

7. Der biodynamische Geist der Natur

Im folgenden Kapitel wird die Konzeptualisierung der Natur innerhalb des anthroposophischen und biodynamischen Milieus erörtert, sowohl, wie sie von Steiner in den für die biologisch-dynamische Landwirtschaft relevanten, einschlägigen Schriften umrissen wurde als auch, wie sie von den zeitgenössisch wirtschaftenden biodynamischen Landwirt:innen wahrgenommen wird. Grundlegend ist dabei, dass für die religionswissenschaftliche Analyse »die Natur« als Konzept betrachtet wird und nicht deren ontologisch-organischen Eigenschaften eruiert werden (vgl. Stuckrad 2007: 41f.). Im Vordergrund steht die Frage, welcher ontologische Status der Natur von Biodynamiker:innen zugeschrieben wird und weshalb die Befragten die Natur auf eine bestimmte Weise betrachten oder konzeptualisieren. Welche milieuspezifischen Komponenten kann man trotz eines individuellen Erlebens der Natur im Diskurs der Biodynamiker:innen festmachen? Und inwiefern wird das anthroposophisch grundierte Weltbild der Biodynamik intern kontestiert? Um diese Spezifika gezielter herauszuarbeiten, wird die biologisch-dynamische Landwirtschaft in diesem Kapitel zudem mit den Idealen und Belangen der Tiefenökologie und Permakultur kontrastiert, die Mitte des 20. Jahrhunderts aufkamen.

7.1 Die »Natur« im anthroposophischen Korpus

In Steiners Schriften wird die Natur als lebendig aufgefasst, als Ganzes, in dem sich Mikrokosmos und Makrokosmos spiegeln; der Mensch – mit seinen drei zentralen Dimensionen Körper, Geist und Seele – ist Teil dieser Natur und bildet einen Mikrokosmos, der in sich den ganzen Kosmos tragen soll.¹ Durch sympathetische Verbindungen seien

1 In Steiners Weltbild wird der menschliche Bezug zum Kosmos in seelische, leibliche und geistige Bereiche ausdifferenziert. Wie er in seinem Vortrag »Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist« betonte: »Wir können also sagen: Mit unserem geistigen Menschen sind wir in einer gewissen Weise von der Umwelt unabhängig, mit unserem seelischen Menschen sind wir in den Rhythmus der Welt eingegliedert, mit unserem leiblichen Menschen sind wir in die ganze übrige Welt so eingegliedert, wie wenn wir gar nicht Seele und Geist wären. Diese Unterscheidung müssen wir durchaus ins Auge fassen. Denn wir kommen auch nicht zu einem Verständnis des höheren Wesens des Menschen, wenn wir nicht diese dreifache Stellung des Menschen zu seiner ganzen

alle Lebewesen in diesem Natur-Organismus verbunden, so die Auffassung von Steiner (vgl. GA 119: 65f.; GA 201: 38f.). Das Naturhaushaltskonzept der Anthroposophie basiert demnach auf einer spirituell-physikalischen Matrix, in der allerdings eine angenommene geistige Realität grundlegend auf die stoffliche, erfahrbare Welt einwirken soll (vgl. Schaumann 1996: 40; vgl. Geier, Fritz 2016: 102). Konkret umfasst die anthroposophische Naturkonzeption vier Stufen: Neben der physikalischen Ebene beinhaltet sie drei weitere Ebenen, eine ätherisch-lebendige, eine astralisch-seelische und eine ich-haft-geistige² (vgl. Vogt 2000: 53f.; Suchantke 1998).³ Diese Gliederung (anorganische Natur, pflanzliches Leben, tierisches Dasein, Selbstbewusstsein) legte Steiner in ihren Grundzügen bereits 1882 nieder, als er sich mit Goethes naturwissenschaftlichem Werk beschäftigt hatte (vgl. Lindenberg 2011: 109). Von Goethe übernahm er ebenso die Ansicht, dass der Mensch jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Einzelercheinungen Pflanzen über einen inneren geistigen Mitvollzug der stets sich verändernden und schaffenden Natur in ihrer Ganzheit erfassen könne. Dabei sei Goethe wie ein Erfahrungswissenschaftler vorgegangen, der sich von der Natur, ihrer Morphologie, ihrer Organik, instruieren lassen und induktiv aufgrund der Anschauung eine Idee erfasst habe (vgl. Lindenberg 2011: 107, 111). Mit Goethe kann Steiner demnach das Subjekt, den schauenden Menschen, in den Mittelpunkt der Natur und der Naturbeobachtungen rücken und die kosmische Hochzeit von Subjekt und Objekt rehabilitieren:

Daß die Erfahrung, wie in allem, was der Mensch unternimmt, so auch in der Naturlehre, von der ich gegenwärtig vorzüglich spreche, den größten Einfluß habe und haben sollte, wird niemand leugnen, so wenig als man den Seelenkräften, in welchen diese Erfahrungen aufgefaßt, zusammengenommen, geordnet und ausgebildet werden, ihre hohe und gleichsam schöpferisch unabhängige Kraft absprechen wird. (J.W. Goethe 1949: 847)

In Goethes idealistischer Herangehensweise, die hin zur Ideenwelt führen soll, sah Steiner einen ersten Schritt hin zu übersinnlichem Erkennen realisiert. Diese Erkenntnisform spielt, wie bereits in den Eingangskapiteln dargelegt wurde, in der Anthroposophie eine zentrale Rolle, denn dem anthroposophischen Selbstverständnis zufolge wirken in den übersinnlich wahrnehmbaren Ebenen »Kräfte«, d.h. gestaltende, ordnende Energien, denen man sich allerdings nicht mit einem physikalischen Wissenschaftsverständnis annähern kann, sondern nur mit anthroposophisch-geisteswissenschaftlichen

Umgebung ins Auge fassen« (GA 205: 53f.). Letztlich habe zwar der Kosmos »irgendwie« auf alles Einfluss, »das sich auf der Erdoberfläche entwickelt«, aber der Mensch als freies, geistiges Wesen ist nach Steiner nicht von kosmischen Gesetzmäßigkeiten vorherbestimmt (GA 205: 59). Im Gegenteil – wie im Verlauf dieses Kapitels deutlich werden wird, bildet der Mensch in seinem Denken einen »kosmischen Höhepunkt«.

- 2 Oftmals unterscheiden die heute praktizierenden Biodynamiker-innen jedoch nicht explizit zwischen unterschiedlichen geistigen Bereichen (ätherischen, astralischen), sondern sprechen allgemein von einer »geistigen Ebene«, vor allem in Alltagsgesprächen.
- 3 Bei dem Anthroposophen Christian Morgenstern wird diese monistisch-pantheistische Sichtweise im Gedicht »Die Fußwaschung« zusammengefasst.

Wahrnehmungstechniken. Diese Kräfte sollen auf die Materie einwirken, jedoch würden sie sich mit der Zeit verbrauchen, ähnlich wie bei biologischen Organismen, deren Selbstgestaltungsdrang sich mindern kann, weshalb die Biodynamiker-innen mit eigens zur Kräfteeregulierung konzipierten Präparaten versuchen gegenzusteuern. Des Weiteren ist die Natur aus anthroposophischer Sicht von Natur-Elementarwesen^{4,5} durchzogen, die den Naturhaushalt koordinieren sollen. Es werden dabei vier Hauptgruppen von Natur-Elementarwesen (vgl. GA 98: 88ff.) unterschieden, deren unermüdliche Arbeit die Pflanzenwelt ermöglichen soll:

- die Gnome: Diese Elementarwesen wirken an der Schnittstelle der Pflanzenwurzel und der mineralischen Erde. Durch sie können die Lebensätherkräfte sich entfalten. Ihr Element ist die Erde.
- die Undinen: Sie ermöglichen den Fluss der Klangätherkräfte und sind vor allem in Blättern gestalterisch aktiv. Ihr Element ist das Wasser.
- die Sylphen: Sie wirken an den Blüten und tragen die Lichtätherkräfte in die Pflanze. Ihr Element ist die Luft.
- die Salamander: Sie bringen Früchte und Samen zur Reifung durch die Durchflutung mit Wärmeäther. Ihr Element ist das Feuer.

Im Kontext dieser postulierten Existenz von Elementarwesen, urteilt Choné, die biologisch-dynamische Weltanschauung sei an der Grenze zwischen faktischem Wissen und dem Imaginären anzusiedeln, da sie sich zum einen auf physikalisch-organische Prozesse und Angaben stützt, zum anderen aber auch übersinnlich wahrnehmbare Elementarwesen und kosmisch-geistige Kräfte annehme, denen man sich lediglich über die menschliche Vorstellungskraft annähern könne. Ferner stehe die anthroposophische Weltanschauung in der Tradition des abendländisch-hermetischen und alchemistischen Denkens von Paracelsus, die Steiner aus der Theosophie und seinem kurzzeitigen Kontakt mit der Freimaurerei kannte (vgl. Choné 2017: 277; Besson 2011: 391).

Das für Biodynamiker-innen zentrale Steiner-Werk, der *Landwirtschaftliche Kurs*, enthält ebenfalls die Auffassung, die Natur bilde eine holistische Einheit, die mit Kräften durchzogen sei: »Die Natur ist ein Ganzes, von überall her wirken die Kräfte. Wer einen offenen Sinn hat für das offensichtliche Kräftewirken, der begreift die Natur« (GA 327: 169). Diese sollen auf die Pflanzen und Tiere ebenso wirken wie auf Menschen: »Wir brauchen uns ja nur daran zu erinnern, dass eine der allerwichtigsten Erscheinungen, die weiblichen Menses, in ihrem Verlaufe zeitlich Nachbildungen sind des Verlaufes der Mondphasen«, hält der *Landwirtschaftliche Kurs* Steiners Worte fest (GA 327: 27). Dieses Beispiel zeige, dass der Mensch den inneren Rhythmus des Kosmos in sich trage. Tiere

4 Steiner verwirft dabei den Begriff »Elementargeister«, da die Elementarwesen »gerade keinen Geist haben«, also »Wesenheiten ohne ‚Geist‘« seien, »die man also besser Elementarwesen nennt« (GA 102: 165f.).

5 Im *Landwirtschaftlichen Kurs* (1924) werden keine Natur-Elementarwesen erwähnt. Sie werden in einem Vortragszyklus von Januar 1923 erwähnt, der unter dem Titel »Lebendiges Natur-erkennen« (GA 220) vorliegt sowie in dem Vortragsband *Der Mensch als Zusammenklang des schaffenden, bildenden und gestaltenden Weltenwortes* (GA 230), der auf Vorträgen vom Herbst 1923 beruht.

und vor allem Pflanzen seien jedoch in einem noch höheren Grade durchdrungen vom »allgemeinen Naturleben« und gerade deshalb sei das Pflanzenleben gar nicht erfassbar, ohne dass berücksichtigt werde, »wie alles das, was auf der Erde ist, eigentlich nur ein Abglanz dessen ist, was im Kosmos vor sich geht« (GA 327: 28).⁶

Zudem beinhaltet der Kurs Steiners Degenerierungstheorie in Bezug auf die Natur: Die Welt habe sich zu Beginn des 20. Jahrhundert an einem Übergang vom Kali Yuga zu einem »lichten Zeitalter« befunden, allerdings werde das lichte Zeitalter nicht zwangsläufig eintreten, sondern müsse durch das menschliche Bewusstsein unterstützt werden, um hervortreten zu können. Um diesem potenziellen Verfallsprozess entgegenzuwirken, habe die Menschheit keine Wahl »als entweder auf den verschiedensten Gebieten aus dem ganzen Naturzusammenhang, aus dem Weltenzusammenhang heraus wieder etwas zu lernen, oder die Natur ebenso wie das Menschenleben absterben, degenerieren zu lassen« (GA 327: 57). Wer nach dem anthroposophischen Selbstverständnis die Natur retten will, muss also intervenieren.

Umstritten bleibt jedoch, inwiefern Steiners Denken als Erbe der romantischen Naturphilosophie eingeordnet werden kann. Als Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Werken und bedingt durch einige Bezüge auf den Romantiker Novalis sowie Schellings Naturphilosophie (vor dessen »positiver« Wende) wäre diese Kategorisierung nachvollziehbar. In einem oft zitierten Brief an einen Freund schreibt Steiner, ihn habe die Frage beschäftigt, ob Schelling denn recht habe mit dem Postulat, dass uns allen das Vermögen innewohne, uns in unser tiefstes Selbst zurückzuziehen und dort das Ewige in uns anzuschauen. Und er berichtet, dieses Vermögen habe er in sich selbst »ganz klar entdeckt« (GA 38: 13). Allerdings reiht er sich methodisch durch seine Priorisierung idealistischer Theoriebildung vor empirischer Verifizierung und inhaltlich durch ein spirituell-pantheistisches Naturverständnis eher in die erkenntnistheoretische Diskussion der Naturphilosophie ein. Zander warnt deshalb davor, Steiners ambivalentes Verhältnis zur Naturphilosophie zu übersehen. Steiner habe sich viel eher für erkenntnistheoretische Fragen in Bezug auf Goethe und Schelling interessiert und nicht für die romantischen Anschauungen in deren Werk. Überdies mied er das explizite Aufgreifen romantischen Gedankenguts – vermutlich aufgrund von dessen Gefühlsbetontheit und, aus Steiners Sicht, willkürlicher Subjektivität (vgl. Zander 2007: 908f., 914). Intuitiv-subjektiv-künstlerische Bestrebungen werden zwar bei Steiner nicht verneint, sie müssen seiner Ansicht nach allerdings auf die intellektuelle Anschauung folgen und sollen dieser nicht voraussetzen sein. Ebenso unterstreicht Traub Steiners Bestreben, die intellektuelle Anschauung im idealistischen Sinne als Wahrheitsfundament zu setzen, womit sich

6 Um das Pflanzenwachstum zu verstehen, müsse man sich die kosmischen Gesetzmäßigkeiten vor Auge halten. Auch in diesem Wachstumsverständnis tritt die paracelsische Vorstellung vom Mikrokosmos als Spiegelung des Makrokosmos hervor: »[...] würde man – wie das nun geschehen soll in unserem wissenschaftlich-physiologischen Institut in Stuttgart – einmal genauer studieren zum Beispiel die Linie, nach der die Pflanzenblätter am Stengel wachsen, so würde man finden, wie jede einzelne Linie sich an die Bewegung der Planeten anschließt, wie diese Linien gewissermaßen Miniaturbilder der Planetenbewegungen darstellen. Und man würde finden, daß man manches auf der Oberfläche der Erde nur begreift, wenn man das Außerirdische kennt und dieses Außerirdische nicht einfach identifiziert mit dem Irdischen; wenn man voraussetzt, daß eine Gesetzmäßigkeit vorhanden ist, die kosmisch und nicht tellurisch ist« (GA 205: 57).

Steiner in die idealistische Traditionslinie einreihe, während er jedoch versucht habe, über Kants Anschauungsbegriff (dessen Grenze die menschliche Sinneswahrnehmung bildet) hinauszugehen (vgl. Traub 2011: 21). Deshalb können wir festhalten, dass Steiners Naturverständnis aus seiner Sicht zunächst auf einer geistig-denkenden Anschauung beruht, auf die zwar künstlerisch-gefühlbetonte und metaphorische Annäherungen folgen können, aber ihr nicht vorausgehen dürfen. In den akademischen Debatten bleibt der ontologische Status von Steiners Kosmologie wie dargelegt bis auf Weiteres umstritten: Während Zander davon ausgeht, Steiner habe seine Kosmologie als physikalisch-existierend vorausgesetzt, schreibt Clement, dass Steiner in seiner letzten Schaffensphase vermehrt auf den bildhaft-metaphorischen Charakter seiner Ideen verwiesen habe (vgl. Clement 2018: cxiiif.). Ein Argument gegen letztere Interpretation ist freilich, dass ein Steiner, der seinen Ausführungen lediglich einen metaphorischen Charakter zuspricht, wohl kaum Präparate »entwickelt« hätte, um die geistige Dimension der Erde zu stimulieren.

7.1.1 En Vogue: Evolutionstheorien am Ende des 19. Jahrhunderts

Wenngleich Steiner in sein Naturhaushaltskonzept einen möglichen Verfall einbringt, kann dieser dennoch durch die geistig-interventionistische Seite des menschlich-geistigen Eingreifens aufgehalten werden, denn Steiner ging in einigen Vorträgen letztlich von einer geistigen Evolution, einer kosmischen Vervollkommnung des Menschen und des Universums aus. Steiners Evolutionskonzeption ist demnach als teleologisch-progressiv einzuordnen: Er geht von sich ablösenden geistigen Entwicklungsstufen aus, die auf eine stetige Perfektionierung abzielen (vgl. Haller 1995: 95ff.). Diese kosmische Soteriologie ist offensichtlich beeinflusst von der am Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschenden Evolutionslehre. Sie tritt hinsichtlich unterschiedlicher Themenkomplexe mehr oder weniger offen zutage, wie in Steiners Rassen- und Reinkarnationsvorstellungen, seiner Kosmologie und Kulturtheorie, die allesamt mit einem evolutiven Programm versehen sind. Zwar verlor der weltanschauliche Darwinismus, den kulturelle Fortschrittsideologien ausmachten, mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs an Plausibilität, dennoch sind viele von Steiners Schriften von einem Kulturtelos geprägt (vgl. Zander 2007: 878). In seiner theosophischen Phase begann er, die Idee von unterschiedlichen Erdzuständen zu übernehmen. Er sprach von der polarischen, der hyperboreischen und der lemurischen Zeit als der voratlantischen Zeit, in der der Mensch seine heutige physische Form noch nicht angenommen habe. Darauf sei die atlantische Epoche gefolgt, auf die wiederum fünf weitere Epochen folgen sollten. Die Menschheit habe sich zu seiner Lebzeit in der arischen Epoche befunden, die mit der Aufklärung begonnen habe (GA 11, GA 13).

Während Steiner zunächst in seiner theosophischen Zeit, wie um die Jahrhundertwende in diesen Kreisen üblich, spirituelle Evolutionsstufen mit Rassentheorien verband, entbiologisierte er seine Modelle zusehends in seiner anthroposophischen Zeit und bemühte seltener die ursprünglich von der Theosophie übernommenen Begrifflichkeiten. Dieser entbiologisierte Evolutionsbegriff erlaubte es ihm, eine teleologische Entwicklung zu implizieren, in der Rassen letztlich nur ein Intermezzo sein sollten und allmählich verschwinden würden. Dennoch betonte Steiner, wie Martins darlegt, bis zu seinem Lebensende die angeblichen Rasseneigentümlichkeiten, spitzte sie in den 1920er

Jahren zuweilen gar zu (vgl. Martins 2012). Auch verwarf er die Vorstellung eines kosmischen Schicksals während seiner letzten Schaffensphase nicht.

Beeinflusst wurde Steiners evolutionäres Denken – zunächst vor allem in seiner atheistischen Phase – von dem Biologen, Monisten und glühenden Darwinisten Ernst Haeckel, den der Historiker Joachim Radkau als »Darwins wortgewaltigster Prophet, dessen Eifer selbst den alten Darwin überrollte«, bezeichnete (Radkau 2005: 237). Der »Papst von Jena«, wie ihn seine Kritiker:innen nannten, bekämpfte die christliche Religion mit größter Schärfe und verkündete zugleich das Ende der Geisteswissenschaften und der Religionen, indem er die großen Menschheitsfragen mit dem Monismus, einer Denkrichtung, die die Einheit von Materie und Geist voraussetzt, aus dem Weg räumen wollte. Seine Ansichten veröffentlichte er 1866 in seinem Werk *Generelle Morphologie der Organismen* und 1899 in dem Welt-Bestseller *Die Welträtsel* (vgl. Radkau 2005: 237f.). Bekannt ist Haeckel überdies für seine – heute widerlegte – phylogenetische These, auch genannt Rekapitulationsthese: Diese besagt, die Ontogenese, die Entwicklung eines einzelnen Lebewesens, rekapituliere die Phylogenese, die Entwicklung des Stammes, physiologisch.

Mit Steiners Übertritt in die Theosophie im Jahre 1902 änderte sich wenig an seiner Verehrung Haeckels.⁷ Er deutete Haeckel jedoch durch seine neugewonnene spiritualistische Brille um; ein Umstand, der einerseits zu Sätzen führte wie »es gibt keine bessere wissenschaftliche Grundlegung des Okkultismus als Haeckels Lehre« (vgl. GA 262: 4). Andererseits sprach er ihm zugleich jegliche Kompetenz in geisteswissenschaftlichen Fragen ab; hätte Haeckel diese besessen, hätte er auf seine Theorie der Phylogenese spiritualistische Konklusionen ausformuliert (GA 262: 4). Steiner teilte zwar Haeckels Ansicht, dass Energie und Materie zwei Attribute ein und dergleichen Substanz seien, die sowohl organische als auch anorganische Phänomene beschreiben sollen, letztlich aber ging für Steiner das Geistige dem Materiellen voraus. Zudem verwarf er Haeckels Forderung, die Bewusstseinsforschung dem Bereich der Naturwissenschaften zuzuschreiben: Die Naturwissenschaft mit ihrer isolierten Betrachtungsweise übersehe die ungeheuerliche Schönheit der Welt, sie könne nicht zu einer holistischen Weltbetrachtung vordringen (vgl. Choné 2013: 18). Dennoch könne die materialistische Tendenz des Haeckel'schen Evolutionismus laut Steiner durch eine anthroposophisch-geisteswissenschaftliche Lesart aufgehoben werden: »Man braucht nur die von ihm bearbeiteten Tatsachen theosophisch oder geisteswissenschaftlich zu durchdringen und seine eigene naive Philosophie zu einer höheren zu erheben« (GA 54: 32). Mit Haeckel teilte Steiner also bis zum Ende seiner Schaffensphase eine monistische Weltsicht, wobei Steiner, anders als Haeckel, die Natur geistig überhöhte und mit Haeckel teilte er die Erkenntniseuphorie des 19. Jahrhunderts, die davon ausging, dass auch die letzten aller Fragen durch systematische Erforschung beantwortet werden könnten (vgl. Kapitel 5).

Die Anthroposophie geht demnach, wie bisher dargelegt, von einer spirituell-kosmischen Gesamtentwicklung aus, aber auch von einer Entwicklung des Menschen, die sich zum einen in seinem Erdendasein inkarniert, jedoch zugleich in eine größere kosmische Entwicklungsgeschichte eingebettet ist. Für Steiner begann die Entwicklung der

7 Steiner bezeichnete sich im Jahre 1902 als einen »begeisterten Verehrer Ernst Haeckels« (GA 8: 179) und sah in ihm »eine monumentale wissenschaftliche Größe« (GA 52: 141).

Menschheit auf dem alten Saturn. Ein nicht sichtbarer Planet, der nicht mit dem Planeten des astronomischen Sonnensystems gleichgesetzt werden könne, jedoch eine Verbindung zu diesem habe. Hochentwickelte Engel hätten auf dem alten Saturn »dafür [gesorgt], daß der physische Leib [der Menschenvorfahren] so vorbereitet wurde, daß er später der Träger des Ich werden konnte. Nur ein solcher physischer Leib, wie Sie ihn heute haben, mit Füßen, Händen und Kopf und den eingegliederten Sinnesorganen, konnte Ichträger werden« (GA 99: 96f.). Im Anschluss habe sich die Menschheit auf der alten Sonne weiterentwickelt, wo andere Engel den Ätherleib des Menschen ausgestaltet hätten, der im späteren Entwicklungsverlauf »das Gefühl« ermöglicht habe (vgl. GA 121: 86ff.). Nachdem die Menschen auf der alten Sonne mit einem Ätherleib ausgestattet gewesen wären, sei die Weltenmission des alten Mondes laut Steiner zum Tragen gekommen: Der alte Mond habe eine weitere Vervollständigungsstufe ermöglicht, und zwar habe sie zur Herausbildung des Astralleibes geführt und den Grundstein für die künftige Denkfähigkeit gelegt (vgl. GA 121: 97). Auf der Erde schließlich habe der Mensch sein Ich-Bewusstsein erlangt und an künftigen Inkarnationsorten werde er seine Gestalt zusätzlich verfeinern (vgl. GA 26: 19f.). Steiners evolutionäres Menschheitsmodell ist dabei auch für langjährige Anthroposophie-Anhänger nicht immer einfach zu verstehen beziehungsweise nachzuvollziehen; auch sie müssen sich seine Modelle individuell interpretativ aneignen und Widersprüche feststellen.

In *Aus der Akasha-Chronik*, einer Sammlung von Aufsätzen aus Steiners früher theosophischer Zeit, die erst nach seinem Tod in Buchform erschien, spricht Steiner zudem von einer umgekehrten Evolution, in der Wesen sich zurückbilden und ihren Mensch-Status sozusagen wieder verlieren würden. Die »Wilden« seien deshalb für ihn Zurückgebliebene: »Auch in mancher wilden Völkerschaft haben wir die heruntergekommenen Nachfahren einstmals höherstehender Menschenformen zu sehen. Sie sanken nicht bis zur Stufe der Tierheit, sondern nur bis zur Wildheit« (GA 11: 96). Aber auch während seiner anthroposophischen Zeit hielt er Darwin entgegen, dass der Mensch letzten Endes nicht vom Affen abstamme, da der Geist überall walte und der Mensch aus der geistigen Welt stamme. Die Idee des Menschen sei mit dem Universum angelegt, deshalb sei er nicht der Endpunkt der Evolution, sondern deren Ausgangspunkt. Letztlich würden für Steiner alle Lebewesen der Pflanzen- und Tierwelt das Menschsein anstreben, was den Evolutionsprozess bewirke (vgl. GA 61: 491). Er setzte dabei dem biologischen Darwinismus seinen spiritualisierten Entwicklungsbegriff entgegen, in dem das Angestrebte nicht unbedingt die physische Menschwerdung sein müsse, sondern die Erlangung der Bewusstseinsqualität, die die Durchdringung des Geistigen ermögliche. Diese jedoch sei im Menschen in diesem Zeitalter am exemplarischsten ausgebildet.

7.1.2 Die Rassismus-Debatte in der Anthroposophie im Lichte der anthroposophischen Evolutionstheorie

Wie bereits mehrfach in dieser Arbeit dargelegt, kann nicht darüber hinweggesehen werden, dass Steiner rassistisches Gedankengut verbreitete, das in ein evolutionistisches Konzept eingeflochten ist. Rassismus-Debatten bleiben bis heute innerhalb der Anthroposophie virulent, dabei besteht eine ausgeprägte Spannung zwischen Steiner-Apolo-

get-innen, die die rassistischen Passagen nicht zur Kenntnis nehmen⁸, diejenigen, die behaupteten, sein Werk sei willentlich falsch ausgelegt worden, um die Anthroposophie zu diskreditieren⁹, sowie diejenigen die ihn kontextualisieren wollen und Steiner-Kritiker-innen, die die Universalismustendenzen in Steiners Werk ausblenden. Ein erster – später – Aufarbeitungsansatz gelang Jens Heisterkamp und Roman Brüll, die 2008 das Frankfurter Memorandum initiierten, das heute in vier Sprachen (Deutsch, Französisch, Spanisch, und Englisch) vorliegt. Das Memorandum basiert zum Teil auf der Vorarbeit der Niederländischen Anthroposophischen Vereinigung, die die rassistischen Textpassagen in Steiners Schriften bewertete. In Steiners Werk liege keine Ideologie des Rassenkampfes vor, stattdessen fänden »sich rassistische Äußerungen, die eindeutig als historisch überholt eingeordnet werden müssen. Sie sind historisch dadurch erklärbar, dass sich Steiner in einer Zeit von Kolonialismus und Eurozentrismus an einem teilweise rassistisch gefärbten Diskurs zu Fragen der Evolution des Menschen beteiligte«, schreiben sie. (Brüll, Heisterkamp 2008: 15). Sie betonen demnach den zeithistorischen Kontext, in dem ein spezifisches Rassendenken auch in der Philosophie und in anderen Disziplinen vorherrschte. Zudem versuchen die Autoren, die rassistischen Aussagen abzuschwächen, indem sie auf Steiners Verweis einer einheitlichen Menschheit aufmerksam machen: »Der Gesamtduktus von Steiners Werk betont immer wieder die universalistische Entwicklung der einen, zusammengehörenden Menschheit ohne Rücksicht auf Unterschiede ethnischer, nationaler oder religiöser Herkunft« (vgl. Brüll, Heisterkamp 2008: 15). An anderen Stellen referieren Anthroposoph-innen darüber hinaus auf die individuelle Freiheit des Einzelnen, um die in Steiners Werk ebenfalls postulierte Rassendeterminiertheit zu brechen. Martins zufolge wird in Steiners Werk tatsächlich sowohl die »Gattungsähnlichkeit« als auch die Freiheit des Individuums betont; es wird eben die Fähigkeit zugesprochen, seine angeblich generischen Qualitäten zu überwinden (vgl. Martins 2012: 33). Demnach seien Menschen zwar in Steiners Denken in eine Art Rassenschicksal eingebunden, könnten dieses jedoch durch ihre individuelle Freiheit überschreiten.

Außerdem darf man nicht übersehen, dass es eine Entwicklung in Steiners Rassenbegriff gibt. Für Ansgar Martins (2012) wird vor allem in der Frühphase von Steiners theosophischem Werk eine spirituelle Evolution mit Rassentheorien verbunden, in denen die Weißen als geistig höherentwickelt dargestellt werden, und auch in seiner anthroposophischen Zeit lassen sich Stellen ausmachen, in denen die kaukasische Rasse als die geistig am weitesten entwickelte überhöht wird. Mythologische Imaginationen Steiners entbiologisieren allerdings zumeist seinen Evolutionsbegriff und auch der Rassendeterminismus ist in seinem späteren Werk abgeschwächt. Trotzdem bleiben seine Aussagen bis zu seinem Lebensende von Rassismus durchtränkt. So behauptete Steiner 1923 vor einem Arbeiterpublikum:

8 Luise und Gerhard Bähr verweisen besonders vehement und einseitig auf eine angeblich reflexhafte Resistenz in den eigenen Reihen während des NS-Regimes, so lautet auch ihr Publikationstitel unmissverständlich: *Wir Anthroposophen waren gegen Hitler* (vgl. Bähr 1983).

9 Der Anthroposoph, Autor und Herausgeber Lorenzo Ravagli ist dieser Stoßrichtung zuzurechnen; er argumentierte 2004 etwas psychologisierend in der Waldorf-Verbandszeitschrift *Erziehungskunst*, für ihn würden die Rassismusvorwürfe aus linken Bewegungen letztlich von Neid gegenüber der Erfolgsgeschichte der Anthroposophie zeugen (vgl. Ravagli 2004: 9).

Zu Asien gehört die gelbe Rasse, die Mongolen, die mongolische Rasse, und zu Europa gehört die weiße Rasse oder die kaukasische Rasse, und zu Afrika gehört die schwarze Rasse oder die Negerrasse. Die Negerrasse gehört nicht zu Europa, und es ist natürlich nur ein Unfug, dass sie jetzt in Europa eine so große Rolle spielt. (GA 349: 53)

Die rassentheoretischen Passagen sind zwar letztlich quantitativ überschaubar, durchziehen aber sein Werk seit seiner theosophischen Phase. Sein Vokabular bezüglich der Evolutionsentwicklungen nichteuropäischer Kulturen ist unmissverständlich: Er spricht beispielsweise von »Abfall« oder auch von »Verfaulen«. Diese Abwertungen werden jedoch wiederum leicht abgeschwächt, indem Steiner betont, die Menschheit, also alle Ethnien, würden im höchsten kosmischen Geistwesen aufgehen, »Rassen« allmählich verschwinden würden, und es man nicht an ein »Rassenschicksal« gebunden sei. Aber wie erwähnt, verweist er an seinem Lebensende noch auf Rasseneigentümlichkeiten – insofern blieb Rassismus in Steiners Denken vorhanden, obwohl er zugleich auch von einer Auflösung der Rassenunterschiede ausging (vgl. Martins 2012: 142). Steiners Rassenbegriff ist demnach janusköpfig, was Martins zu folgendem Fazit führt: »Apologetische Behauptungen, nach denen für Steiner die Rassen längst passé seien, sind damit ebenso falsch wie die mancher Kritiker, dass Steiner die Auflösung der »Rassen« in eine ferne Zukunft verschob« (Martins 2012: 142f.).

Darüber hinaus ist nicht nur Steiners Rassentheorie problematisch und ausdrücklich zu kritisieren, sondern auch seine Vorstellungen bezüglich des »deutschen Volksgeistes«, die in Zeiten des wieder erstarkenden rechtsgesinnten Populismus und des Nationalismus seit 2015 an Attraktivität gewinnen konnten. Angeführt durch den Erzengel Michael sei seit 1879 der deutsche Geist der führende Geist des von Steiner postulierten gegenwärtigen Kulturzeitalters. Dies sei ein Geist, der die Menschheit tiefer in übersinnliche Erkenntnisse hineinführen könne und zu einer neuen spirituellen Entwicklungsstufe geleiten würde (vgl. GA 157: 228).¹⁰

7.2 Die Biodynamik: ein Vorläufer der Permakultur und Tiefenökologie?

Im ersten Teil des Kapitels wurde festgehalten, dass Steiner die Natur als belebt betrachtete; sie sei ein Ganzes, in dem Mikrokosmos und Makrokosmos, Mensch und Kosmos in einem symbiotischen Zusammenhang stünden. Zudem würden nach anthroposophischem Selbstverständnis übersinnlich wahrnehmbare »Kräfte« die materielle Seite der Erde gestalten. Damit diese Kräfte sich möglichst frei entfalten könnten und in der »Natur« zu einer Weiterentwicklung führen würden, könne der Mensch durch Präparate

10 Jana Husmann zeichnet die Dualismen von Licht und Finsternis sowie Reinheit und Unreinheit in Bezug auf Rassen in Steiners Werk nach und verweist darauf, dass diese Differenzierungssystematik nicht nur mit Rassentheorien, sondern zugleich mit Geschlechterkonstruktionen in Verbindung stünden. Des Weiteren analysiert sie in ihrem Werk *Schwarz-Weiß-Symbolik. Dualistische Denktraditionen und die Imagination von ‚Rasse‘. Religion, Wissenschaft, Anthroposophie* (2010), inwiefern bereits bestehende säkulare Rassentheorien durch Steiner spiritualisiert wurden und weshalb man Steiners okkultistisches Rassenmodell als spiritualisierten Biologismus fassen könne (vgl. Husmann 2010: 12, 17 f.).

regulierend eingreifen. Im vorliegenden zweiten Teil des Kapitels wird noch eingehender auf das Natur- und Menschenverständnis der Biodynamiker-innen eingegangen und zeitgenössische Selbstbeschreibungen, Debatten und interne Disparitäten werden untersucht. Um das spezifische Selbstverständnis der im biologisch-dynamischen Bereich Tätigen konturenreich zu skizzieren, wird es ebenfalls im Kontrast zu neueren öko-spirituellen Bewegungen wie der Tiefenökologie und der Permakultur-Bewegung betrachtet. Inwiefern verfolgen die Vertreter-innen der Tiefenökologie und der Permakultur anders gelagerte philosophische Grundannahmen als die Anthroposophie? Die Betrachtung einiger Besonderheiten dieser Bewegungen erlaubt es, die besonderen Merkmale der anthroposophisch grundierten Biodynamik ein weiteres Mal verständlicher zu umreißen.¹¹

Der Begriff »Tiefenökologie« wurde vom norwegischen Philosophen Arne Næss (1912–2009) im Jahr 1972 eingeführt. Er soll ermöglichen, sich von einem oberflächlichen Umweltverständnis, der *Shallow Ecology*, abzugrenzen, die einen rein ressourcenorientierten Blick auf die Natur begünstigt (vgl. Charmetant 2015: 27). Die Tiefenökologie hingegen zeichnet sich durch eine biozentrische beziehungsweise ökozentrische Sicht aus, die allen Spezies einen intrinsischen Wert zuschreibt, unabhängig von ihrem Wert für den Menschen (vgl. Taylor 2009: 13). Die meisten Tiefenökolog-innen unterstreichen ihre Ansichten durch erfahrungsbegründete Einsichten: Die affektive Wahrnehmung, die Erfahrung der Verbundenheit mit allem Lebendigen steht überwiegend im Zentrum ihrer Reflexionen. Um Einsichten zu generieren, wird auf unterschiedliche Techniken gesetzt, wie das Bergsteigen (Næss war in seiner Freizeit Bergsteiger), und heute in einigen Kreisen vermehrt auch auf neo-schamanische Rituale sowie den Gebrauch von bewusstseinsweiternden Substanzen (vgl. Taylor 2001: 175). Letztlich würden diese Praktiken zu der Einsicht führen, dass das »Selbst« nicht getrennt von seiner Umwelt existiere. Darüber hinaus koppelt das tiefenökologische Milieu seine Weltsicht an eine Kritik der Sonderstellung des Menschen, die vor allem in westlichen Gesellschaften artikuliert würde. Die westlichen Religionen und philosophischen Hauptströmungen hätten zu einem Anthropozentrismus geführt, innerhalb dessen der Wert eines nicht-menschlichen Wesens aufgrund seiner Nützlichkeit für menschliche Bedürfnisse berechnet werde. Demgegenüber nehmen Tiefenökolog-innen nicht an, dass Menschen und Tiere beispielsweise gleich seien, sondern, dass alle Lebewesen einen intrinsischen Wert besäßen, der letztlich nicht quantifizierbar sei (vgl. Ramadier 2017: 51, 83).

Næss bezeichnete seine Philosophie als *Ecosophie T*; wobei das »T« für den Namen seiner Hütte Tvergastein steht. Dort verbrachte er in der Regel seine freien Tage und entwickelte hier durch identifikatorische Bezüge mit den Bergen sein Konzept der Interde-

11 Zudem kann spekuliert werden, ob die in den 1960er Jahren formierte New-Age-Bewegung, die Emotionalität, Expressivität und Selbstverwirklichung im Hier und Jetzt anhand spiritueller Techniken bewarb, zu mehr Offenheit gegenüber Esoterik und der Anthroposophie geführt hat (vgl. Sutcliffe 2003: 203). Hanegraaff zählt die Anthroposophie zwar nicht zum New-Age-Milieu, da sie sich deutlich von diesen neueren esoterischen Strömungen abgrenzt (vgl. Hanegraaff 1996: 10, 19), trotzdem haben diese Demokratisierungstendenz und Verfügbarkeit von esoterischen Schriften, Wissen und Techniken wahrscheinlich ebenfalls zu einer Verbreitung der Biodynamik geführt. Innerhalb dieser Arbeit werden Berührungspunkte zu anderen spirituellen Milieus allerdings nicht weiter eruiert.

pendenz allen Seins sowie die Vorstellung der Selbstverwirklichung, die nicht losgelöst von der eigenen Umwelt gedacht werden könne:

One ›sees oneself in the other‹, but it is not the empirical self, but the self one would aspire to have. [...] The relationship between identification and the narrower process of *solidarity* is such that every deep and lasting state of solidarity presupposes wide identification. The essential sense of common interests is comprehended spontaneously and is *internalised*. This leads to the dependency of A's Self-realisation upon B's. (Næss 1989: 172)

Autoren wie Joanna Macy, die sich in das Gedankengut der Tiefenökologie einreihen, sprechen darüber hinaus vom »ökologischen Selbst«, das anders als das »abendländische Ich« mit seiner herkömmlichen Egofixierung nicht umweltblind sei, sondern ein Selbst bilde, das sich selbst als integralen Bestandteil der Umwelt begreife.¹² Ein weiterer bekannter Tiefenökologe ist Gary Snyder; er studierte Anthropologie und Literatur und gewann den Pulitzer-Preis in der Kategorie Poesie. Heute ist er vor allem als Verfechter der Interspezies-Kommunikation bekannt. Seine Ideen und seine Lebenspraxis sind von zenbuddhistischen und animistischen Ethikkonzepten beeinflusst, weshalb er sich vornehmlich als »animistischer Buddhist« bezeichnet (vgl. Taylor 1995: 110ff.).

Als nicht untypisch für diese Bewegung erweist sich überdies eine gewisse Idealisierung von Orten, an denen keine Menschen leben, und Orten, an denen die Natur gleichsam als ein sich selbst regulierender Organismus verstanden werden kann. In dem Werk *Ecology, Community and Lifestyle* von Arne Næss tritt diese Sicht hervor; er bedauert darin, dass immer weniger Orte unberührt von menschlichen Interessen seien.¹³

Aber nicht alle Autor-innen verschreiben sich den eher spirituellen Seiten der Tiefenökologie. Der Co-Autor von *Deep Ecology* (1985), Goerge Sessions, beispielsweise befürchtet, die neuen spirituellen Strömungen, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts aufgekommen sind, würden die ökologischen Belange in ihrer Mitte zu einem optimistischen, aber konturlosen Patchwork umdeuten (vgl. Taylor 2001: 181).¹⁴ Die australische Philosophin

12 Macy erhielt 1978 ihren Dokortitel in Religionswissenschaft von der Syracuse Universität und praktizierte in der Folgezeit unterschiedliche Formen des Theravada-Buddhismus, vgl. Macy, [106].

13 Er hält beispielsweise fest: »Maps with colours showing distance from nearest road are made to make people see how little is left of the planet still free from major, manifest human interference and domination. Extension of agriculture into new areas has lost its function because only little of the present areas is used directly for vital human needs. With present natural parks being slowly ruined through excess numbers of visitors, policies are changed, new areas must be found. But there is also an increase of respect for the ›empty‹ areas without any prospect for income from tourism. Politically slogans like ›Let evolution continue!‹ and ›Earth first!‹ are increasingly appreciated« (Næss 1989: 141).

14 Zudem bestehen wiederum zwischen dem Ökofeminismus und der Tiefenökologie zum Teil Überlappungen und zum Teil Spannungen: Während einige sich als Anhänger-innen beider Bewegungen ausgeben, wie Karen Warren und Michael Zimmerman, bezweifelt Slicer in *Is there an ecofeminist-deep ecology debate?* (1995), dass vornehmlich männliche Tiefenökologen ihren androzentrischen Standpunkt ausreichend reflektieren. Darüber hinaus würden die männlichen Tiefenökologen die Belange der Ökofeministinnen nicht ernstnehmen (vgl. Slicer: 1995: 151). Beide publizierten haben für das Journal *Environmental Ethics* publiziert. Vor allem Karen Warren ist in ökofeministischen Kreisen eine Referenz; sie editierte hat mehrere Spezialnummern zum Thema

und Ökofeministin Plumwood kritisiert ihrerseits, eine rigide Aufteilung in menschliche und nichtmenschliche Bereiche verhindere eine sinnvolle Eruiierung des ökologischen und kulturellen Eingebundenseins des Menschen in sein ökologisches Umfeld (vgl. Plumwood 2020: 31). Die Tiefenökolog:innen bilden demnach keinen homogenen Block, sondern weisen eine hohe interne Binnendifferenzierung auf. Trotzdem weist die Tiefenökologie in ihren großen Linien eine Prädominanz animistisch-buddhistischen Gedankenguts auf, das die Interdependenz sowie den intrinsischen Wert allen Lebens betont.

Auch die Permakulturbewegung, die Mitte der 1970er Jahre entstand und sich für das Wirtschaften in nachhaltigen Kreisläufen – zunächst im Landbaubereich – einsetzt, vertritt in einem zentralen Punkt ein ähnliches Verständnis wie die Tiefenökologie: Die Natur als sich selbst organisierender (autopoietischer) Organismus könne ohne den Menschen bestehen, aber der Mensch nicht ohne die Natur. In diesem Sinne wird die Permakultur als System hervorgehoben, das den Anspruch hat, die Natur möglichst autonom arbeiten zu lassen. Bill Mollison und David Holmgren publizierten 1978 erstmals ein Buch (*Permaculture One*), das die Permakultur einem breiteren Publikum zugänglich machen sollte. Darüber hinaus fanden die Schriften des japanischen Mikrobiologen Masanobu Fukuoka eine große Resonanz in der weltweit entstehenden Permakulturbewegung.¹⁵ In seinen Schriften spricht Letzterer sich für selbstregulierende Landbauformen aus; eine Methode die er als »Nicht-Tun-Landwirtschaft« bezeichnet, in Anlehnung an das Wu-wei-Prinzip des Taoismus. Gegenüber einer sich inhärent sinnvoll selbstgestaltenden Natur zeichnet er in seinen Büchern ein von Kontrolle getriebenes Menschenverständnis nach – er betrachtet den Menschen als Akteur, der das Gleichgewicht der Natur zerstöre, in dem er in sie eingreife (vgl. Fukuoka 1985: 18f., 27f.). Für die Menschen sei es zudem unmöglich, die Natur wirklich zu ergründen und zu verstehen.¹⁶ Um seine Annahmen zu erhärten, bezieht sich Fukuoka nicht nur auf den Taoismus, sondern überdies auf Schriften des Zen-Buddhismus.

Der französische Soziologe Mathieu Gervais fand in seiner Umfrage mit 50 biologisch-organischen Landwirt:innen in Frankreich heraus, dass ein Großteil der Befragten die Annahmen der Permakultur unterschreiben würde. Die Befragten vertraten die Sicht, eine harmonische Ordnung bestehe außerhalb des Menschen, in die er sich jedoch einschreiben könne über die Praxis der Biolandwirtschaft oder der Permakultur. Besonders die Landwirt:innen, die das Ideal der Permakultur leben wollten, betonten demnach, dass ihre Eingriffe möglichst bescheiden ausfallen sollten (vgl. Gervais 2013: 198). In Rekurs auf Marcel Gauchet könne man laut Gervais folgern, in diesem Landwirtschaftsmilieu werde die Natur als sakralisierte Entität betrachtet; vor allem junge Quereinsteiger:innen unter 40 Jahren, die zumeist einen Universitätsabschluss besäßen,

für *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* ediert und publizierte drei Bücher über Ökofeminismus publiziert.

- 15 Einem breiten Publikum sind mittlerweile Fukuokas *Seed Bombs* bekannt, die durch die *Urban-gardening*-Bewegung popularisiert wurden. Tatsächlich erfand Fukuoka sie kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, um symbolisch auf die Direktsaatmethoden und den pfluglosen Reisanbau aufmerksam zu machen (vgl. Bradley, [107]).
- 16 Fukuoka schreibt: »Being limited and imperfect, human knowledge cannot hope to win out over the whole and the ever-perfect wisdom of nature« (1985: 57).

würden diese Sicht unterstreichen. Zwar schwäche sich die Idealisierung durch die tagtägliche Arbeitsrealität mit der Zeit ab, dennoch hätten die meisten das Lebendige als ein nicht letztgültig zu erforschendes Mysterium dargestellt und es als solches sakralisiert¹⁷ (vgl. Gervais 2013; 200f.). Überwiegend sind die nichtkonventionellen Anbaumethoden wie die Permakultur und der biologisch-organische Landbau überdies an eine Kritik der modernen Agrikultur geknüpft; ein Merkmal, das sie mit der Biodynamik teilen. Über den Umweg des ökologischen Landbaus hält überdies eine individualisierte Spiritualität an der Schnittstelle zwischen Erfahrung, Weltbezug und Affekt wieder Einzug in den ländlichen Raum; ein ländlicher Raum, der allerdings (bedingt durch das Internet und erhöhte Mobilität) gar nicht mehr so ländlich ist (vgl. Gervais 2016: 180ff.). Insofern verwundert es auch nicht, dass gerade die jüngere Generation, die nach der »subjektiven Wende« (Taylor 2007) aufgewachsen ist, einen positiveren, individualisierten Bezug zu Spiritualität äußert, oft in Abgrenzung zum französischen Katholizismus. Spirituelle Zuschreibungen an die Natur und die Landbautätigkeit lassen sich folglich nicht nur im Milieu der Tiefenökologie auffassen, sondern ebenso bei Personen, die die Prinzipien der Permakultur und des biologischen Landbaus befolgen (vgl. Gervais 2013; 2016).

Inwiefern Überschneidungen und Ähnlichkeiten zwischen der Tiefenökologie, der Permakultur und der Biodynamik bestehen, ist umstritten. Choné sieht zuvorderst eine weltanschauliche Nähe zwischen der Tiefenökologie und der Biodynamik, denn ihr zufolge habe Steiner die »Gaia-Hypothese«¹⁸ von James Lovelock antizipiert (vgl. Choné 2013: 24). Diese fasst die Erde als ein Lebewesen mit einer inhärenten Intelligenz auf, das sich in einem Dauerprozess findet, atmet und altert (vgl. Lovelock 1991: 9). Gerade Steiners Konzeption von Elementarwesen, die lebendig seien – wenngleich ohne Intentionalität – und zugleich Leben ermöglichen sollen, spiegelt diese Sicht, ebenso wie sei-

17 Innerhalb der Umweltbewegung bestehen allerdings zahlreiche Abgrenzungsdiskurse und nicht schlicht ein durchweg kooperatives Komplementaritätsverständnis. So grenzt sich Bill Mollison, der als Begründer beziehungsweise Vater der Permakulturbewegung gilt, von dem Selbstverständnis der Tiefenökologie ab. Er mokiert sich dementsprechend in einem Interview über die Tiefenökolog:innen, die er als inkonsequente Besserwisser darstellt: »First of all, that's a very smart thing to do, to name yourself a deep-ecologist, because anybody else has to be shallower than you are. (laughs) All the deep-ecologists, and they're all philosophers, I've asked them all these questions, the same questions. ›Do you own a car?‹ They all own a car. ›Do they take a newspaper?‹ They all take a newspaper and some take many newspapers. ›Do you have a garden?‹ Not one of them has a garden. I said, ›You're the sort of deep ecologist I don't want to know because you're my problem. You're the world's problem!« (Vlaun, 25.7.2001).

18 Von religionswissenschaftlichem Interesse kann die eigenartige Verknüpfung zwischen evolutionistischem Gedankengut, der Gaia-Hypothese und dem Aufkommen des Internets sein. Dies hat Krüger aus religionswissenschaftlicher Perspektive eingehend analysiert: »it is noteworthy that a religious interpretation of the history of evolution and an organic / holistic view of the planet earth (Gaia) are related to the appearance of computer technology and the Internet. [...] Both McLuhan's metaphor of the global village and Teilhard's concept of the evolutionary revelation of god – beginning with the biosphere, continuing with the noosphere, and finalizing in the divine point Omega – are prevalently adopted in the current discourse on the Internet.« Die von Lovelock (1919–2022) begründete Gaia-Theorie ermögliche eine Interpretation des Internets als organisch-evolutionäres Konzept der Erdgeschichte. Die aktuelle technologische Entwicklung werde als Fortsetzung der natürlichen Evolution des Lebens auf diesem Planeten gedacht und das Internet dabei als ein organischer Teil der Erde begriffen (Krüger 2015: 60f.).

ne Analogiebildung zwischen Flussbetten, Wasserströmen und pulsierenden Adern, die Blut befördern (vgl. GA 352: 59).¹⁹ Indem Steiner der Erde Lebendigkeit sowie eine Art Quasi-Bewusstsein zuschreibt, nehme er Ideen der spirituellen Ökologie und der Gaia-Hypothese vorweg. Zwar seien evolutionistische Denkmuster in Steiners Werk auszumachen, jedoch wende sich die Anthroposophie gegen den Spencer'schen Darwinismus, der lebendige Organismen als im stetigen Überlebens- und Konkurrenzkampf auffasst (vgl. Choné 2013: 15, 24f.). Für Steiner würden hingegen in der Natur autoregulierende und kooperative Kräfte überwiegen. Ein gern zitiertes Beispiel sind für Steiner die Bienen, die grundsätzlich solidarisch und kooperativ agieren, indem sie nicht nur Blütenbestandteile für eigene Zwecke entwenden, sondern zugleich die Pflanzenvermehrung durch ihre Tätigkeit ermöglichen (GA 351: 149f.).

Aurélié Choné zufolge beinhaltet die anthroposophische »Seinsweise« mit ihrer Betonung des Menschen als Teil des Kosmos bereits tiefenökologische Überlegungen. Zwar sei die Anthroposophie – wie ihr Name es andeutet – »anthropozentrisch« und nicht »biozentrisch« wie die Tiefenökologie, die der Natur einen Eigenwert gänzlich unabhängig vom Menschen zuschreibt, aber dies sei nur ein scheinbarer Widerspruch, da innerhalb der Anthroposophie der Mikrokosmos Mensch konsequent als mit dem Makrokosmos verschränkt gedacht werde (vgl. Choné 2013: 33f.). Tatsächlich können Teile von Steiners Werk mit Ideen der Tiefenökologie in Verbindung gebracht werden, in dem Sinne wie es Choné vorschlägt. Gleichwohl lässt sich feststellen, dass unter den zeitgenössischen Biodynamiker:innen unterschiedliche Naturbilder vorherrschen. Auffallend ist dabei in vielen Fällen die dezidierte Befürwortung menschlichen Eingreifens, die sich eher schwerlich mit dem tiefenökologischen Ideal der selbstregulierenden Natur vereinbaren lässt, sich aber in die anthroposophische Weltanschauung nahtlos eingliedert.

Nach anthroposophischem Selbstverständnis könne gerade der menschliche Eingriff über die Präparate positive Effekte bewirken. Auf der Landwirtschaftlichen Tagung Anfang Februar 2017, die unter dem Titel *Bodenfruchtbarkeit – von der Naturgrundlage zur Naturaufgabe* durchgeführt wurde, griff Uli Johannes König, wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Forschungsring für Biologisch-Dynamische Forschungsweise in Darmstadt, Steiners Konzeption des Kräfteverlustes in der Natur auf. In diesem Zusammenhang warf er die Frage auf, welche Bedeutung den Präparaten bei der Belebung der Natur zukomme und verlaubliche, für ihn würden sie ein geeignetes Mittel darstellen, um Erde und Kosmos zu verbinden (vgl. König 2017: 26f.). Auch Masson schreibt, dass es sich bei der Arbeit mit den Präparaten »um die bewusste Übernahme der schöpferischen Arbeit der geistigen Hierarchien an der Materie durch den Menschen« handele. Für ihn bewirkt die Präparate-Anwendung das Prinzip »der Salutogenese, das darin besteht, die Voraussetzungen für Gesundheit zu kennen und zu schaffen, anstatt die Krankheit zu behandeln« (vgl. Masson 2014: 47).

Andrea Suchantke, Schweizer Zoologe, Anthroposoph und Buchautor verweist ebenfalls auf die mögliche Zusammenarbeit zwischen Menschen und der »belebten Natur«,

19 Vgl. auch den Anthroposophen Suchantke, der Ökosysteme, Landschaften und den Planeten Erde als eigenständige Organismen bzw. Individualitäten versteht. Ökosysteme sind ihm zufolge wie der Mensch durch das Zusammenspiel der sämtlichen vier Dimensionen des anthroposophischen Naturbildes geprägt (vgl. Suchantke 1998).

um sie »weiterzuentwickeln« (Suchantke 1998: 50). Zugleich erachtet er die charakteristische Stellung des Menschen als eine, die sich in der Mitte der Natur befinde; demnach vertritt er ein non-dualistisches Weltbild, in dem Mensch und Natur beziehungsweise Umwelt nicht als absolut getrennte Entitäten erscheinen. Dennoch distanziert er sich ausdrücklich von Ansichten, die die Natur als eigenständige Sphäre idealisieren und die »vielfältigen Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur« ausblenden sowie den Menschen als Störenfried eines angenommenen biologischen Gleichgewichts karikieren. Diese Darstellungen bezeichnet er als »groteske Realitätsferne« (Suchantke 1998: 48). Anstatt also den Aspekt der menschlichen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen zu unterstreichen, vertritt die anthroposophische Landwirtschaft einen Ansatz, in dem der Mensch als Partner und Teil der Natur betrachtet wird (vgl. McKanan 2018: xi).

Auch das propagierte Naturbild auf der Webseite *AnthroWiki* spiegelt ein Selbstverständnis wider, das schwerlich auf tiefenökologische Dispositionen oder die Permakultur bezogen werden kann. Der Mensch wird nach diesem Verständnis dem Bereich der Kultur zugerechnet und als tätig Eingreifender überhöht:

Der Natur steht die Kultur (beginnend mit der *Agrikultur*) gegenüber, als jener Teil der Natur, der durch die von der menschlichen Geistestätigkeit geleitete Arbeit umgeschaffen und durch das menschliche Ich neu geprägt wurde, was im Idealfall nicht zu einer Zerstörung, sondern zu einer Erhöhung und geistigen Vollendung der Natur führt, [...].²⁰

In Vorträgen während der Landwirtschaftlichen Tagung am Goetheanum wird dieses Selbstverständnis des tätig eingreifenden Menschen zum Ziel der Umweltoptimierung wiederholt. Am 5. Februar 2020 hielt Constanza Kaliks, seit 2012 Leiterin der Jugendsektion am Goetheanum und seit 2015 Mitglied des Vorstands der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft, einen einstündigen Vortrag mit dem Titel »Leben und Erkennen, Aspekte der Geisteswirksamkeit«. In ihrem Vortrag erläuterte sie, dass sie mit Jugendlichen über die Themen »Freiheit, Verantwortung und Sicherheit in Zeiten der Klimakrise« diskutiert habe. Dabei sei es auch darum gegangen zu erkunden, an welchem Ort jeder Einzelne stehe und wie durch diese Verortung, die Möglichkeit eröffnet werden könne, »die Zukunft, das Werden mitzudenken«. Bei diesem Austausch mit den Jugendlichen sei ihr bedauerlicherweise aufgefallen, dass das »Spuren hinterlassen« in Zeiten des Klimawandels negativ besetzt sei; die Angst vor Zerstörung verhindere nahezu die Pflege eines positiven Bezugs zum »Erdendasein«. Als »Wesen der Erde« seien die Menschen aber auf der Erde verankert, verkörpert und deshalb stelle sich die Frage: »Wie kann ich teilnehmen, Teil sein meines Umfelds«. Mit Bezug auf Zitate aus Steiners Theosophie bekräftigte sie überdies die anthroposophische Annahme, durch den Menschen könne sich der Geist als Geist im Denken des Menschen erkennen: Ohne den Menschen möge es zwar den Erdball geben, aber eben keine Welt. Der Mensch nehme demnach im Universum eine besondere Stellung ein (Feldbericht 5.2.2020). Ueli Hurter, Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum, hatte im Vorjahr seine Ansichten zur Biodynamik

20 Vgl. Anthrowiki, [108].

unter dem Titel *Bauern zwischen Kosmos und Markt* präsentiert, die einige Monate später zusätzlich in einer tausendfach gedruckten Tagungsdokumentation verbreitet wurden und auch er urteilt: Es geht nicht nur darum, die Natur zu schonen, »sondern sie zu kultivieren. Kultivieren in dieser Perspektive heißt, ihr etwas einzufügen, was sie aus sich nicht hat, was ihr vom Menschen zukommt. Biodynamik heißt, der Natur dort, wo wir sie kultivieren, wo wir mit ihr produzieren, eine Perspektive zu eröffnen, die sie aus ihrer eigenen Natur nicht hat« (Hurter 2019: 19).

Warum hat der Mensch eine Perspektive auf die Natur, die sie aus sich heraus nicht hat? Nach dem Goetheanisten und Evolutionsbiologen Wolfgang Schad ist der Mensch »das einzige Naturwesen, das die Natur erkennen kann«, mehr noch, er ist auch das Modell, an dem er lernen kann, die Natur anhand der anthroposophischen Betrachtung zu erkennen, weil in ihm alle Naturzusammenhänge (Physis, Lebendigkeit, Astralität, Ich-Bewusstsein) vereint sein sollen. Der Mensch »ist nicht nur das Denkorgan der Welt, sondern, wenn wir ihn objektivieren, das Alphabet, an dem wir lernen, die Sprache, die die Welt zu uns spricht, zu entziffern« (Schad 2012: 1108f.).

Nikolai Fuchs, ehemaliger Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum, bekräftigte seinerseits, Steiner habe den Menschen als Leitmotiv in seinem Kurs statuiert, er habe gesagt: »Der Mensch wird zur Grundlage gemacht« (GA 327: 103). Anders als die neueren Anbaumethoden, die ein *Mimicking Nature* anstreben, habe Steiner eine Landwirtschaft konzipiert, in der ein *Mimicking Man* als leitendes Prinzip anzusehen sei. Im Menschen sei ein hochentwickeltes Gestaltungsprinzip zum Ausdruck gekommen, das durchgängig in der Natur schlummere und durch Entwicklungsimpulse seitens des Menschen angeregt werden könne (vgl. Fuchs 2016: 136, 139). Darüber hinaus sind Vergleiche zwischen Landschaften und dem menschlichen Körper in der Biodynamik überaus beliebt: Jean-Michel Florin, aktueller Sektionsleiter der Landwirtschaftlichen Sektion, zieht eine Analogie zwischen Hecken, Waldrändern und Ufern, die wie »die Zellmembranen in unserem Körper« als »Übergangszonen« ein wichtiges gestalterisches Prinzip sein sollen (Florin 2020: 85).

Dieses anthroposophisch-anthropozentrische Selbstverständnis teilte auch ein Teil der im Rahmen dieser Arbeit befragten Demeter-Landwirt:innen. Eine schweizerische Landwirtin erläuterte ihre Auffassung wie folgt:

Also der anthroposophische Gedanke besagt ja, dass wir als Menschen beginnen zu kultivieren, wir sind ja Vermittler, ob das jetzt immer positiv oder negativ ist, das möchte ich mal stehenlassen. Aber in meinem Bewusstsein drinnen, möchte ich etwas Positives kultivieren. Und ich glaube die Natur, oder das Ganze, wartet ja auf uns Menschen, dass wir das Kultivieren. [...] ich denke da wartet ganz viel auf Erlösung durch uns Menschen. (I-2, 4.5.2017)

Ebenso schreibt der Demeter-Gärtner Michael Stower in der Zeitschrift *Lebendige Erde*, mit den biodynamischen Präparaten habe Steiner den Landbauarbeitern ein Mittel an die Hand gegeben, um »der heute bedrohten Natur eine tiefgreifende Heilung ange-deihen zu lassen«. Den anthroposophisch geschulten Landwirt:innen komme somit eine wichtige Verantwortung »für die gesamte Erde« zu, denn sie seien dazu im Stande, Lebensmittel wachsen zu lassen, die die Menschen auf ihrem »seelisch-geistigen Entwick-

lungsweg« fördern sollen (Stoewer 2020/1: 39). Gleichwohl seien nicht nur die »Kultur-Lebensmittel« der Biodynamik in der Lage, die »Feinfühligkeit im Seelischen« beim Menschen anzuregen, sondern der biologisch-dynamische Anbau ermögliche es »den Wesen der Naturreiche«, sich gestärkt »[a]m Kosmos auszurichten«. Mittel wie die Präparate sollen nicht nur gesunde, nahrhafte, vitale Karotten aus dem Boden wachsen lassen, sondern aus Sicht dieses Gärtners zugleich »eine aufstrebende Entwicklung der Welt« leisten können (Stoewer 2020/1: 41).

Auf einem Betrieb in Süddeutschland mit 25 Mitarbeitenden vertrat zudem ein Landwirt, der zugleich als biodynamischer Ausbilder lehrte, die Ansicht, die Natur befinde sich in einem Degenerierungsprozess, deshalb lehne er die Herangehensweise von Naturschützer:innen ab, die aus seiner Sicht zumeist nur Bestehendes »konservieren« wollen würden. Seine Aufgabe als Demeter-Landwirt sei jedoch, die Natur zu »entwickeln durch Kulturarbeit« (Feldbericht 18.3.2017). In dieser Auffassung wird das positive Entwicklungsschema, das Menschen bewirken können und das in Steiners Schriften vermittelt wird, bestärkt. Auch ein Landwirt, der sich als Alt-68er verstand und auf einem kleinen Familienhof für die Apfelmehr zucht zuständig war, distanzierte sich von jenen naturschützerischen Belangen, »die den Menschen am liebsten weghaben wollen«. Für ihn ergebe diese Haltung »keinen Sinn«. Zugleich kritisierte er jedoch auch eine ihm zufolge feststellbare Stoßrichtung innerhalb der Anthroposophie, die den »Menschen als Retter« hochstilisieren würde. Diese Mitglieder der Anthroposophie bezeichnete er als »Fundamentalisten«, mit denen er jedoch »ein Problem« habe (Feldbericht 26.4.2017).

In diesem Sinne versteht sich der anthroposophisch biologisch-dynamische Umweltaktivismus oftmals als Teil eines kosmisch-evolutionären Geschehens und grenzt sich mehr oder weniger ab von rein naturschützerischen Belangen sowie vom gängigen Resilienz- und Nachhaltigkeits-Konzept. Denn anders als säkular fundierte ökologische Gruppierungen bejaht die Anthroposophie eine planetarische Transmutation und schreibt dem Menschen diesbezüglich eine zentrale Rolle zu. Dabei wendet sich die Biodynamik jedoch gegen eine einseitige Ressourcenausbeutung, befürwortet holistische Veränderungen und betrachtet den Menschen als möglichen Initiator für positive Entwicklungen (vgl. McKanan 2018: 238, 241). Eine Schülerin, die die Fachausbildung zur biologisch-dynamischen Landwirtin in Rheinau (CH) besuchte, bestätigte, dass in den Lehrheiten, die spezifisch die biodynamischen Themenfelder betreffen, Naturerhalt kein Thema sei. Vordergründig würde das Ideal vermittelt, dass der Mensch die »Kulturlandschaft prägt« und »Impulse gibt« (Feldbericht 26.4.2017).

Dennoch wäre es verkürzt, die anthropozentrische Sichtweise auf die Bezugsgröße Natur innerhalb des biologisch-dynamischen Milieus als homogen und unumstritten darzustellen. Wie der Apfelmehrzüchter kritisierte auch die eben erwähnte Schülerin das anthroposophische Selbstverständnis, das den Menschen als zentral orchestrierendes Erlösungsorgan innerhalb eines großen Ganzen betrachtet. Der interviewten Schülerin zufolge verstehe sich vor allem die Nachkriegsgeneration als »Heilsbringer«, was sie aber

»altmodisch« finde, weshalb sie sich von diesem Selbstverständnis abgrenze (Feldbericht 26.4.2017).²¹

Dennoch kann sich auch die junge Generation der Biodynamiker:innen mit dem anthropozentrischen Selbstverständnis des Demeter-Landbaus familiarisieren. Einige Befragte meinten, zunächst sei die anthroposophische Weltanschauung, auf der die Biodynamik beruht, befremdlich gewesen, mit zunehmender Vertrautheit hätten sie ihr jedoch achtbare Seiten abgewinnen können. Einige Informant:innen beschrieben, wie sie die anthroposophische Weltsicht zusehends akzeptiert hätten, in diese hineingewachsen seien und wie sie ihrem Leben eine gesteigerte Sinnhaftigkeit verliehen habe. Eine im Jahr 1989 geborene Landbauabsolventin meinte beispielsweise, ihr »Gewinnerlebnis« sei gewesen, dass sie sich von dem »Bild, der Mensch ist schlecht und wir müssen zurück zur Natur« lösen konnte; ein Bild, das einen »ja ganz schön ohnmächtig macht«. Die Auseinandersetzung mit der biologisch-dynamischen Landwirtschaft habe schließlich dazu geführt, dass sie den »Menschen in einer Entwicklung sieht«. Diese Betrachtungsweise vermittele, dass alles einen tieferen Sinn habe, man bekomme Vertrauen darin, dass die Dinge, »so wie sie sind, gut und berechtigt sind«. Der Mensch trage im Weltgeschehen jedoch auch eine Verantwortung und diese gehe weit über Fragen hinaus wie »nehme ich eine Plastiktüte oder nicht«, eben diesen Vertrauens- und Verantwortungsgewinn erziele die Arbeit im biodynamischen Milieu (I-23, 23.8.2017).

7.3 Die Biodynamik als ein im Wandel befindlicher Anthropozentrismus

Die Zuschreibungen an die biologisch-dynamische Landwirtschaft sind divers, plural bis hin zu widersprüchlich, wie die oben darlegt. Nicht unwahrscheinlich ist eine Pluralisierung der Aneignungsakzente der Biodynamik in den kommenden Jahren: Bedingt durch die Tendenz zur Autoritätskritik, durch steigende Mobilität, Singularisierungspraktiken, Internationalisierung und Online-Austausch befindet sich auch die Biodynamik wie alle Institutionen in einem dynamischen Aushandlungsprozess, wie bereits in vorangegangenen Kapiteln dargelegt (vgl. Beck, Giddens, Lash 1996; Reckwitz 2017). Diese Annahme wird zum Teil selbst von den Befragten geäußert. Allerdings kann die anthroposophisch-anthropozentrische Sichtweise, die dem Menschen eine kosmische Mission zuschreibt, mit zunehmender Vertrautheit auf mehr oder weniger anthroposophisch informierte Quereinsteiger:innen attraktiv wirken bis hin zu verinnerlicht werden.²²

Zuvor wurde in der vorliegenden Arbeit dargelegt, dass biologisch-dynamische Annahmen seit dem Bestehen der Bewegung sich immer wieder mit zeithistorischen Themenkomplexen und Entwicklungen vermischt haben oder als Reaktion auf gesellschaftliche, wissenschaftliche, politische oder ökonomische Trends entstanden sind. Zu Beginn ihres Bestehens wurde vor allem der zunehmende Gebrauch von Kunstdüngern kri-

21 Wie Quereinsteiger:innen sich gegenüber dem anthroposophischen Naturverständnis positionieren, ist im Beitrag *Cosmological Tensions. Biodynamic Agriculture's Anthropocentrism and its Contestation* nachzulesen (vgl. Majerus 2022).

22 Vgl. unter anderem I-23 und I-4.

tisiert. Während des Nationalsozialismus wurden von einigen Mitgliedern anbietend jene Elemente unterstrichen, die sie an dieses politische Klima andocken liess. Beim Aufkommen der Umweltbewegung in den 1970er Jahren schloss der Demeter-Verband vermehrt Allianzen mit anderen Organisationen, die sich für Umweltschutz stark machen und wurde Teil einer Gegenbewegung, die sich für den Schutz der Artenvielfalt einsetzt, Kritik an den global-kapitalistischen Wirtschaftsverhältnissen und Gentechnik übt sowie mit sozialen Projekten die politischen Verhältnisse hinterfragt.²³ Jüngst entstand innerhalb der Biodynamik die *Farmers for-Future*-Initiative, die sich in Solidarität zur *Fridays-for-Future* Bewegung gründete.

Auch das Naturverständnis des Demeter-Landbaus wird von diesen gesellschaftspolitischen Prozessen beeinflusst, doch trotz der Binnenpluralität der Biodynamik und den zeithistorischen Wandlungsprozessen lassen sich Eigenheiten der Biodynamik festmachen, insbesondere im Vergleich zur Tiefenökologie und Permakultur. Die Steiner'schen Schriften und die anthroposophische Praxis beruhen, wie dargelegt, auf einer pantheistisch-anthropozentrischen und monistischen Weltanschauung, in der dem »Geist« eine besondere Gestaltungsmacht zugeschrieben wird. Dabei bestehen mit der Tiefenökologie und der Permakultur, die vor allem in den 1970er Jahren Gestalt annahmen, zum Teil Überschneidungen, weil diese wie die Biodynamik die Interdependenz von Mensch und Umwelt betonen. Alle drei legen das Augenmerk zudem auf Resonanzverhältnisse zwischen Mensch und Umfeld und konstatieren, je besser man sich selbst erkenne, desto tiefer entfalte sich die Verbundenheit mit der Mitwelt und umgekehrt (vgl. Charmetant 2015: 28). Allerdings gesteht die aus der Anthroposophie stammende Biodynamik dem Menschen einen emporgehobenen Stellenwert zu: In diesem pantheistisch-anthropozentrischen Gefüge übernimmt das »Ich« eine bedeutende Rolle; gerade die Bewahrung und Stärkung des Ichs führe zu geistiger Erkenntnis, ein proklamiertes Ziel der Anthroposophie. Im Menschen ist zugleich eine selbstreflexive Schleife realisiert: Der menschliche Geist ist das Auge, mit dem sich die Natur selbst erkennt. In der Tiefenökologie hingegen wird dem Ich der Status einer Illusion verliehen, während die Anthroposophie es als Tor zur geistigen Welt bestimmt. Darüber hinaus könne in der Anthroposophie gerade der Mensch, bedingt durch seine Erkenntnisfähigkeit und Individualität, gezielt in die Naturprozesse eingreifen und sie befördern. Diese Sichtweise impfte Steiner seinen Praxisfeldern ein, wie bereits im vorangehenden Kapitel dargelegt und in diesem Kapitel weiterverfolgt wurde. Auf dieses Selbstverständnis bin ich ebenso während der ethnografischen Feldforschung immer wieder gestoßen, in formellen und informellen Gesprächen, während Vorträgen und bei der Lektüre von biodynamischen Werken. Dieses Selbstverständnis wird jedoch zeitweise, im Besonderen von jüngeren Quereinsteiger:innen, infrage gestellt. Allerdings ist diese Selbstrepräsentation des *kultivierenden* Landwirts aktuell innerhalb der Biodynamik hochgradig institutionalisiert, so dass es sich derzeit, zumindest offiziell, nicht in Auflösung befindet.

23 Vgl. beispielweise Meyer-Renschhausen, Elisabeth: Gärtnern als Politik. In: *Lebendige Erde*, Ausgabe 2011/3. 20-23. oder auch die Ausgabe 2012/1 mit dem Titel *Agrarkultur und Politik*. Im Rahmen der Kampagne »Meine Landwirtschaft« kooperiert der Demeter-Verband mit 50 Organisationen und ruft mit ihnen regelmäßig zu Demonstrationen auf. Die Kampagne bringt Personen aus den Bereichen Anti-Gentechnik, Tier- und Verbraucherschutz sowie Entwicklungspolitik zusammen.

Überdies kann man wie McKanan argumentieren, die anthroposophische Landwirtschaft vereine in ihrem anti-mechanistischen holistischen Ansatz unterschiedliche Polaritäten. Zwar kann die biologisch-dynamische Landwirtschaft nicht mit dem tiefenökologischen Weltbild gleichgesetzt werden, dennoch beschreibt Steiner die Erde als singulären Organismus, der eine spirituelle Entität bildet.²⁴ Zugleich aber bleibt der Mensch in Steiners anthroposophischem Modell qualitativ einzigartig. Die Anthroposophie vereint demnach beide Aspekte: den des Anthropos und den der Gaia (McKanan 2018: xiii). Insofern ist Chonés Verweis auf die Ähnlichkeit zwischen der Tiefenökologie und der Biodynamik nachvollziehbar, aber nur unter bestimmten Gesichtspunkten. Auf der Ebene der Wissenschaftskritik lässt sich ein weiterer Unterschied ausmachen: Während Steiner die Naturwissenschaft durch übersinnliche Erkenntnisse komplettieren wollte, forderte der Tiefenökologe Næss mehr wissenschaftliche Interdisziplinarität (vgl. Ramadier 2017: 47). Überhaupt lehnen die Permakultur und die Tiefenökologie die Existenz einer geistigen Welt ab, wenngleich sich einige Strömungen auf animistische oder buddhistische Anschauungen beziehen oder eine punktuelle Sakralisierung der Natur pflegen. Generell besetzen die Permakultur und die Tiefenökologie zudem eine andere ökologische und soziologische Nische. Zwar hat Gervais berufstätige Landwirt:innen interviewt beziehungsweise porträtiert, die der Permakultur nahestehen oder sie umsetzen, tendenziell jedoch wird sie eher von Freizeitgärtner:innen sowie urbanen Gärtner:innen angewendet und vertreten. Tiefenökolog:innen sind ebenfalls oftmals nicht im Landbau beschäftigt, sondern urbane Angestellte (vgl. McKanan 2018: 112). Dass sich die Biodynamiker:innen trotzdem gelegentlich für Techniken und Ideale der Permakultur interessieren, war in informellen Gesprächen und auf den Landwirtschaftlichen Tagungen in Dornach auszumachen. Es kam ebenfalls vor, dass Biodynamiker:innen angaben, einen Kurs in Permakultur belegt zu haben, und betonten, dass sich beide Ansätze letztlich befruchten würden, da die Permakultur in erster Linie pragmatisch vorgehe, während die Biodynamik Weltbezüge stärker fördere (I-4, 14.4.2019). In Wiedlisbach in der Schweiz entsteht gar das Demeter-Permakulturprojekt »Gerzmatt«; wer innerhalb dieses Projekts die Parzellen bewirtschaften und pachten möchte, ist laut Vertrag verpflichtet, dauerhaft eine »Demeter Produktion von Gemüse, Beeren und Obst durch Permakultur« zu erbringen.²⁵ Gelegentlich waren aber auch explizite Abgrenzungen auszumachen, eben weil der weltanschauliche Überbau der Anthroposophie dann doch nicht unbedingt mit diesen neueren Bewegungen vereinbar ist (vgl. Feldbericht 2.2.2017, 5.5.2019). In dem nächsten Kapitel wird unter anderem eruiert inwiefern, das beschriebene Naturkonzept die Präparate-Arbeit informiert.

24 Auch in Pfeiffers Grundlagenwerk *Die Fruchtbarkeit der Erde, ihre Erhaltung und Erneuerung. Das biologisch-dynamische Prinzip in der Natur* (1938) wird die Erde als lebendige Entität beschrieben.

25 Dürr, [109] und Genossenschaft Biodynamische Ausbildung Schweiz, [110].