Das Weltentstehungkapitel fungiert gewissermaßen als Ersatz für jenes traditionelle Einweihungsritual, in welchem der Myste die Entstehung des Kosmos bildlich-performativ selbst durchspielen musste. Es ist bereits Vorbereitung und Teil jener Initiation, die dann im Kapitel über den Pfad der Erkenntnis geschildert wird.)[32]

---

[30] „Die Wahrheit der Mythologie in diesem Sinn“, heisst es dort etwa, „ist durch das Christentum völlig offenbar geworden.“ (ebd., 316)

[31] Selbst Zander gibt zu, dass Steiner diesen Ideenkomplex wohl nicht aus der Theosophie übernommen worden ist.

[32] Man vergleiche dazu etwa den von Steiner selbst geschaffenen Initiationsritus, in welchem der Kandidat eine symbolische Rückführung durch die Zeit bis in die altantische Periode durchzumachen hat.

Auf eine kurze Formel gebracht: das Studium der Weltentstehung ist für Steiner Teil der Vorbereitung auf die Erlangung höheren Wissens; und umgekehrt führt die Erlangung des höheren Wissens zu einer direkten Erfahrung des Weltentstehens.[33]

Steiner weist in der *Mystik*-Schrift deutlich auf Jakob Böhme als einen Vorläufer dieses Initiations-Verständnisses hin und zitiert den großen Mystiker:

> Ich weis / daß der Sophist mich allhie tadeln / und mir es für ein unmögliches Wissen ausschreyen wird / [nämlich: etwas über den Anfang der Schöpfung zu wissen, C.C] dieweil ich nicht sey darbey gewesen / und es selber gesehen. Deme sey gesaget / daß ich in meiner Selen- und Leibes-Essenz / da Ich noch nicht der Ich war / sondern da ich Adams Essenz war / bin ja darbey gewesen

Steiner hätte aber ebenso gut Schellings *Philosophie der Offenbarung* zitieren können, denn hier kommt derselbe Grundgedanke zum Tragen. Insofern hier die Potenzen, die auf der makrokosmischen Ebene das Universum hervorbringen, dieselben sind, die im Menschen Bewusstsein hervorbringen, kann auch nach Schelling der individuelle Mensch durchaus in Anspruch nehmen, bei der Schöpfung „darbey gewesen" zu sein. So heißt es denn in der *Philosophie der Offenbarung* in der Tat: "Wir streben in dieser höchsten Wissenschaft nur dahin, wo der Mensch […] schon einmal war […] (nicht ein Mensch – der Mensch, der in uns allen fortlebt)«.[34]

IV. Bezüge zwischen Schellings Identitätsphilosophie und der *Philosophie der Freiheit* Rudolf Steiners

Mit diesen knappen Hinweisen auf den steinerschen Initiationsbegriff möchte ich das Thema der anthroposophischen Esoterik für heute hinter mir lassen und zum Schluss meines Vortrags noch die oben versprochenen Belege dafür nachliefern, dass auch die philosophischen Frühschriften Steiners maßgeblich von Schelling beeinflusst sind. Die erste Passage von Schelling, die ich zitieren möchte, stammt aus den *Philosophischen Briefen*.

---

[33] In SKA 5 heißt es dazu: „Im mentalen Nachvollzug des Schöpfungsprozesses habe [nach Steiner] der Einzuweihende den »Schöpfungswerdegang als eigenes seelisches Schicksal erleben« (CM, 149) und so zur Erkenntnis bzw. zum Erlebnis der Einheit seines individuellen Geistes mit dem im Schöpfungsprozess wirksamen universellen Geistigen kommen sollen. Die Betrachtung des kosmischen Werdens habe, so Steiner, in Betrachtung des eigenen Werdens übergehen sollen: »Geschichte der Schöpfung und Geschichte der sich vergöttlichenden Seele fließen dadurch in Eins zusammen« (ebd.).

[34] »[…] die ganze Schöpfung [ist] nur ein sukzessives zu sich selbst kommen, ein sukzessives seiner selbst bewußt Werden, welches im Menschen, als dem höchsten Geschöpfe, zuletzt hervortritt. Dieses letzte seiner selbst sich Bewußte sollte sich dieses ganzen Weges, aller Momente gleichsam, aller Erscheinungen, aller Leiden und Freuden dieses Weges bewußt sein; denn nur auf diese Art ist die Absicht des Schöpfenden erreicht […] Schon Plato lehrte als Überlieferung aus älterer Zeit, dass alle Wissenschaft Erinnerung und besonders Philosophie nur Streben nach Wiedererinnerung sei. Wir streben in dieser höchsten Wissenschaft nur dahin, wo der Mensch (nicht ein Mensch – der Mensch, der in uns allen fortlebt) schon einmal war« (Schelling [1992], 126 f.).

> Wenn es aber in uns ein reines Bewußtseyn giebt, das, von äussern Dingen unabhängig, von keiner äussern Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dies eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann […]“ (Schelling 1809, 270)[35]

Kenner von Steiners Philosophie der Freiheit werden sofort bemerkt haben, dass diese Aussage über die sich selbst tragende Natur des Denkens dort in fast identischer Form wieder auftaucht. Originalton Steiner:

> Damit betrachte ich für genügend gerechtfertigt, wenn ich in meiner Weltbetrachtung von dem Denken ausgehe. Als Archimedes den Hebel erfunden hatte, da glaubte er mit seiner Hilfe den ganzen Kosmos aus den Angeln heben zu können, wenn er nur einen Punkt fände, wo er sein Instrument aufstützen könnte. Er brauchte etwas, was durch sich selbst, nicht durch anderes getragen wird. Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht. Von hier aus sei es versucht, die Welt zu begreifen. (PF, 51).

Wenn also Steiner auch Schelling in diesem Kapitel nicht ausdrücklich als Vorbild oder Quelle benennt, so hat er doch mit diesem Zitat allein – ob gewollt oder nicht - unmissverständlich deutlich gemacht, dass Schelling im Hintergrund seiner Darlegungen über das Wesen des Denkens steht.

Ein weiteres Beispiel sind Steiners Darlegungen über die Beobachtung des Denkens. In der *Philosophie der Freiheit* ist die Selbstanschauung des Denkens der zentrale methodische Schlüssel zur Überwindung des Subjekt-Objekt Dualismus im gewöhnlichen Bewusstsein. “Wenn das Denken den Blick auf seine eigene Tätigkeit richtet“, heißt es da, „dann hat es seine ureigene Wesenheit, also sein Subjekt, als Objekt zum Gegenstande.“ (PF, 60). „Die Tätigkeit, die der Mensch als denkendes Wesen ausübt, ist also keine bloß subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese beiden Begriffe hinausgehende.“ (61) Man vergleiche damit die folgende Aussage Schellings:

> Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand. Also müßte sich, um jene absolute Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, worauf die Realität unsers ganzen Wissens beruht, darthun zu können, erweisen lassen, daß der Geist, indem er überhaupt Objekte anschaut, nur sich selbst anschaut. […] [Dazu] ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunkts bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeschautes und Anschauuendes, identisch sind. Dies kann nicht geschehen als vermöge einer freyen Handlung. (Schelling 1809, 223).

Oder betrachten wir die daraus gefolgerte Ansicht Steiners, dass die Natur des Denkens, der Inhalt der Begriffe dem Menschen völlig durchsichtig sei. In der *Philosophie der Freiheit* lesen wir:

> Eben weil wir [das Denken] selbst hervorbringen, kennen wir das Charakteristische seines Verlaufs, die Art, wie sich das dabei in Betracht kommende Geschehen vollzieht. […] Warum für meine Beobachtung der

[35] Das hier von Schelling zitierte Wort über Archimedes stammt übrigens von Kant aus dessen Abhandlung *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie*.

> Donner auf den Blitz folgt, weiß ich nicht ohne weiteres; warum mein Denken den Begriff Donner mit dem des Blitzes verbindet, weiß ich unmittelbar aus den Inhalten der beiden Begriffe. Es kommt natürlich gar nicht darauf an, ob ich die richtigen Begriffe von Blitz und Donner habe. Der Zusammenhang derer, die ich habe, ist mir klar und zwar durch sie selbst. (PF, 43 f.)

Vergleichen wir damit die folgende Stelle Schellings, bei der freilich im Auge zu behalten ist, dass hier der Begriff des „Absoluten" diejenige Funktion einnimmt, die bei Steiner das reine Denken innehat:

> […] über das Absolute selbst, als solches, [ist] kein Streit möglich. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine andre als bloß analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntnis, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun – kurz, hier ist alles begreiflich." (Schelling 1809, 151).

Als letztes Beispiel sei noch die folgende Passage zitiert, in der Schelling den Erkenntnisvorgang als Zusammenwirken von Wahrnehmung und Denken beschreibt und daraus die Folgerung zieht, dass die Wirklichkeit im menschlichen Bewusstsein in diese zwei Komponenten zerfällt und im Erkennen wieder vereinigt werden. Die Passage nimmt in gewissem Sinne den gedanklichen Kern der steinerschen Erkenntnistheorie vollständig vorweg:

> „[…] in der Anschauung müssen vereinigt werden - zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und beschränken, zwei ursprünglich, und ihrer Natur nach auch entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie sie anders seyn, als das, was Kant als die von Aussen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? [Bei Steiner: die „Wahrnehmung"] Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit [Bei Steiner: das „Denken"]. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sey nicht etwas, was uns von Aussen, als ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus gegegengesetzten Thätigkeiten ein drittes gemeinschaftliches erschafft und hervorbringt." (Schelling 1809, 211) […]
>
> Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs […] lag von jeher des Menschen eignes Bewußtseyn und damit die feste unüberwindliche Überzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus […] hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinn ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern überall umgeben. […] (ebd. 217).
>
> Wenn aber unsere Vorstellung zugleich Vorstellung und Ding ist (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Speculation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen, Natur zurück. […] Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als abhängig vom Begriff, unerachtet beyde ursprünglich (vor dem Bewußtsein) Eins und dasselbe sind. (ebd., 218 f.)

Auch im ethischen Teil der *Philosophie der Freiheit* finden sich viele Aussagen Steiners in Schellings *Philosophischen Briefen* vorgeprägt, etwa der Gedanke, dass die Gesetze des moralischen Lebens nicht, wie Kant formuliert hatte, von der Vernunft nur aufgefunden und dann vom Menschen befolgt werden müssen, sondern dass der Mensch diese selbst schöpferisch hervorzubringen habe. So heißt es bei Schelling:

> „Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann […] Es wird offenbar durch That und Handlung, und nur insofern wissen wir von ihm. (ebd., 313)

Oder nehmen wir die Vorstellung, dass im Akt der Hervorbringung dieser Moralgesetze oder moralischen Intuitionen Notwendigkeit und Freiheit in eins zusammenfallen. So argumentiert Steiner, dass die moralischen Intuitionen gemäß der Weise ihrer Hervorbringung zwar individuell, ihrem Ursprung und ihrem Inhalt nach jedoch universell sind, da sie in einer über allem Individuellen stehenden Einheit wurzeln.[36] - Man vergleiche dazu die Äußerung Schellings:

> „Wer über Freyheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Principien im Absoluten vereinigt seyn müssen - (Freyheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht [handelt], Nothwendigkeit, weil es eben deswegen nur den Gesetzen seines Seyns, der inneren Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe“. (ebd, 184)

Doch nicht nur Einzelgedenken, auch die Gesamtkonzeption des Werkes ist in Vielem Schelling verpflichtet. So sei an jene bekannte Passage aus dem Vorwort zur Neuauflage von 1918 erinnert, in der Steiner die Freiheitsfrage und die Erkenntnisfrage als die beiden „Wurzelfragen des menschlichen Seelenlebens“ bezeichnet, welche untrennbar miteinander zusammenhingen.[37] Auch dieses Motiv eines inneren Zusammenhanges zwischen dem Prinzip der Erkenntnistheorie und der Ethik und damit das systematische Grundgerüst der *Philosophie der Freiheit* findet sich bei Schelling vorgebildet:

Die theoretische Philosophie fodert, daß der Ursprung der Vorstellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfnis, zu erklären, und ist nicht diese Erklärung selbst schon eine Handlung, die voraussetzt, daß wir uns von unseren Vorstellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits praktisch geworden seyen. […] Also ist eine einseitige Auflösung der beyden Fragen, wie theoretische und wie praktische Philosophie

[36] So schreibt Steiner einerseits: „Zur Voraussetzung hat eine solche [freie] Handlung die Fähigkeit der moralischen Intuitionen. Wem die Fähigkeit fehlt, für den einzelnen Fall seine besondere Sittlichkeitsmaxime zu schaffen, der wird es auch nie zum wahrhaft individuellen Wollen bringen.“ (PF, 163) Andererseits aber heißt es: „Der Unterschied zwischen mir und meinem Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, daß wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern daß er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich.“ (PF, 171)

[37] Dort schreibt Steiner, dass es zum einen „eine Anschauung über die menschliche Wesenheit gibt, welche die übrige Erkenntnis stützen kann“, nämlich das intuitive Denken, und dass erst aus der Perspektive dieses intuitiven Denkens „für die Idee der Freiheit des Willens eine volle Berechtigung gewonnen wird“.

möglich sei, nicht zu finden, und es muß für sie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine gemeinschaftliche Auflösung geben. (Schelling 1809. 267 f.)

V. Anthroposophie als Thema der Idealismus-Forschung

Mit diesen Beispielen muss ich es für heute bewenden lassen, hoffe aber evident gemacht zu haben, dass Schellings tatsächlich einen maßgeblichen Einfluss sowohl auf die philosophische Texte des frühen Steiner als auch auf die Ausbildung der anthroposophischen Esoterik in den Jahren um die Jahrhundertwende gehabt hat.

In den mir noch verbleibenden Minuten möchte ich anregen zu einer Diskussion darüber, ob eine nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen Steiner und Schelling sich nicht nur von den anthroposophischen Texten her begründen lässt, sondern ob eine solche nicht auch umgekehrt von Schelling her angezeigt ist und somit nicht nur den Steiner-Forscher sondern auch die Idealismus-Forschung angeht. Betrachten wir etwa die folgende Äußerung Schellings aus der neunten Vorlesung seines Zyklus über *Die Philosophie der Offenbarung*:

> Es ist nur meiner entschiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausspreche, daß keine Philosophie bis jetzt an die Sache selbst gekommen, d. h. wirkliche Wissenschaft geworden, sondern stets nur in den Präliminarien zu derselben stecken geblieben ist. Besonders gleicht die deutsche Philosophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.
>
> Ein neuerer Franzose sagt sehr richtig: die Philosophie war bisher eine bloße Tangente des menschlichen Lebens, sie berührte es, aber sie lief bloß neben demselben her. Es ist jetzt an den Deutschen zu zeigen, daß die ächte Philosophie mehr vermag, als das Leben bloß berühren. Sie muß tief in dasselbe eindringen, sie muß der Mittelpunkt werden, um den sich alle Kräfte bewegen.[38]

Diese Aussagen Schellings enthalten eine Reihe von Aspekten die von dem hier von uns ins Auge gefasste Thema ausgesprochen interessant sind. Da wird zunächst die These formuliert, dass der deutsche Idealismus seinen zentralen Anspruch, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, nicht erfüllt habe. Waren doch Kant, Fichte, Hegel und wohl auch der junge Schelling mit dem Anspruch aufgetreten waren, in ihren Systemen der Philosophie eine wissenschaftlichen Grundlage gegeben oder doch wenigstens die Fundamente zu einer solchen Wissenschaft gelegt zu haben. Der späte Schelling hingegen charakterisiert diese Aufgabe als eine noch zu erledigende.

Noch interessanter klingt Schellings zweite These, dass nämlich der deutsche Idealismus auch insgesamt seine eigentliche volle Ausgestaltung noch nicht erfahren habe. Man muss sich die vielen Regalmeter konkret vorstellen, welche die Ausgaben Kants, Fichtes, Hegels und Schellings in unseren heutigen Bibliotheken einnehmen, um die Tragweite der

[38]

Schellingschen Aussage zu ermessen: dass diese vielen tausende von Seiten nicht das eigentliche „Buch“ des deutschen Idealismus darstellen, sondern bestenfalls ein „Vorwort“ zu demselben.

Schelling macht drittens deutlich, was dem deutschen Idealismus außer dem Wissenschaftscharakter noch fehlte, um eine solche „ächte“, voll ausgewachsene wissenschaftliche Philosophie zu sein: nämlich der mangelnde Einfluss der bloßen Theorie auf das praktische Leben. Vergegenwärtigen wir uns, dass zu der Zeit, als diese Worte geschrieben wurden, das goldene Zeitalter der deutschen Philosophie zu Ende gegangen war, ein Zeitalter, in dem die jeweils neueste Publikation eines Kant oder eine Vorlesung Fichtes und Schellings in Jena gesellschaftliche Ereignisse waren, die in weiten Kreisen wahrgenommen wurden und die man nach heutigen Begriffen ohne Übertreibung als „Blockbuster“ bezeichnen könnte. Als Schelling 1841 seine *Philosophie der Offenbarung* in Berlin vortrug, hatte die Philosophie längst nicht mehr diese Breitenwirkung. Dagegen war die moderne Naturwissenschaft auf dem Wege, eben die von Schelling eingeforderte Rolle einzunehmen; nicht die positive Philosophie, sondern die atemberaubenden Entdeckungen und Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft und Technik begann, „tief in das praktische Leben einzudringen“ und zum „Mittelpunkt“ zu werden, um den sich alle übrigen geistigen Kräfte bewegen.

Dennoch glaubte Schelling, dass dem deutschen Idealismus seine eigentliche Blütezeit noch bevorstehe, dass eine „ächte“ Philosophie ebenso ins Zentrum des praktischen Lebens einzugreifen und alle Lebensbereiche zu durchdringen vermöge, wie die Naturwissenschaften, ja sogar noch tiefer und umfassender als diese. Der spekulative Weg des deutschen Idealismus, die Methode der Wirklichkeitserkenntnis durch Erforschung der inneren Gesetze des Denkens und des Bewusstseins, war seiner Ansicht nach nicht, wie im Urteil vieler damaliger und heutiger Zeitgenossen, ein verfehlter gewesen; vielmehr sei er nur nicht zu Ende gegangen worden und habe die ihm inhärenten Früchte noch nicht getragen. Ähnliche Erwartungen finden sich übrigens auch beim späten Fichte, etwa in den *Reden an die deutsche Nation*.

Betrachtet man im Lichte dieser Aussagen das Lebenswerk Rudolf Steiners und dessen „Grundlegung aus dem Geiste des deutschen Idealismus“, so drängt sich die Frage förmlich auf, in welchem Verhältnis Anthroposophie zu jener „ächten deutschen Philosophie“ steht, welche die Hoffnung und die Sehnsucht eines Fichte und eines Schelling war. Angesichts der Fülle von Anregungen, in denen Steiner seine idealistische Weltanschauung auf nahezu jeden denkbaren Praxisbereich angewendet hat, und angesichts des relativ großen Erfolges, den Steiners Ideen in ihren verschiedenen Praxisanwendungen gezeitigt haben, scheint die Frage berechtigt, inwiefern wir in dieser angewandten Anthroposophie vielleicht tatsächlich etwas vor uns haben, was Fichte oder Schelling als Verwirklichung ihres Ideals einer „ächten“ ins praktische Leben eingreifenden Philosophie anerkennen würden.

So hat etwa Fichte in seinen *Reden an die deutsche Nation* ein pädagogisches Modell auf idealistisch-spekulativer Grundlage vorgestellt hat, dass mit der steinerschen Pädagogik viele Gemeinsamkeiten hat. Dennoch wird man

in der Welt vergeblich nach Schulen suchen, in denen Schüler nach fichteschen Prinzipien unterrichtet werden, während sich die Waldorfschulbewegung weltweit durchgesetzt hat und eine veritable Alternative zum traditionellen Schulwesen darstellt. Auch wird man nach praktischen Anwendungen der schellingschen Naturphilosophie in der modernen Welt wohl lange suchen müssen, während nach den von Steiner entwickelten Prinzipien heute weltweit Landwirtschaftsbetriebe und Nahrungsmittelhersteller arbeiten. Und wo, ausser in erlesenen akademischen Zirkeln, werden heute noch die *Wissenschaftslehre,* die *Weltalter* oder die *Phänomenologie des Geistes* gelesen; während in anthroposophischen Seminaren nicht nur angehende Lehrer, sondern Eurythmisten und Ärzte, Landwirte, Gärtner und Hausfrauen (und natürlich Hausmänner!) aus allen Bildungsschichten über die Beobachtung des Denkens, das Wesen der Freiheit oder die Entfaltung des Geistes in der Natur nachdenken und damit gedanklich in den Fußspuren Fichtes, Schellings und Hegels wandeln, wenn auch vielleicht in popularisierter und akademisch angreifbarer Form.

Ich will mit diesen Fragen und Beispielen durchaus nicht dem alten anthroposophischen topos das Wort reden, in der Anthroposophie sei der deutsche Idealismus „vollendet“ oder gar „überwunden“ worden. Dennoch ist meines Erachtens die Frage legitim, ob angesichts der oben beschriebenen Sachlage die Erforschung des Verhältnisses zwischen Steiner und dem deutschen Idealismus nicht nur für die Anthroposophieforschung, sondern auch für die Idealismus-Forschung als ein dringendes Forschungsdesiderat angesehen werden könnte. Denn wenn Anthroposophie wirklich, wie Hartmut Traub formuliert, ein geistiges Kind des deutschen Idealismus ist, dann wären die oben skizzierten praktischen Anwendungen dieses Denkens im Rahmen der Anthroposophie eben auch ein zentraler Bestandteil der Wirkungsgeschichte des deutschen Idealismus und die Frage, ob Fichte, Schelling und Hegel heute noch über den Bereich ihrer akademischen Rezeption hinaus relevant sind, stünde in einem ganz anderen Licht dar.