

## 5. Rudolf Steiner und seine Lehre

---

### 5.1 Rudolf Steiner: Ein rastloser Geist

#### 5.1.1 Kindheit, Jugend und Studienjahre

Rudolf Steiner wurde 1861 in Donji Kraljevec (heute in Kroatien, damals in Ungarn gelegen) als erstes von drei Kindern<sup>1</sup> eines österreichischen Bahntelegrafisten geboren und nach römisch-katholischem Ritus getauft. Kurioserweise gibt Steiner in seiner Autobiografie ein anderes Geburtsdatum an als in einer älteren Lebensskizze; in seiner Rückblende schrieb er den 27. Februar 1861 nieder, während er zuvor den 25. Februar notiert hat. In diesem Sich-Uneins-Sein bezüglich seines »wahren« Geburtsdatums lässt sich Steiners Grundspannung erkennen: Zählt die biologische Geburt, die am 25.02. war, oder die spirituelle, also der Tag seiner Taufe am 27.02., die den Menschen zu einem geistigen Wesen macht? Zeit seines Lebens schwankte Rudolf Steiner zwischen den Polen des Idealismus und der Empirie (vgl. Zander 2011: 13).

Laut seiner Eigenbeschreibung wuchs er in bescheidenen, bildungsfernen Verhältnissen auf; seine Eltern stammten aus dem niederösterreichischen Bauernstand. In seiner Autobiografie *Mein Lebensgang* (1925) stilisiert sich der Anthroposophie-Begründer als ein Aufsteiger, der es aus bescheidenen Verhältnissen zum Erfolg geschafft hat; sein inneres Leben charakterisiert er – gekoppelt an dieses Fortschrittsnarrativ der äußeren

---

1 Als ältester von drei Geschwistern war er in deren Erziehung eingebunden; seine Schwester Leopoldine wurde 1864 geboren und sein gehörloser Bruder Gustav zwei Jahre danach. Später schrieb er wenig über seine Geschwister, wie auch über seine Mutter. Laut Peter Selg erachtete er die mit ihnen verbundene Sphäre als privat und schützenswert (vgl. Selg 2012: 57). Martins wirft hingegen die Frage auf, ob bei Steiner nicht transpersonale Beziehungsschwierigkeiten im Umgang mit Familienmitgliedern und Gleichaltrigen im Kindesalter bestanden, da in seiner Autobiografie mehr über die Technik im Pottschacher Bahnhof und seine Begeisterung für Geometrie geschrieben steht als über die Menschen seines Umfelds (vgl. Martins, [140]).

Umstände – als von fortschreitender Erkenntnis getragen (vgl. GA 28: 9).<sup>2</sup> Er sah sich als Österreicher, der in der Fremde geboren wurde, und für dessen intellektuell-philosophische und spirituelle Neugierde sein Elternhaus kein besonderes Interesse zeigte. Diese geografische, soziale und intellektuelle Heimatlosigkeit wurde zu einer Größe, unter der sich sein Leben entfaltete: Er würde nie einen festen Wohnsitz erwerben, ein eigenes Haus besitzen oder einen konventionellen, bürgerlichen Beruf ausüben. Sechs Vorträge in drei Städten an drei Tagen, das war das übliche Programm in seiner Lebensmitte. Bei einem solch umfangreichen Arbeitspensum – auch im Hinblick auf ein als spiritueller Lehrer gelebtes Selbstverständnis – überrascht es nicht, dass Steiner kinderlos war. Der überaus mobile Steiner schloss jedoch zwei Ehen: Zunächst war er mit Anna Eunike von 1899 bis zu ihrem Tod im Jahr 1911 verheiratet, sie lebten allerdings ab 1904 getrennt (vgl. Ullrich 2011: 13f.). Mit Marie von Sivers, die er in den theosophischen Kreisen um die Jahrhundertwende in Berlin kennengelernt hatte, war er von 1914 bis 1925 verheiratet. Eine persönliche Nähe zwischen beiden ist durch einen 1902 beginnenden Briefaustausch bezeugt, in dem Steiner sich zugleich als zumindest platonischer Liebhaber und Seelenführer zu erkennen gibt (vgl. Zander 2011: 171ff.).

Eine weitere Spannung, die sich in Steiners Leben immer wieder zeigt, machte sich laut seiner Autobiografie bereits in seiner Kindheit bemerkbar: die zwischen Materialismus und spiritueller Naturverbundenheit. Steiner schildert den Kontrast zwischen der bergigen Landschaft, die »freundlich lächelt«, und der eher hektischen, mechanisierten Bahnhofswelt, die seine Kindheit prägte. Zugleich interpretiert er rückblickend seine damalige Faszination für das Technische als ein Interesse, das eine kindliche Seele verdunkeln könne (Steiner 1982: 9). Über seine Zeit in Neudorf (damals Ungarn), wo die Familie ab 1869 lebte, ist bekannt, dass das Dorfleben weitgehend landwirtschaftlich organisiert war und die Familie selbst einen Obstgarten und ein Kartoffelfeld besaß – der Rhythmus des Dorflebens war durch die bäuerlichen Tätigkeiten und religiöse Feste vorgegeben (vgl. Sam 2018: 50f.). Rückblickend bewertet Steiner vor allem die Erlebnisqualität des katholischen Kultus, der das Dorfleben mit all seinen Höhen und Tiefen durchzog, als Vermittlungsknoten, der die sinnliche und übersinnliche Welt miteinander verband; der eher verkopfte Bibelunterricht hingegen vermochte diese Verbindung nicht, urteilt Steiner (vgl. Steiner 1982: 22). Daneben war Steiner als Schuljunge in den Ministranten- und Chordienst bei Messen, Totenfeiern und Leichenbegängnissen involviert (GA 28: 27) – die Grundlagen des katholischen Glaubens und der Ablauf von sakramentalen Handlungen waren ihm demnach bekannt. Eine ausdrücklich christliche Erziehung und Bildung erhielt der Junge, der in einem freigeistigen familiären Umfeld aufgewachsen war, von zu Hause allerdings nicht (vgl. Lindenberg 2011: 448).

In die Zeit seiner Kindheit fällt ebenfalls ein spirituelles Kardinalerlebnis, das von seinen »spirituellen Hochbegabungen« (Selg 2012: 14) zeugen soll. Im Wartesaal des Bahnhofs Pottschach, wo sein Vater als Bahntelegrafist arbeitete, erlebte der zu diesem Zeitpunkt Siebenjährige den Suizid einer Tante mütterlicherseits, der er zuvor nicht

2 Außenstehende Biografen jedoch sehen in seinem Werdegang viele Unstimmigkeiten und zweifeln dieses Kohärenz-Narrativ. Vor allem die Prägung durch Haeckel und den Individualisten Nietzsche ist nicht ohne Weiteres mit seinem späteren Christentumsverständnis und seinem Engagement für die Theosophie ab 1902 vereinbar (vgl. Ullrich 2011: 11; Lindenberg 2011: 20).

begegnet war, als inneren Mitvollzug. In Berlin erzählte Steiner später rückblickend von dem Ereignis, und wie für alle »übersinnlichen« Erkenntnisse Steiners bleibt aus der Außenperspektive nicht bestimmbar<sup>3</sup>, was sich tatsächlich zugetragen hat:

Da saß er eines Tages in jenem Wartesaale ganz allein auf einer Bank. In der einen Ecke war der Ofen, an einer vom Ofen abgelegenen Wand war eine Tür; in der Ecke, von welcher aus man zur Tür und zum Ofen schauen konnte, saß der Knabe. Der war dazumal noch sehr, sehr jung. Und als er so dasaß, tat sich die Tür auf; er musste es natürlich finden, dass eine Persönlichkeit, eine Frauenpersönlichkeit, zur Türe hereintrat, die er früher nie gesehen hatte, die aber einem Familienmitgliede außerordentlich ähnlichsah. Die Frauenpersönlichkeit trat zur Türe herein, ging bis in die Mitte der Stube, machte Gebärden und sprach auch Worte, die etwa in der folgenden Weise wiedergegeben werden können: »Versuche jetzt und später, so viel du kannst«, so etwa sprach sie zu dem Knaben, »für mich zu tun!« Dann war sie noch eine Weile anwesend unter Gebärden, die nicht mehr aus der Seele verschwinden können, wenn man sie gesehen hat, ging zum Ofen hin und verschwand in den Ofen hinein. Der Eindruck war ein sehr großer, der auf den Knaben durch dieses Ereignis gemacht worden war. (Zitiert aus Selg 2012: 62)

Selg zufolge habe Steiner seit diesem Zeitpunkt gewusst, »welche spirituelle Wirklichkeit inneren Bildern zukommen kann«, die zweifelsohne »in der Lage waren, eine ebenso konkrete Realität wie die äußere, sinnlich erfahrbare Natur zum Vorschein bringen zu können« (Selg 2012: 64). Steiner deutete dieses spirituelle Ereignis, die »übersinnliche« Begegnung mit der Verstorbenen, als Wendepunkt in seiner Beziehung zur Naturumgebung: »Und der Knabe lebte etwa von diesem Zeitpunkt ab mit den Geistern der Natur, die ja in einer solchen Gegend ganz besonders zu beobachten sind, mit den schaffenden Wesenheiten hinter den Dingen in derselben Weise, wie er die äußere Welt auf sich wirken ließ« (zitiert aus Selg 2012: 65).

Zunächst aber ging Steiner in seiner Jugend nicht seinen »spirituellen Begabungen« nach, sondern beschäftigte sich mit naturwissenschaftlichen Fächern: Ab dem Jahr 1879 studierte er an der Technischen Hochschule in Wien Mathematik, Naturgeschichte sowie Chemie, und weil er sein Abitur mit Bravour abgeschlossen hatte, erhielt er ein Stipendium, das ihn finanziell entlastete. Jedoch wurden seine Interessen an der Hochschule nicht abgedeckt, weshalb er an der Universität Wien begann, Vorlesungen der geisteswissenschaftlichen Fächer zu besuchen, und sich insbesondere mit I. Kant, J.G. Fichte, G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling und dem Neukantianismus beschäftigte. Wegen dieser intellektuellen Nebenbeschäftigungen gab er schließlich sein naturwissenschaftliches Studium im Jahr 1883 auf (vgl. Ullrich 2011: 14).

3 An Jeffrey Kripal anlehnend kann festgehalten werden, dass Steiners Eingebung inhaltlich ein typisches Muster von *Psychical Phenomena* aufweist, da es sich um ein hochemotional aufgeladenes Ereignis handelt und diese »Gedankenübertragungen« laut der Berichtsawertung des Religionswissenschaftlers Kripal überwiegend in Kontexten berichtet werden, in denen jemand stirbt, in Gefahr ist oder eine traumatisierende Erfahrung macht. Experimentell überprüfbar und bestätigt sind diese Erfahrungen natürlich nicht (vgl. Kripal 2019: 36).

In seinen Studienjahren gewann ferner eine gewisse Figur die Bewunderung des jungen Steiner, nämlich der damals 46-jährige Kräutersammler Felix Koguzki. Steiner beschreibt ihn als einen nicht schulisch gebildeten Mann, der jedoch das Wesen jeder einzelnen Pflanze verstehen könne. Dem Studenten Steiner eröffnete der Kräutersammler angeblich tiefe Einblicke in die Geheimnisse der Natur (vgl. Sam 2018: 217). An dieser Figur lässt sich Helmut Zander zufolge nachzeichnen, wie Steiner Begegnungen je nach Lebenssituation schicksalhaft uminterpretiert hat. So erhält der Kräutersammler Felix Koguzki je nach biografischer Station eine andere Bedeutung: In Steiners Theosophen-Zeit spricht er von dem Pflanzenkenner als einem »Meister« – wie in diesen Kreisen üblich. Diese Attribuierung des »Meister«-Status und eine damit verbundene Hierarchisierung von spirituellen Kenntnissen sowie Einweisungsschritten war in theosophischen Kreisen nicht ungewöhnlich. Nach der Gründung der Anthroposophie schrumpfte Felix Koguzki zu einem Dürrkräutler mit okkulten Interessen und einem außerordentlich instinktiven Wissen zusammen, der Steiner zwar beeindruckt hatte, aber nicht mehr der »Meister« war (vgl. Zander 2011: 39–41). Ein ähnliches Muster lässt sich in Bezug auf angebliche Lehren der Freimaurer feststellen, an die Steiner in seinem hellseherischen Schauen in den Jahren 1904–06 anzuknüpfen angibt und über deren Traditionseinbettung er versucht, seine Ansichten zu legitimieren. Diese perennialen Erzählmotive sowie Meisteranleitungen wurden in theosophischen Kreisen hochgeschätzt, verloren aber in Steiners anthroposophischen Schaffensphase an Bedeutung (vgl. Brandt, Hammer 2013: 119).

Im Jahr 1884 erlangte Steiner einen Dispens (er hatte kein Gymnasium besucht) von den üblichen Anforderungen zur Abgabe einer Dissertation. Die Arbeit trug den Titel »Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte's Wissenschaftslehre: Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst«. Er schloss die Arbeit allerdings mit der schwächstmöglichen Note ab. Womöglich deshalb musste sich Steiner von seinem Wunsch einer akademischen Karriere vollends verabschieden (vgl. Ullrich 2011: 33f.).

Wegen eines finanziellen Engpasses wurde er ferner von 1884 bis 1890 als Hauslehrer und Erzieher in der großbürgerlichen Familie des jüdischen Baumwollimporteurs Ladislaus Specht<sup>4</sup> tätig. Im Zuge seiner Erziehungsaufgaben bei der Familie Specht, zeitgleich begann er, erste pädagogische Überlegungen anzustellen. In seiner Freizeit nahm er am politisch-journalistischen Leben als Redakteur der *Deutschen Wochenschrift* teil und verkehrte in den unterschiedlichsten Wiener Kreisen. Richard Specht beschreibt in seinen Memoiren seinen ehemaligen Hauslehrer Steiner als einen willensstarken, geistig wachen, aber körperlich schwachen *Workaholic*, der rechthaberisch sein konnte (vgl. Lindenberg 2011: 19, 114, 123).

4 Steiner feindete die jüdische Familie insbesondere im Jahr 1888 an, als er die antisemitische Satire *Homunculus* des Schriftstellers Robert Hamerling verteidigte, der von »Schacherjuden, Wucherjuden, Börsejuden« sprach und gegen den Zionismus anscrieb. Für Steiner hat sich »das Judentum als solches« ausgelebt und »hat keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens«. Dass es sich nicht durch andere abendländische Kulturprozesse aufgelöst habe, sei »ein Fehler der Weltgeschichte« (GA 32: 152). Eine umfassende Arbeit zum Thema Antisemitismus in anthroposophischen Schriften und der Bewegung wird in den kommenden Jahren von Ansgar Martins vorgelegt werden.

### 5.1.2 Weimar und Berlin: Steiner als Herausgeber und Individualist

Im Jahr 1890 fand Steiner als freier Mitarbeiter am Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar den Weg ins publizistische Schaffen. In der ostdeutschen Stadt lebte er von 1890 bis 1896 und war als Herausgeber der naturwissenschaftlichen Werke von Goethe tätig. Diesen Posten verdankte er dem Literaturwissenschaftler und Volkskundler Karl Julius Schröer, dessen Vorlesungen Steiner in Wien besucht hatte und den er als »väterlichen Freund« bezeichnete (GA 36: 111). Nach eigener Bekundung stimmte er mit ihm in seiner Bewunderung für den Deutschen Idealismus überein, eine Denkrichtung, die zu jener Zeit jedoch in intellektuellen Kreisen an Relevanz verlor. Er schätzte den Dialektforscher Schröer überdies für dessen Vorstellung, es bestehe eine Verbindung zwischen einzelnen Seelen und völkischen Eigenheiten (vgl. Ullrich 2011: 18, 26; Gebhardt 2011: 53; GA 36: 108, 111). Diese Übereinstimmung mit Schröer reihte sich in Steiners Kritik des positivistischen Wissenschaftsideals ein. Anti-materialistische Positionen prägten, wie erwähnt, größtenteils sein Leben und im Oktober 1890 äußerte er in einem Brief an die Frauenrechtlerin Rosa Mayreder: »Ich hasse den Materialismus im Leben, in der Kunst und in der Wissenschaft« (GA 39: 22).

Steiner beendete seine Herausgebertätigkeit in Weimar im Jahre 1887, um kurze Zeit später in seine Berliner Zeit aufzubrechen, wo der damals 35-Jährige als Redakteur eines literarischen Magazins arbeitete und begann sich als Nietzscheaner und »individualistischer Anarchist« auszugeben (vgl. Ullrich 2011: 36). Zudem unterrichtete er in Berlin als Lehrer in einer sozialistischen Arbeiterbildungsschule, wo er, laut seiner Zeitgenossen als geduldiger Lehrer beliebt war.<sup>5</sup> Während sich Steiner später von seiner anarchistischen Wende distanzierte, blieb er einigen sozialen Ideen treu, besonders in Bezug auf das Wirtschaftswesen. So vertrat er beispielsweise die Idee, genossenschaftliche Zusammenarbeit könne zu mehr sozialer Gerechtigkeit führen (vgl. Kapitel 4.3 und 4.4). Eine demokratische Ader bildete Steiner trotzdem nicht aus: Zeit seines Lebens bevorzugte er Führungseliten und stand demokratischen Verfahren skeptisch gegenüber (vgl. Gebhardt 2011: 13).

Obwohl Steiner zunächst also als Student und später in seiner Weimarer Zeit idealistische Positionen vertrat, wendete er sich von diesen in seinen frühen Berliner Jahren ab. Er vollzog eine anti-idealistische, nietzscheanische Kehrtwende und zog mit Nietzsche sogar in eine Art Kampf gegen den Idealismus. Im Jahr 1895 schreibt er, nicht die Ideale würden den Menschen regieren, sondern das biologische Triebwerk: »Nun stammen ursprünglich alle Ideale aus natürlichen Instinkten. Auch was der Christ als Tugend ansieht, die ihm Gott geoffenbart hat, ist ursprünglich von Menschen erfunden, um irgendwelche Instinkte zu befriedigen«, postuliert Steiner auf seinem materialistischen Höhepunkt (vgl. GA 5: 21). So wie viele Großstadt-Intellektuelle seiner Zeit geriet auch Steiner in den Bann des Provokateurs Nietzsche, der das Zeitalter des Übermenschen und des souveränen Individuums ausrief. Ein weiterer Denker, der Steiner zu seiner Hinwendung zum Anti-Idealismus inspirierte, war Stirner, der eine radikal individualistische und atheistische Philosophie vertrat (vgl. Zander 2011: 92, 97; Martins 2019: x).

5 Überhaupt sei Steiner, seinem Biografen Lindenberg zufolge, lobend und anerkennend aufgetreten (vgl. Lindenberg 2011: 144).

Später wird er seine Zeit vor der Jahrhundertwende als schicksalhaften Identitätswechsel bezeichnen, der es ihm erlaubt hatte »den Drachen«, den er besiegen wollte, kennenzulernen (GA 262: 32).

Zu jener Zeit beeinflusste zusätzlich der Biologe und Vertreter der Evolutionslehre Ernst Haeckel Steiners Evolutionsdenken. Haeckel vertrat eine monistische Weltsicht und postulierte die Einheit von Materie und Geist: Gott und das allgemeine Naturgesetz sind in diesem pantheistischen Modell identisch und es sei nur eine Frage der Zeit, bis die Wissenschaft die letzten großen Fragen beantwortet habe (vgl. Haeckel 1908: 7f., 10f.). Zudem bettete Haeckel seine Wissenschaft in politische Aussagen ein und schrieb dabei unterschiedlichen Rassen evolutionsgeschichtlich bedingte Qualitäten zu – Haeckel wollte so einen wissenschaftlich begründeten Rassismus vertreten, dennoch war er kein Hetzer, sondern ein engagierter Pazifist (vgl. Hamann 1987: 71). Steiner selbst präsentiert im *Landwirtschaftlichen Kurs* ebenfalls ein monistisches Modell, in dem der Kosmos allerdings zugleich durchwoben ist von einer geistigen Realität. Mit Haeckel teilt er überdies einen erkenntnistheoretischen Optimismus: Beide waren überzeugt, dass eines Tages das »Ding an sich« erkennbar werden würde (vgl. Zander 2011: 95).

### 5.1.3 Die theosophische Wende 1902 und die Gründungsjahre der Anthroposophie ab 1911

Eine erneute Rekalibrierung seiner Schwerpunkte ließ allerdings nicht lange auf sich warten: 1900 »konvertierte« Steiner zur Theosophie und verabschiedete sich von seiner einige Jahre zuvor angeeigneten biologistischen Weltsicht. Auf Einladung der Deutschen Theosophischen Gesellschaft hielt er zunächst in deren Räumlichkeiten einen Vortrag über Nietzsche. Die Zuhörerschaft äußerte im Anschluss den Wunsch nach einem weiteren Vortrag, woraus schließlich eine ganze Vortragsreihe wurde. In diesem ersten Vortrag deutete sich bereits das Thema an, dass ihn im späteren Verlauf seines Lebens beschäftigen würde: die Vereinbarkeit von spirituellen Erfahrungen mit einem empirischen Erkenntnisanspruch. Zwei Jahre nach Steiners Erstvortrag wurde er zum Generalsekretär der Deutschen Theosophischen Gesellschaft ernannt (vgl. Ullrich 2011: 40f.). Zunächst aber zeigte er sich nicht sonderlich an einem Beitritt in die Theosophische Gesellschaft interessiert. Möglicherweise war es Marie von Sivers, mit der er in diesem Zeitraum in engem Austausch stand, die ihn dazu ermutigte, gemeinsam in der Arena der Theosophischen Gesellschaft neue intellektuelle und künstlerische Wege zu beschreiten (vgl. Brandt, Hammer 2013: 117).

Um Steiners Anthroposophie zu verstehen, muss eine weitere Wiege, aus der sie erwachsen ist, näher erläutern werden: So hat die institutionalisierte Theosophie Steiners Denken neben dem Deutschen Idealismus in einigen zentralen Punkten nachhaltig beeinflusst. Diese im 19. Jahrhundert gegründete esoterische Bewegung war in ihrer Entstehungsphase maßgeblich durch die Deutsch-Russin Helena Blavatsky (1831–1891) und den US-Amerikaner Henri Steel Olcott (1832–1907) geprägt. Als neo-religiöse Gesellschaft vereinte sie eine Vielzahl von esoterischem Gedankengut: Neoplatonismus, Kabbalismus, Gnostizismus und Hermetismus flossen aus den europäischen Traditionen mit ein, daneben unter anderem Zoroastrismus, Hinduismus, Buddhismus und koptisches Christentum aus den nichteuropäischen Gebieten. Überdies griffen die

theosophischen Kreise den damals populären Okkultismus und Spiritismus auf; sie wendeten sich gegen Charles Darwins Evolutionslehre, nahmen an, dass sich Göttlichkeit im Menschen manifestieren würde, und erwarteten eine erneute Herrschaft des Geistes über die Materie. Eine Fundamentalkritik des damaligen Materialismus liefert Helena Blavatsky in ihrem rasch zum internationalen Bestseller gewordenen *Isis entschleiert*; ein Buch, das im Gründungsjahr der Theosophischen Gesellschaft 1875 publiziert wurde. Obwohl die Theosoph-innen sich gegen den Materialismus wendeten, versuchten sie ebenfalls, durch naturwissenschaftlich orientierte Methoden Erkenntnisse in ihre Lehre einfließen zu lassen sowie Evidenz für ihre Weltanschauung festzuhalten. In *Isis entschleiert* bietet Blavatsky angeblich mit der Suche nach »höherem esoterischem Wissen« eine Versöhnung von Religion und Wissenschaft an, die sie zugleich in ihrer Vereinigung als die Wissenschaft und Religion übertreffend darstellt (Asprem 2013: 406). Ein Versuch, auf dem das anthroposophische Selbstverständnis später aufbauen wird, und auch die Reinkarnations- und Karmalehren übernahm die Anthroposophie in ihren Grundzügen von der Theosophie. Während Blavatskys esoterisches Wissen von »Meistern«, also erleuchteten Weltenlehrer-innen, stammen sollte, die sie während zwei Jahrzehnten in ihren Lehr- und Wanderjahren kennengelernt haben will, sollten Erkenntnisse bei den Anthroposoph-innen aus der »geistigen Welt« für alle sich spirituell Betätigende ohne Vermittlung zugänglich sein. Die wissenschaftliche Literatur bezweifelt jedoch weitestgehend die Echtheit von Blavatskys Meister-Schilderungen, es liegen keine wirklich überzeugenden Quellen vor. Blavatskys Schriften gelten als ein Sammelsurium an Halbwahrheiten sowie Verklärungen bis hin zu Erfindungen und sind bis heute umstritten (vgl. Keller, Sharandak 2013: 8ff.; Brandt, Hammer 2013: 113).

Steiner orientierte sich an den theosophischen Werken von unter anderem Helena Blavatsky, Charles Leadbeater und Annie Besant. Darüber hinaus beeinflusste ihn auch der elsässische Schriftsteller und Theosoph Edouard Schuré (1841–1929), der mit *Les Grand Initiés* (1889) die Vorstellung einer perennialistischen Weisheitsüberlieferung an Eingeweihte fortschreibt. Die tradierten Geheimlehren hätten ihren Ursprung mit Rama und Krishna genommen und sich über Hermes, Moses, Orpheus, Pythagoras, Platon und Jesus fortgesetzt (vgl. Stuckrad 2004: 199f.). Steiner nannte das Buch, dessen Übersetzung ab 1904 aus Marie von Sivers' Feder vorlag, ein »Schlüsselbuch« (GA 34: 64) der damaligen Zeit und möglicherweise inspirierte es ihn, in seinem *Das Christentum als mystische Tatsache* (GA 8) »die Geistesgeschichte als Entwicklung zu lesen, an deren Knotenpunkten große Eingeweihte stehen«, die im Christus-Ereignis kulminiert (vgl. Zander 2007: 555).

Allerdings müsste Steiners Beitritt zur Theosophie nicht als Bruch mit dem Deutschen Idealismus aufgefasst werden, sondern kann, wie Hartmut Traub vorschlägt, als Weiterführung seiner Auseinandersetzung mit – in erster Linie – Immanuel Hermann Fichte, dem Sohn von Johann Gottlieb Fichte, gelesen werden. Traub hat herausgearbeitet, dass I.H. Fichtes Anthropologie Theoreme enthält, die Steiner unübersehbar aufgegriffen hat, wie zuvorderst die anthropologische Grundkonstitution des Menschen, die im Wesentlichen die drei Dimensionen Ganzheitlichkeit, Sinnlichkeit und Übersinnliches vereint. Daneben fassen beide den Menschen als freies Individuum auf, das eingebettet ist in einen größeren Sinnzusammenhang (bei Fichte ist dies Gott, bei Steiner das All-Eine), beide vertreten eine immanente und monistische Entwicklungstheo-



rie des Geistes und sowohl Fichte als auch Steiner verteidigen »die erkenntnistheoretische Grundidee einer beiden Welten er- und umfassenden Ein-Sicht und Erkenntnis«, die über eine stufenweise Geistesschulung einen subjektiven Charakter haben soll, aber zugleich einen objektiven, da deren Inhalte als geistige Offenbarung transpersonale Gültigkeit besitzen sollen (Traub 2011: 986f.). Ferner ist der Begriff »Anthroposophie« bereits bei I. H. Fichte vorzufinden, womit er die stufenweise Vertiefung einer prozessualen und subjektbezogenen Erkenntnistransformation beschreibt (vgl. Traub 2011: 984).

Trotz umstrittener Persönlichkeiten wie Helena Blavatsky wirkte die Theosophie für viele prominente Menschen des ausgehenden 19. Jahrhundert magnetisch. Helmut Zander leitet die Attraktivität dieser esoterischen Gesellschaft aus ihrem Eifer ab, in Zeiten des Historisierens und der rapiden sich verschränkenden Kulturkontakte Antworten auf existenzielle Fragen zu geben sowie geheime, universale Weisheit jenseits kultureller Färbung anzustreben. In einer Zeit, in der sich die europäische Zivilisation als relativ partikular erleben musste, habe die Theosophie »das Wahre« angeboten. Auch dieses Diktum lässt sich in der Anthroposophie finden: der Versuch, jenseits kultureller und historischer Brillen, die den menschlichen Blick verstellen, objektive Erkenntnis anzubieten (vgl. Zander 2011: 124f.). Allerdings ließe sich einwenden: Ist dies nicht, transhistorisch betrachtet, ein typisches Merkmal spiritueller Lehrer:innen und Prophet:innen, dass sie immer wieder in unterschiedlichen Epochen angeben, unmittelbar Erkenntnisse »von oben« erhalten zu haben? Es mag trotzdem ein Faktor sein, der die Anthroposophie zu einem Attraktivitätspol machte. Ein anderer ist womöglich ihr Gegenangebot zum Positivismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, der Wahrheit vor allem an der Performanz von Messgeräten festmachte. Die Popularität der Theosophie<sup>6</sup> und der Anthroposophie lässt sich demnach vielleicht als Reaktion auf den im Aufschwung befindlichen Materialismus lesen, auf den diese Strömungen als eine Spielart esoterischer Sinnstiftung neben anderen reagierten (vgl. Keller, Sharandak 2013: 7).

Weshalb genau sich Steiner der Theosophie derart leidenschaftlich zugewandt hat, liegt bis heute im Dunkeln. Ansgar Martins zufolge müsste die Hypothese überprüft werden, ob Steiner gar um die Jahrhundertwende ein mystisches Erweckungserlebnis hatte, um sein Werk nicht nur intellektuell, sondern auch biografisch besser einordnen zu können<sup>7</sup> (vgl. Martins 2012: 49), denn Steiner spricht von einem »Abgrund«, aus dem er sich

- 
- 6 Hierbei gilt für die Theosophie wie auch für die Anthroposophie, dass sie sich nicht einfach gegen die Erkenntnisse der Wissenschaft wendet, sondern in spirituellen Einsichten, die in Mythen enthalten seien, höherwertige wissenschaftliche Erkenntnis zu erkennen glaubt. So nimmt Blavatsky an, »that ancient cultures knew more of science than contemporary scientists, but veiled their knowledge in myth and symbols or reserved it for an initiated few« (Hammer 2001: 220).
  - 7 Christian Clement verweist ebenfalls darauf, dass eine plausible Erklärung von Steiners Kehrtwende bisher noch nicht vorliegt: »Weder den Anthroposophen noch der akademischen Forschung ist es bisher gelungen, völlig plausibel zu machen, warum dieser kritische Denker, der sich bis zur Jahrhundertwende vor allem in der geistigen Nachbarschaft Fichtes, Goethes und dann Nietzsches gesehen hatte, sich plötzlich einer in weiten Teilen der Gesellschaft als unwissenschaftlich und quasireligiös geltenden Geistesströmung wie der anglo-indischen Theosophie zuwandte und von dieser bewusst in Kauf genommenen Außenseiterposition aus sein weiteres Lebenswerk konzipierte und verwirklichte.« (Clement 2017: xxiv).



um die Jahrhundertwende gelöst und zur Theosophie gefunden habe. Was genau sich ereignete, ist unklar.<sup>8</sup> Der Schriftsteller John Schikowski erinnert sich seinerseits in einem Nachruf an einen Wandel um die Jahrhundertwende, der mit dem Studium der Signaturrenlehre des Paracelsus und der neu begründeten *Christian Science* zusammenhing, und der durch die diesen Wandel sozial aufstieg. Etwas tendenziös schreibt er: »Der frühere Haeckelianer wurde eine Art Gesundheitsbeter und als solcher fand der Anarchist Eingang in höchste und allerhöchste Kreise« (Vögele 2011: 108).

Tatsächlich aber sind bei Steiners philosophischen Vorbildern der früheren Jahre Motive zu finden, die der theosophischen Esoterik ähneln und seinen Übergang zumindest erleichtert haben müssen, wie beispielsweise seine langjährige Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Idealismus – dazu später mehr (vgl. Traub 2011). Des Weiteren bezeugt Steiner selbst, bereits in seinen Wiener Jahren Kontakt zur Theosophie gepflegt zu haben. Im Jahr 1891 schreibt er in einem Brief an Pauline Specht:

Es wird Sie vielleicht interessieren, wenn ich Ihnen mitteile, dass bei der Erbgroßherzogin recht flott über Yogi, Fakire und indische Philosophie gesprochen wurde. Sie können sich denken, dass ich da wieder recht gründlich untergetaucht bin in das mystische Element, in dem ich eine Zeitlang in Wien fast besorgniserregend geschwommen habe. (GA 39: 86)

Steiner, der seit 1902 Generalsekretär der deutschen Fraktion der theosophischen Gesellschaft war, überwarf sich jedoch letztlich 1912/13 mit der Leitung der damaligen theosophischen Gesellschaft, allen voran mit Annie Besant. Die Gründe mögen gleichermaßen politischer wie spiritueller Natur gewesen sein, bekannt ist unter anderem, dass sich Steiner immerhin ebenfalls auf den Leitungsposten von Besant beworben hatte. Vonseiten der Theosophen wurden Steiner Unstimmigkeiten in Bezug auf die Buchführung der deutschsprachigen Sektion vorgeworfen, Gelder seien in einem Nebenfonds gehortet worden, die angeblich für den späteren Johannisbau dort aufbewahrt wurden. Zudem traf in Steiner vermutlich ein eher patriarchal denkender Mann auf eine starke, tonangebende Annie Besant, der er sich vielleicht auf lange Sicht nicht unterordnen wollte. Der Konfliktball zirkulierte zusätzlich in einem theosophischen Rahmen, wo nationalistische Ausrichtungen und Universalitätsansprüche zwangsläufig für Konfliktpotenzial sorgten. Öffentlichkeitswirksam wurden jedoch zuvorderst kosmologische Unstimmigkeiten genannt: So verwarf Steiner Besants Auslegung, in Krishnamurti die weltliche Inkarnation von Maitreya und Christus zugleich zu sehen. Die theosophische Gesellschaft

8 Von Gary Lachman wird überdies die Frage aufgeworfen, ob bei Steiner psychopathologische Gründe für das Isolationsempfinden in seiner Kindheit, seine Kreativität und die Erschaffung einer ausdifferenzierten Kosmologie (mit)verantwortlich sein könnten (vgl. Lachman 2010: 31f.). Der Pfarrer Immanuel Schairer erinnerte sich seinerseits an eine Person, die ihm zufolge ein starkes Bedürfnis nach Distanz und autistische Züge aufwies (vgl. Vögele 2011: 253). Mit diesen spekulativen Fragen befasst sich die vorliegende Arbeit allerdings nicht weiter, da, in Anlehnung an William James, die neurologische Konstituierung einer Person kein Kriterium für die Bewertung seines Schaffens sein sollte. In erster Linie werden die Spuren untersucht, die Steiner selber hinterlassen hat, das, was er vorgetragen, geschrieben, getan und bewegt hat – die Früchte seiner Arbeit also und nicht deren Wurzeln (vgl. James 2001: 60f.).

strebte über die Person von Krishnamurti – einen in Südindien geborenen Jungen brahmanischer Herkunft – eine Verbindung zwischen Asien und Europa an. Steiner teilte die Orientfaszination der theosophischen Gesellschaft<sup>9</sup> unter Besant zusehends weniger und orientierte sich stattdessen am esoterischen Christentum und Rosenkreuzertum (vgl. Zander 2011: 202ff.).

Als zentrales »Bekehrungsereignis«, das undatiert bleibt, gibt Steiner in seiner Autobiografie das »Mysterium von Golgatha«<sup>10</sup> an. Er behauptet darin, das Mysterium des Christus geistig durchdrungen und erkannt zu haben, dass sich durch den zu Christus gewordenen Jesus ein kosmisches Prinzip, der Sonnengeist auf Erden, manifestiert habe. Christus wird über die Jahre hinweg von Steiner zu einem Selbsterlösungsprinzip stilisiert, in dessen Zentrum die Idee steht, die Menschheit solle »dem Christusereignis« entgegenstreben und so »zu ihrer Kulmination« kommen (vgl. Steiner 1982: 295f.). Auch in dieser Christus-Interpretation lässt sich das geistige Evolutionsprinzip erkennen, das Steiner in unterschiedlichen Bereichen bemüht. Zugleich immunisierte er sich mit dieser kosmischen Deutung gegenüber den historisch-kritischen Jesusdeutungen, die im 19. Jahrhundert aufkamen, indem er angibt, das tatsächliche und universalgültige Wesen des Christus erkannt zu haben. Mehr noch, in seine Golgatha-Analyse bringt er eine Abgrenzung zur Orientsympathie der Theosophen ein, indem er »das Mysterium von Golgatha« als »gewaltigen Fortschritt« gegenüber dem »Buddhaereignis« deutet (Steiner 1982: 296). Die Kreuzigung auf dem Berg Golgatha habe überdies zu einer neuen Verbindung von Geist und Materie geführt. Das Christusprinzip habe sich nach Jesu Tod wieder vergeistigt, sein Blut aber, das in die Erde floss, sei von den Menschen aufgenommen worden und helfe der Menschheit auf dem physisch-substanziellen Weg ihrer Entwicklung. Christus sei zunächst die »geistige Sonne« gewesen, die die Menschen die Welt erkennen lassen habe, aber als sein Blut in die Erde hinabsickerte, habe sich dieses geistige Prinzip materialisiert, um die Erde kosmisch voranzubringen (vgl. Lindenberg 2011: 457f.). Im Jahr 1922 wurden Steiners Christusvorstellungen gemeinsam mit vor allem protestantischen Theologen systematisiert und es etablierte sich eine eigenständige anthroposophische Kirche, »die Christengemeinschaft«, die eigene Kulte entwickelt hat. Sie ist heute in 32 Ländern vertreten und zählt dem Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e.V. zufolge 20.000 Mitglieder und 50.000 Sympathisanten.<sup>11</sup> Die Mitglieder müssen ihre vorherige Affiliation nicht aufgeben und jeder Priester besitzt eine gewisse Lehrfreiheit, allerdings stammen die liturgischen Texte im Wortlaut von Steiner (vgl. Gebhardt 2011: 236).

9 Während sich die theosophische Leitung dem Buddhismus und Hinduismus zuwandte, blieb die Basis in der Regel ihrer Geburtskirche zugehörig. Bernadett Bigalke schreibt, dass beispielsweise die sächsischen Theosophen lutherischen Bekenntnisses blieben und neben buddhistischem und hinduistischem Gedankengut weiterhin Christliches aufgriffen (vgl. Bigalke 2016: 455).

10 Diese Formulierung verwendet er erstmals im Dezember 1906 (vgl. Lindenberg 2011: 456). Allerdings erschien 1902 bereits *Das Christentum als Mystische Tatsache*, eine Sammlung von Vorträgen aus den Jahren 1901/1902, die Steiner in seiner Berliner Zeit gehalten hatte. Einige Elemente des christologischen Anteils seiner anthroposophischen Weltanschauung sind also teilweise vor seiner ausdrücklich theosophischen und anthroposophischen Zeit formuliert worden.

11 Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V., [92].

Bei der Verortung von Rudolf Steiners Werdegang darf, wie dargelegt, die Theosophie nicht außen vor gelassen werden. Dabei gilt es zu beachten, dass die erste Generation der Theosoph-innen – vornehmlich geprägt durch Helena Blavatsky – sich zunächst gegen den Reduktionismus und Materialismus des 19. Jahrhundert wendete. In einer zweiten Phase öffnete sich innerhalb dieser esoterischen Gesellschaft das Interesse an hinduistischen und buddhistischen Strömungen unter Annie Besant, eine Entwicklung, die zu internen Spannungen führte. Steiner war kein Befürworter dieser intellektuell-spirituellen Annäherung an den Orient und wendete sich verstärkt dem christlichen Weltbild zu, das er, wie erwähnt, neu interpretierte, und fortan las er die Geschichte als Offenbarungsprozess von »Christus-Impulsen« (GA 116). Er orientierte sich jedoch im weiteren Verlauf seines Schaffens weiterhin an Karma- und Reinkarnationslehren sowie an kosmisch begründeten Rassenvorstellungen der Theosophie und teilte schlussendlich mit ihr den Anspruch, spirituelle Lehren erkenntnistheoretisch-positivistisch zu begründen – übersinnliche Erkenntnisse sollten mit gesicherten Erkenntnissen der Naturwissenschaft konkurrieren und gegebenenfalls kongruieren können (vgl. Stuckrad 2014: 110, 112). In seiner theosophischen Phase formulierte Steiner ebenfalls seine Vorstellungen bezüglich der Akasha-Chronik aus; diese sei eine Art unsichtbares, übersinnliches Buch des Lebens oder eine Art Weltgedächtnis, in dem Eingeweihte »lesen« und die Entwicklung der Menschheit entziffern könnten. Ein Vorläufer dieser Vorstellung ist bereits in Blavatskys *Isis entschleiert* enthalten, die besagt, jedes Ereignis und jeder gedachte Gedanke sei astral gespeichert und künftige Ereignisse seien für Sehende quasi fotografisch getreu zu vernehmen. Im Oktober 1913, nach der offiziellen Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft, distanzierte sich Steiner über den Umweg seiner neuesten »Forschungen« in der Akasha-Chronik vom östlichen Weg der Theosophie. In der Akasha-Chronik sei ihm »übersinnlich« »das Fünfte Evangelium« offenbart worden, und im Anschluss daran stilisierte sich Steiner als Verkünder eines »Evangeliums der Erkenntnis« und behauptete, ein »Geistgespräch« zwischen Buddha und Jesus belauscht zu haben, in dem Buddha die Überlegenheit Jesu erkannt habe (vgl. Zander 2007: 822ff.; Brandt, Hammer 2013: 123f.).

Laut Walter Kugler, Leiter des Rudolf-Steiner-Archivs in Dornach zwischen 2003 und 2011, fanden gegen Ende von Steiners Leben wieder Annäherungen an den Orient statt. Steiner betonte 1922 auf dem Wiener Kongress der anthroposophischen Bewegung, die Anthroposophie könne gleichermaßen als Versuch gelesen werden, eine Einheit von Kunst, Wissenschaft und Religion anzustreben. An seinem Lebensende wendete er sich, nachdem die Auseinandersetzungen rund um die Person Krishnamurti innerhalb der Theosophischen Gesellschaft hinter ihm lagen, wieder dem Orient zu und verlautbarte, eine Verständigung zwischen Ost und West sei dann wieder möglich, wenn eine Harmonisierung, d.h. die innere Einheit von Religion, Kunst und Wissenschaft im Westen wieder hergestellt sei – und gerade die Anthroposophie könne eine Ost-West-Annäherung voranbringen. Vor allem durch Steiners Praxisfelder habe sich dieser Versuch bis in die heutige Zeit implementieren können, verteidigt Kugler den anthroposophischen Anspruch<sup>12</sup> (vgl. Kugler 1979: 17).

12 Martins konstatiert für das anthroposophische Milieu weiterhin unzulässige Stereotypisierungen östlicher Kulturen, wie in dem Beitrag von Andreas Hantscher mit dem Titel »Rudolf Steiners An-

Ende September 1924 zog sich Steiner zusehends aus der Öffentlichkeit zurück und stellte krankheitsbedingt teilweise seine Arbeit ein. Seine letzten Monate verbrachte er in der Schreinerei auf dem Gelände des Goetheanums. Zu dem Zeitpunkt war Steiner mit Marie von Sivers verheiratet, pflegte allerdings eine intensive Beziehung zu der Ärztin Ita Wegman, die ein Nebenzimmer im Schreinereiatelier bezogen hatte und die seinen Erschöpfungszustand medizinisch begleitete (vgl. Zander 2007: 1161; 2011: 462). Am 30. März 1925 ließen Steiners Lebenskräfte nach; er starb um 10 Uhr vormittags im Alter von 64 Jahren. Seine Urne wurde zunächst im Goetheanum neben dem »Menschheitsrepräsentanten« aufbewahrt, einer altargleich inszenierten Skulptur, an der er gemeinsam mit Edith Maryon gearbeitet hatte. Im November 1992 wurde sie in den Gedenkhain des Goetheanums überführt (vgl. Gebhardt 2011: 333). Wahrscheinlich wollte man mit der Überführung an einen diskreteren, unmarkierteren Ort der Verehrung von kremierten Resten entgegenwirken, denn in dem weltanschaulichen Rahmen der Anthroposophie, in dem sich Personen reinkarnieren, sollen Körperhüllen letztlich austauschbar bleiben (vgl. Zander 1999: 595).

Während ab Steiners 45. Lebensjahr immer mehr Anhänger die Anthroposophie enthusiastisch feierten, häuften und spitzten sich in seinen letzten Lebensjahren öffentliche Anfeindungen ebenso zu. Der Philosoph Arthur Drews beispielsweise belächelte die Anthroposophie als ein unübersichtliches, arbiträres Potpourri aus Fantastik und Aberglauben (vgl. Lindenberg 2011: 985).

Welche Hauptwerke, vor allem aus Sicht der Anthroposoph-innen, hat der Vielschreiber und bis heute polarisierende Steiner nach 1925 hinterlassen? Seine ersten esoterischen Werke, die sowohl seine philosophischen Überlegungen über den Idealismus seiner »Vorwendezeit« aufgreifen und theosophisches Gedankengut fortschreiben, verfasste er in seiner theosophischen Phase. 1904 veröffentlichte er *Theosophie: Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, in der er eine Anthropologie darlegt, die eingebettet wird in reinkarnations- und karmabezogene Koordinaten. Seinen Pfad der Erkenntnis, der zu höheren Welten führen soll, legte er kurze Zeit später in *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* dar, und in *Geheimwissenschaft* (1904–1909) erläutert er seine Kosmologie, in der er eine künftige Respiritualisierung des Geistes ankündigt, um nur drei zentrale Werke zu erwähnen. Diese Schriften werden weiterhin unter Anthroposoph-innen und anthroposophisch ausgerichteten Biodynamiker-innen mehr oder minder rege besprochen, allerdings unterscheiden sich die Ausgaben zum Teil erheblich, da Steiner redaktionelle Eingriffe vor jeder Neuauflage nicht unterließ.

## 5.2 Steiners Lehre

Die anthroposophische Geistesforschung, die Steiner begründet hat, ist bestrebt, eine umfassende Welterkenntnis auszuformulieren und die großen Daseinsfragen zu beantworten. Für Steiner lag die methodologische und ideologische Voraussetzung darin,

---

throposophie und ihr Verhältnis zur Theosophie«, in dem sich die gängige anthroposophische Völkerpsychologie vom angeblich »ich-losen«, zurückgebliebenen Osten und dem »ich-bewussten«, avantgardistischen Westen begegnet (vgl. Martins, [93]).

nicht den angeblichen Fehler der akademischen Naturwissenschaft zu begehen, vor den Toren des Übersinnlichen haltzumachen und dieses Feld lediglich den spirituellen Expert:innen zu überlassen. Stattdessen wollte er eine Brücke zwischen beiden Bereichen schlagen – dem des spirituell-esoterischen und dem des naturwissenschaftlichen (vgl. Kugler 1979: 12). Unter Steiner-Forscher:innen besteht allerdings keine Einigkeit darüber, ob in Steiners Überlegungen vorrangig Brüche oder Kontinuitäten dominieren, vornehmlich bezüglich seiner Hinwendung zur Theosophie. Während Zander, Hammer, Martins und Ullrich zunächst die Disruption in Steiners intellektueller und spiritueller Entwicklung betonen, unterstreichen hingegen Traub, Kaiser und Clement die innere Stimmigkeit vor allem der philosophischen Grundlagen in Steiners Werk und Schaffensprozess.

Liest man Steiner zuvorderst durch die philosophische Brille, wie dies Traub und Clement tun, ist zunächst die besondere Hervorhebung des Ichs, der eigenen Individuation, des Ich-Bewusstseins und demnach zugleich des Denkens hervorzuheben.<sup>13</sup> Besonders das Denken nimmt in Steiners Werk eine zentrale Stellung ein: Durch das Denken ereigne sich im Menschen eine Art Selbstreflexion und zugleich Offenbarung des All-Einen, da das Denken dem Menschen unmittelbar gegeben sei und es ihn deshalb mit dem (geistigen) Urgrund des Seins vereine. Das Ich (und mit ihm die Apperzeption) wird bei Steiner zu einer quasi-objektiven Instanz, da es als unhintergehbare, gegebene Tatsache, als der »einzig mögliche Ausgangspunkt« für »wahre Erkenntnis« fungiere. In ihm werde das Geistige unmittelbar, es sei Bewusstsein, dass sich selbst als Bewusstsein erkenne: Es sei das »tätige Ich«, das »diese Tätigkeit anschaut« (GA 28: 51).

Am 26. Mai 1910 hielt Steiner einen Vortrag mit dem Titel »Wider die esoterische Schwärmerei«, in dem man nach Traub zu dem Schluss kommen kann, dass es der Anthroposophie und Steiner nie bloß um die »Beobachtung der (übersinnlichen) Phänomene« gehe, sondern »vor allem um eine Schulung des richtigen Denkens« (Traub 2014: 149). So beruht eine der zentralen Thesen des Vortrags auf der Annahme, die Anthroposophie und ein geschultes Denken gingen Hand in Hand:

[...] wenn schon ein nicht geschultes Denken in der äußeren Wissenschaft recht viel Unheil anrichtet, so wird gerade in der anthroposophischen Bewegung mehr noch als durch unrichtige Beobachtung dadurch Unheil angerichtet, daß bei vielen das Interesse für die übersinnlichen Dinge nicht Hand in Hand geht mit einem gleich starken Interesse für das logische Denken. (GA 125: 27)

Um das Denken zu bestimmen, lehnt sich Steiner bei diesen Überlegungen unter anderem an Hegel, Schelling und Fichte an. Die deutschen Idealisten stimmen dabei in der Vorstellung überein, dass die durch das Denken durchdrungenen Begriffe und Ideen dem Menschen das Wesen der Dinge und der Wirklichkeit vermitteln. In Anlehnung an den Idealismus werde das »Ich denke« bei Steiner zur »existenzbezogene[n] Realisierung

13 Clement schreibt Steiners Schaffensprozess eine ideogenetische Grundsignatur zu und bekräftigt, sowohl in seinem früheren als auch seinem späteren Werk gehe es Steiner jeweils um die »Urtatsache des Innenlebens«, die mystische Selbsterfahrung des Geistes, in der sowohl philosophische als auch religiöse und naturwissenschaftliche Vorstellungen ihren Ursprung hätten (Clement 2021: 40).

der synthetischen Einheit von Wirklichkeit und Begriff« (Traub 2014: 151). Steiner bekennet sich in diesem Zusammenhang vornehmlich zu Fichtes anschauungsbezogener Evidenztheorie, »in der das ›Ich-denke‹ als synthetische Subjekt-Objekt-Einheit – als Ur-Erfahrung von Wirklichkeit und Begriff« fungiert: Die Wirklichkeit werde während des Aktes der denkenden Beobachtung erschlossen, die sinnliche Wahrnehmung der Welt durch das Denken mit ihrem ideellen Wesen synthetisch zugänglich (Traub 2014: 151). In dieser Synthese wird »die objektive Wirklichkeit des Denkaktes einerseits und das subjektive Begreifen desselben andererseits als synthetische Einheit des aktuellen Selbstbewusstseins erfahren und erkannt« (Traub 2014: 152).

Die philosophierende Selbstvergegenständlichung sollte jedoch über »das Bewusstsein meiner selbst als reines Subjekt-Objekt-Bewusstsein« (Traub 2014: 153) hinausgehen, um sich den Grundbegriffen der Wirklichkeitserkenntnis überhaupt zuzuwenden und sich so in transzendentallogische Akte zu verwandeln. Über diesen Weg könne das Begreifen zum Gegenstand reinen Wissens werden (vgl. Traub 2014: 153).

Wie bereits dargelegt, steht bei Steiner das Ich als Ausgangspunkt für das Erkennen; er geht von einem Ich aus, an dem nicht »gerüttelt werden kann« (GA 28: 85), und er geht überdies davon aus, über das von ihm angenommene innere, wahre Ich könne der Einzelne zu mehr Freiheit<sup>14</sup> gelangen, indem das Ich sich seiner Einbettung in das große Ganze bewusst werde. So führte Steiner in der Etablierungsphase der Anthroposophie in den Jahren 1913/1914 in einer Vortragsreihe aus:

Wenn die innere Kraft des Denkens so entwickelt wird, ohne dass die Denkkraft den äußeren Körper benutzt, dann werden wir eine Kenntnis des inneren Lebens erlangen, werden unser wahres Selbst erkennen, unser höheres Ich. Den Weg zu der wahren Kenntnis des menschlichen Selbst findet man in der Art von Meditation, [...] die zu der Befreiung der inneren Denkkraft führt. Nur durch solche Erkenntnis gelangt man dahin, zu sehen, dass dieses menschliche Selbst nicht innerhalb der Grenzen des physischen Körpers gebunden ist. Man lernt im Gegenteil einsehen, dass dieses Selbst mit den Erscheinungen der Welt um uns verbunden ist. Während wir im gewöhnlichen Leben die Sonne hier sehen und dort den Mond, dort die Berge, Hügel, Pflanzen und Tiere, fühlen wir uns jetzt mit allem, was wir sehen und hören, verbunden, wir sind ein Teil davon [...]. (GA 152: 26)

Indem er im Ich (bei Steiner zuweilen auch »Seele«) Individuum und Kosmos als zu einer Wirklichkeit zusammengehörig zusammenfügt, kann er das Verhältnis zwischen der »geistigen Welt« und der Freiheit des Einzelnen als komplementäre Beziehung betrachten. Nach Steiner soll der Mensch sich der geistigen Welt, dem großen Ganzen, annähern, um mehr Freiheit zu erlangen: Wer sich als Einzelner in das »All-Ich«, sein höheres Ich, hineinbegebe, werde zusehends ein freierer Mensch. Bei Steiner steht das Ich folglich nicht in einem Spannungsverhältnis zum Weltenlauf, sondern als harmonisch sich darin einschreibender Teilaspekt, der idealerweise »pendelartig sich zwischen dem

14 Steiners Freiheitsbegriff ist allerdings keineswegs statisch und widerspruchsfrei, sondern unterliegt gewissen Transformationen: Während der frühe Steiner ein hochindividualistisches Individuumsverständnis in *Philosophie der Freiheit* postuliert, vertritt der späte Steiner ein monistisch-pantheistisches Subjektverständnis (Clement 2015: cvii-cxxv).

Eins-Sein mit dem geistig Wesenhaften und der Besinnung auf sich selbst hin- und herbewegt« (GA 28: 246). Steiner konzeptualisiert den Erkenntnisprozess als fortschreitende Verwirklichung der eigenen Freiheit; Selbsterkenntnis wird bei ihm zu einem spirituellen Projekt, dass das individuelle Ich wieder mit dem »All-Einen« vereinen soll. Insofern ist wahre Selbsterkenntnis bei Steiner zugleich auch Welterkenntnis.

Kugler bestimmt deshalb auch aus der anthroposophischen Innenperspektive den anthroposophischen Schulungsweg und Erkenntnisanspruch als zweifach: Er richte sich einerseits auf das bewusste Erleben der Welt und andererseits auf das eigene Innere. Diese Zweiteilung ermögliche zum einen Selbsterkenntnis und richte zudem den Blick darauf, wie die Welt in ihrem Werden und Sein beschaffen sei – der anthroposophisch gedachte Mensch befinde sich demnach als Einheit in einem größeren Ganzen (vgl. Kugler 1979: 15). Kugler fasst den Erkenntnisanspruch der Anthroposophie dementsprechend zusammen:

So bedeutsam naturwissenschaftliche Forschungsmethoden für das Erfassen des Wesens des Menschen und seine Eingebundenheit in seine natürliche wie auch soziale Umgebung sind, so bedeutsam ist die Erforschung nicht sinnlich wahrnehmbarer Tatsachen, nicht quantifizierbarer Phänomene, die letztlich die den Menschen und den Kosmos konstituierenden Kräfte darstellen. Anthroposophie untersucht einmal die Bewußtseinszustände des Menschen, wie sie gegeben sind im Wachen, Schlafen und Träumen. Ferner untersucht sie die Lebenszustände, wie sie sich im Seelischen offenbaren durch die polaren Kräfte der Sympathie und Antipathie. Und drittens widmet sie sich den Formzuständen, wie sie im Physischen sichtbar werden. (Kugler 1979: 10–11)

Wie Traub und Clement darlegen, bezieht sich Steiner zur Grundierung seines Denkbegriffs auf die zu Beginn des 19. Jahrhunderts diskutierte Erkenntnistheorie der Idealisten. Allerdings dehnt Steiner diesen Erkenntnisanspruch ab der Jahrhundertwende zusehends aus und versucht, über die Voraussetzung einer geistig-anthroposophischen Wirklichkeit auch spirituelle Topoi als universell-verbindlich erklärbar einzuordnen. Sein Denk-Begriff avanciert in seiner esoterischen Schaffensphase zu einem Instrument, mit dem jede Sinnfrage beantwortbar werden soll.

### 5.2.1 Der anthroposophische Schulungsweg und der angestrebte Erkenntnisprozess

Obwohl das Denken als ein Kardinalweg der Erkenntnis bewertet wird, bezieht sich Steiner nach seiner Abkehr von der akademischen Philosophie häufiger nicht mehr auf das tagtägliche, wachbewusste Wahrnehmen. Nach Steiner vermag das gewöhnliche Denken den Menschen nicht dazu befähigen, sich mit dem Urgrund, dem »eigentlichen Denken«, der Ideenwelt und also der geistigen Welt zu verbinden. Um sie unmittelbar erkennen, erleben und ergründen zu können, müsse der Mensch in einen intuitiven Bewusstseinszustand eintreten – in die »hellseherische Anschauung«. Beachten praktizierende Anthroposoph-innen die von Steiner gegebenen Anweisungen und meditativen Übungen, sollen sie durch ein nicht alltägliches Denken – dem übersinnlichen Wahrnehmen



– zum Wesen allen Seins, der geistigen Welt vordringen können. Damit postuliert Steiner (vor allem in *Theosophie*) »an Fichte anknüpfend und damit über Kant hinausgehend, dass es andere, ›höhere‹ Formen des Bewusstseins bzw. des Erkennens gebe als das an sinnliche Wahrnehmungen gebundene ›gewöhnliche‹ Vorstellen« (Clement 2017: xxxvii).

Zunächst nennt er dieses anschauende Denken in seinen philosophischen Texten ein »intuitives« oder »reines« Denken; in der Neuauflage der *Philosophie der Freiheit* im Jahr 1918, dem philosophischen Grundlagenwerk der anthroposophischen Geisteswissenschaft, spricht er vor allem vom »leibfreien« oder »sinnlichkeitsfreien« Denken, von ihm auch gelegentlich schlicht »intellektuelle Anschauung« genannt. Die dahinterstehende Idee ist, dass das Bewusstsein und das Erkenntnisvermögen sich weiterentwickeln können; Grundlagen für diese kognitive Evolution seien eine Entfaltung und Entwicklung, die auf einer bewussten Schulung beruhen. Eine rein theoretische Überlegung über das »Bewusstsein« oder die »Freiheit« führe hierbei also nicht weiter, sondern es bedürfe einer Verwandlung der Denkfähigkeit durch Übung und Mitvollzug (vgl. Clement 2015: xx).

Ab seiner esoterischen Schaffensphase systematisiert der Esoteriker Steiner sein Erkenntnisprogramm vornehmlich in drei Stufen: Er spricht von der Intuition, der Imagination und der Inspiration. Die höchste Erkenntnisform bildet bei Steiner die Intuition, die auf den Erkenntnisformen der Inspiration und Imagination aufbaut. Die Intuition ist bei Steiner kein spontanes Bauchgefühl oder ein spontaner Einfall, sondern ein spirituelles, erweitertes Bewusstsein, welches das Tagesbewusstsein übersteigt. Die Intuition oder intuitive Erkenntnis ermögliche es, ein »Sinneswesen« von innen zu erkennen und nicht nur dessen äußere Hülle; sie ermögliche es, »sich mit seinem Inneren« (GA 13: 357), mit der geistigen Seite eines Wesens zu vereinigen. So heißt es bei Steiner: »Ein Geisteswesen durch Intuition erkennen, heißt völlig eins mit ihm geworden sein, sich mit seinem Innern vereinigt haben«<sup>15</sup> (GA 13: 357). Darüber hinaus soll die Intuition bei Steiner als »eine Erkenntnis von höchster, lichtvollster Klarheit« zu höherem Wissen führen (GA 13: 357). In diesem Bewusstseinszustand erkenne der Mensch (der eine Arte Mikrokosmos bilde) sich als wesensverwandt mit dem Makrokosmos und soll gar Zugang zu einem transhistorischen Weltgedächtnis erhalten, dass zuverlässiger sei als die gewöhnlichen Dokumente der Natur- und Kulturgeschichte (vgl. Ullrich 2015: 98).

Vor dieser höchsten Erkenntnisstufe gibt es Steiner zufolge zwei weitere Stufen. Zunächst auf unterster Ebene die Imagination, die dazu führen soll, »die Wahrnehmungen nicht mehr als äußere Eigenschaften von Wesen zu empfinden« (GA 13: 357), sondern stattdessen ihre seelisch-geistige Natur nachzuvollziehen. Das Denken solle sich in einem ersten Schritt in ein »seelisches Tastorgan« transformieren, um Entitäten nicht mehr als passive Repräsentationen wahrzunehmen, sondern sie aktiv zu erleben (GA 227:

15 Ein zentrales Vehikel, das diese Vereinigung herstellen soll, ist die »Liebesfähigkeit«, die man zunächst an der Natur entwickeln könne, indem man »liebervoll [...] jedes Wachsen der Pflanze [verfolgt] – im gewöhnlichen Leben sieht man ja das Wachsen der Pflanze nur, wie es sich im Raume gestaltet; man macht es nicht mit –, wenn man mitmacht jedes einzelne, was im Pflanzenwachstum sich zeigt, wenn man untertaucht in die Pflanze, mit seiner Seele selber diese Pflanze wird, wenn man selber wächst, blüht, selber die Früchte der Pflanze trägt, wenn man also ganz untertaucht, wenn einem die Pflanze so Wert wird, wie man selber sich ist [...]« (GA 227: 39).

19). Umgekehrt sollen Imaginationen auch dazu verhelfen, immaterielle Phänomene in sinnliche Bilder zu kleiden und somit seelische Inhalte greif- und erlebbarer zu gestalten (vgl. Clement 2014: lvi).

Durch die Inspiration, eine Erkenntnisstufe, die auf die Imagination folgt, soll man Steiner zufolge die Interdependenz, die Verbundenheit aller Wesenheiten verstehen, die allem unterliege, indem man erkennt, dass sinnliche Erkenntnisse ins Übersinnliche überführt werden, während das Bewusstsein leer ist und sich die geistige Welt »vor unsere Seele hinstellt« (vgl. GA 227: 26f.). Steiners Ansatz ist dabei nicht sensualismusbekämpfend<sup>16</sup>, sondern sensualismuskritisch, denn er will darauf hinweisen, dass unmittelbare Sinneseindrücke nicht zu einer Erkenntnis führen, sondern dass Erkenntnisse nichtsinnliche, also sinnesunabhängige Verstandeskonfigurationen enthalten.

Auf diese zwei Erkenntnisformen, Imagination und Inspiration, sollte also die höchste Anschauungsform folgen, die Intuition, die »reine Erfahrung«, die intellektuell-intuitive Erfassung des Weltengrundes jenseits individueller Subjektivität. Um das Wesentliche einer Sache intuitiv zu erfassen, unterrichtete Steiner eine Reihe an Meditationsübungen<sup>17</sup>, welche die innere Konzentration stärken sowie zu Bewusstseinsweiterungen führen sollten. Dabei sollte es auch darum gehen, willkürliche Forschungsergebnisse zu vermeiden und exakte Aussagen – ganz wie die Naturwissenschaften es ebenfalls vermögen – über nicht unmittelbar über die Sinne zu erkennende, geistige Erscheinungen zu treffen. Ziel dieser psychoinvasiven Meditationen sei laut

16 So schreibt er über eine seiner Grundannahmen: »Ich suchte in meinem Buche darzulegen, daß nicht hinter der Sinneswelt ein Unbekanntes liegt, sondern in ihr die geistige Welt. Und von der menschlichen Ideenwelt suchte ich zu zeigen, daß sie in dieser geistigen Welt ihren Bestand hat. Es ist also dem menschlichen Bewußtsein das Wesenhafte der Sinneswelt nur so lange verborgen, als die Seele nur durch die Sinne wahrnimmt. Wenn zu den Sinneswahrnehmungen die Ideen hinzuerlebt werden, dann wird die Sinneswelt in ihrer objektiven Wesenhaftigkeit von dem Bewußtsein erlebt. Erkennen ist nicht ein Abbilden eines Wesenhaften, sondern ein Sich-hinein-Leben der Seele in dieses Wesenhafte. Innerhalb des Bewußtseins vollzieht sich das Fortschreiten von der noch unwesenhaften Sinnenwelt zu dem Wesenhaften derselben« (GA 28: 244).

17 Christian Clement hat recherchiert, dass konkrete Übungsanweisungen und Meditationsinhalte an Blavatskys *Voice of the Silence* und Mabel Collins' *Light on the Past* angelehnt sind – Steiner hat demnach sein Meditationsverständnis zuvorderst von der Theosophie übernommen. Briefwechsel und Übungsanweisungen für Schüler:innen zeigen, dass Steiner die in diesen Schriften dargelegten Übungen übernahm und später durch eigene ersetzte, »wobei jedoch grundsätzliche Motive und Strukturen erhalten blieben« (Clement 2014: xxxv). Zu Beginn der Formierung der Anthroposophie lehnte er sich überdies an das theosophische Lehrer-Schüler Initiationsverständnis an, relativierte mit den Jahren jedoch zusehends die Autorität einer Meister-Figur zugunsten eines individuellen Zugangs zu »höheren Einsichten«. Karl Baier zieht in seiner Habilitationsschrift zudem eine Linie von den theosophischen Meditationen zurück zu Mesmers Magnetismus und dessen Versuch, auf organische Lebenskräfte einzuwirken. Die Popularität von Mesmer habe zu einer Revitalisierung und Demokratisierung von Meditationstechniken im 19. Jahrhundert geführt, die auch die Offenheit gegenüber östlichen Meditationstechniken erkläre (vgl. Baier 2009). Die Theosophische Gesellschaft habe allerdings die somnambulistischen Trancezustände überwinden wollen, um die »unsichtbaren Welten« in einem Zustand völliger Bewusstseinsklarheit zu sehen. Zweifelloso habe Steiner hier angeknüpft, schreibt Hanegraaff: Statt nebulöser Trance versprach er hellstichtiges, klares Bewusstsein, bei der die Einbildungskraft als kognitive Fähigkeit betrachtet wird (Hanegraaff 2018: xvi).

Clement aber nicht, in einer *Unio Mystica* zu schwelgen, sondern Steiner wollte »die in der meditativen Arbeit erworbene höhere Wachheit und das erarbeitete lebendigere Denken in den Dienst [...] der konkreten Alltagswirklichkeit stellen« (Clement 2014: xxiv). Statt Dauerekstase wollte der Anthroposophie-Begründer vielmehr handfeste soziale Projekte umgesetzt sehen: Die Synthese von Meditation und Denken sollte dem Zweck der gemeinsamen Gestaltung der empirisch-historischen Wirklichkeit dienen.

## 5.2.2 Geisteswissenschaftlich-goetheanisch durchdringen

Ein weiterer Grundzug des Steiner'schen Denkens ist der »goetheanische Mitvollzug« den einige Anthroposoph-innen besonders im Landbau anstreben. Dieser Forschungsanspruch beruht, wie der Name es bereits verrät, auf Ideen von J.W. Goethe. Was wird nach anthroposophischem Selbstverständnis unter dieser Erkenntnisform verstanden? Um wahrhaftig geisteswissenschaftlich erkennen zu können, wie beispielsweise die konstitutive spirituelle Morphologie einer Pflanze aussehen soll, könne der Forschende die »goetheanische Methode« anwenden: Vorurteilslosigkeit, Offenheit und Neugierde während sinnlich-phänomenologischen Betrachtungen, gekoppelt an eine prozesshafte Wahrnehmung von Pflanzen, soll zum Erkennen der Urpflanze führen. In Steiners »goetheanischer Kosmologie« bildet die Urpflanze das unsichtbare Prinzip, das Wachstum und Leben leitet, sie repräsentiert einen Idealtypus, der sich in der Welt unterschiedlich manifestiert, den man jedoch über die Beobachtung der jeweiligen ästhetischen Ausbildungen trotz standortgebundener Partikularitäten herauslesen könne (vgl. Choné 2013: 21; 2017: 278f.). Nach Goethes Auffassung umfasst der Typus der Urpflanze die Bildungs- und Entwicklungsgesetze des pflanzlichen Lebens. Für Goethe stellt dieser Typus keine theoretisch-abstrakte Synthese dar, sondern einen Erfahrungsinhalt, der durch die Imagination erfahrbar wird und sich zwar nicht dem physischen Auge zeige, jedoch dem inneren Auge. Anders als es die modernen Wissenschaften tun, die lediglich sinnlich wahrnehmbare Gegenstände untersuchen, nahmen Goethe und auch Steiner an, der Typus als Ergebnis der Einbildungskraft könne einen naturwissenschaftlichen Gegenstand darstellen (vgl. Clement 2022: 33). Denn für Goethe ermöglichte sein Erkenntnisvorgang »die Balance zwischen einem ideenlosen Empirismus und einem erfahrungsabstinenten Idealismus« (Schieren 2022: 12) zu halten, weil sich Subjekt und Objekt über die Erfahrungswelt in einem Erkenntnisakt verbänden.

Goethe spricht im Rahmen seiner Arbeit zur Farbenlehre zudem vom *Aperçu*, d.h. einer raschen Erstwahrnehmung, auf die es bei wissenschaftlichen Erkenntnissen ankomme. Das *Aperçu* als Erkenntnisereignis vereine drei Aspekte: das erkannte Objekt gewähre einen Einblick ins Unendliche, auf das, was das Ganze zusammenhält. Obwohl es sich um ein einzelnes Objekt handle, biete es einen sozusagen symbolisch-individuellen Zugang des Endlichen zu einer ewigen und universalen Harmonie. Zweitens trete das erkennende Subjekt aus der Vereinzelung heraus und erfahre sich als Teil eines Ganzen. Und drittens sei das *Aperçu plötzlich*, besitze aber die Qualität eines Lebenseinschnittes; es leite eine existenzielle Wende ein (vgl. Safranski 2017: 89f.). Nicht die objektivierende Messung und Abstraktion führe zur Erkenntnis über die Kräfte, die sich in den Naturphänomenen zeigen, sondern das tiefe verlebendigte Verstehen durch den inneren Mitvollzug. Auf diesem Wege sollen sich dem Menschen die Urphänomene, de-

ren Kontinuität, Wandlung und Wesen offenbaren. Sinnesempfindung, Fantasie, exakte Beobachtung und anschauendes Denken führen Goethe zufolge zu der Erkenntnis, dass der Mensch Teil der großen All-Natur ist, also zu dem, was die Anthroposoph-innen auch unter »inspirativer Erkenntnis« subsumieren (vgl. Ullrich 2011: 28).

Steiner greift diese Konzeption in seiner philosophischen Phase auf und reichert sie später mit anthroposophischen Begrifflichkeiten und Zielsetzungen an. Wahre Erkenntnis über den Ursprung des Lebendigen könne der Mensch in der geistigen Welt erlangen; hierfür müsse der Forschende allerdings ein Organ ausbilden, das übersinnliche Erkenntnis ermögliche. Unterschiedliche Übungen, die auf der anthroposophisch-goetheanischen Methode fußen, sollen dabei zu höheren Erkenntniszielen führen:

Man lasse die Dinge und Ereignisse mehr zu sich sprechen, als dass man über sie spreche. Und man dehne das auch auf seine Gedankenwelt aus. Man unterdrücke in sich dasjenige, was diesen oder jenen Gedanken bildet, und lasse lediglich das, was draußen ist, die Gedanken bewirken. Nur wenn mit heiligstem Ernst und Beharrlichkeit solche Übungen angestellt werden, führen sie zum höheren Erkenntnisziele. (GA 9: 130f.)

Durch diese postulierte investigativ-phänomenologisch Herangehensweise, die zwar spiritualistisch ist, aber dennoch versucht, jedes undefinierte mystische Lebensgefühl auszuklammern, unterscheidet sich laut Choné die anthroposophische Herangehensweise von der anderer reformistischer Milieus des frühen 20. Jahrhunderts (vgl. Choné 2017: 280). Steiner unterscheidet sich aber auch von Goethe, der das letztlich Unerforschliche von sinnlich und nicht sensualistisch sich zeigenden Phänomenen sowie die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis betonte. Der Anthroposophie-Begründer will hingegen in der Ideenwelt Erkenntnisgrenzen überschreiten und Sinnfragen beantwortet wissen, indem er nach 1900 unmittelbare Geistesgewissheiten über die goetheanische Methode als anschauende Beobachtung von Bewusstseinsvorgängen erschließen wollte (vgl. Schieren 2022: 12).

### 5.2.3 Das (denkende) Hellsehen als idealistischer (und empirischer) Höhepunkt

Wie bereits mehrfach angedeutet, beschäftigte sich der Philosoph und Esoteriker Steiner mit Objektivitätskriterien. Clement schreibt, Steiner habe die Bedingungen der Möglichkeit des objektiven Erkennens der Wirklichkeit bereits vor seiner theosophischen Wende 1902 als Philosoph eruiert – es sei gleichsam ein rekurrierendes Thema in Steiners Leben. In Anlehnung an Fichte setzte der junge Steiner das sich selbst beobachtende Denken als Bedingung für die Objektivierung der Wirklichkeit:

Steiner verstand die kantsche Position als eine solche, die behauptet, der Mensch könne aus der Vorstellungswelt des sinnengebundenen Bewusstseins, die nur durch und für ihn selbst besteht, prinzipiell nicht ausbrechen. Das Erkennen einer nicht in Wahrnehmung und Begriff zerfallenden »objektiven« Wirklichkeit sei somit nach Kant prinzipiell unmöglich. Dagegen postuliert er (Steiner) selbst, dass eine solche Art von Erkennen sehr wohl möglich sei und formuliert die Bedingungen der Möglichkeit desselben in Anlehnung an Theoreme, die er in der Philosophie Fichtes kennengelernt hatte. Was Fichte als »intellektuelle Anschauung« bezeichnet, wird bei Steiner zur »Beobach-

tung des Denkens«. In der Beobachtung der eigenen vorstellungsbildenden Tätigkeit, so die Argumentation in Steiners Frühschriften, erlebe der Mensch nicht nur seine subjektiven Vorstellungen, sondern das Wesen derjenigen Tätigkeit, von der die Vorstellungen nur Produkte sind: des Denkens. Dieses sei aber als solches zugleich subjektiv und objektiv: subjektiv, insofern es auf der Tätigkeit des individuellen vorstellungsbildenden Menschen beruht; objektiv, weil die gesetzlichen Zusammenhänge, welche den Prozess der Vorstellungsbildung leiten, die begrifflichen Verbindungen, die dabei hergestellt werden, ihrem Inhalt nach nicht aus dem Individuum stammen, sondern von diesem gewissermaßen nur aufgefunden bzw. festgestellt werden und daher mit dessen leiblicher und seelischer Verfassung nichts zu tun haben. Im Beobachten der vorstellungsbildenden Tätigkeit, im ›Erleben des Denkens‹ liegt somit für den Philosophen Steiner der Weg zu einer Erfahrung, in welcher Wirklichkeit nicht in die Dichotomie von Gedanke und Wahrnehmung, von Subjekt und Objekt, von ›innen‹ und ›außen‹ zerfällt, sondern in der beide als ein und dasselbe erlebt werden können. (Clement 2018: xxxv)

Vor allem in seiner ersten Schaffensphase, vor der Jahrhundertwende, orientierte sich Steiner vornehmlich am Deutschen Idealismus und beschäftigte sich mit der Frage, ob sich die von Kant proklamierten Erkenntnisgrenzen nicht doch überwinden lassen würden; diese Frage prägte ebenfalls sein späteres Werk. Ab seiner theosophischen Zeit, also ab 1902, werden seine Schriften allerdings deutlich durch esoterische Prämissen angereichert; laut Traub und Clement haben sich seine philosophischen Annahmen dennoch nicht gänzlich in den Hintergrund verschoben. Ullrich, Zander, Zinser und Hammer verweisen ihrerseits darauf, dass Steiner einen nicht unproblematischen positivistischen Evidenzbegriff entwickelt hat, den er durch idealistisch-esoterische Voraussetzungen abzusichern versuchte.

Erkenntnistheoretisch wollte Steiner in einer ersten Phase nach Vorgehensweise einer Art Proto-Phänomenologie voraussetzungslose Erkenntnisse und Beobachtungen anstreben. So publizierte er 1892 seine zwei Jahre zuvor eingereichte Dissertation unter dem Titel *Wahrheit und Wissenschaft* und 1893 die erste Auflage von *Philosophie der Freiheit* und verkündete in diesen Werken in seiner vorthosophisch-anthroposophischen Zeit bereits sein Interesse an einer Art empirisch-induktivem Monismus. Allerdings konzeptualisierte er später nach idealistischer und esoterisch-mythologischer Manier in seinen Werken eine nicht auf intersubjektiv-nachvollziehbarer Empirie basierende Kosmologie und Anthropologie. Der Seher Steiner präsentierte demnach deduktiv verkündete »höhere Welten«, gab jedoch an, seine Schüler:innen könnten seine Resultate induktiv-empirisch verifizieren, aber eben nicht über die gemeinhin anerkannten wissenschaftlichen Verfahren. Er sah seinen forschersischen Anspruch womöglich auch deshalb gerettet, weil er seine Zuhörer:innen ermahnte, das Gesagte zu überprüfen.<sup>18</sup>

Steiner verteidigte seine idealistische Setzung mit dem Verweis darauf, dass das mechanische Bewusstseinsmodell des Materialismus das Denken als rein kausal materiellen Prozess betrachte und überdies die bewusstseinsphänomenologische Perspektive

18 In einem Vortrag 1909 beispielsweise rief er aus: »Wir sollen gar nicht immerfort die Phrase wiederholen: Das muß man auf Treu und Glauben hinnehmen! – Nein, nehmt so wenig als möglich auf Treu und Glauben an, aber prüft, prüft, nur nicht befangen, sondern unbefangen!« (GA 117: 75).

des Menschen auf die Welt ausblende – dies wolle er vermeiden. Man müsse sich deshalb »Gedanken über die Welterscheinungen« machen, die eben nicht dadurch zu begreifen seien, dass man sie auf »materielle Vorgänge« reduziere (GA 4: 30f.). Die materialistisch grundierte Erfahrungswissenschaft sei zwar eine nützliche Forschungsmethode, doch nur empirische Forschungen, die an einen idealistischen Rahmen gekoppelt seien, könnten Erkenntnisse generieren: Allein über Erfahrungswissen die Welt zu ergründen, bildet Steiner zufolge einen Zirkelschluss – das, was ist, würde dann lediglich auf das empirisch Entdeckte reduziert werden. Diese Position vertrat Steiner bereits in den 1880er Jahren, er schrieb in seiner Einleitung zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften:

Die heutige Erfahrungswissenschaft befolgt die ganz richtige Methode: am Gegebenen festzuhalten; aber sie fügt die unstatthafte Behauptung hinzu, daß diese Methode nur Sinnenfällig-Tatsächliches liefern kann. Statt bei dem, wie wir zu unseren Ansichten kommen, stehenzubleiben, bestimmt sie von vorneherein das Was derselben. Die einzig befriedigende Wirklichkeitsauffassung ist die empirische Methode mit idealistischem Forschungsergebnis. Das ist Idealismus, aber kein solcher, der einer nebelhaften, geträumten Einheit der Dinge nachgeht, sondern ein solcher, der den konkreten Ideengehalt der Wirklichkeit ebenso erfahrungsgemäß sucht, wie die heutige hyper-exakte Forschung den Tatsachengehalt. (GA 1: 125)

Mit der Begründung, die Sinne könnten zwar eine Seite der Wirklichkeit zeigen, aber auch täuschen, und deshalb müsse es einen verlässlicheren Weg zum klaren Erkennen geben, führte er, wie bereits dargelegt, das Denken als Erkenntnis-Ausgangspunkt ein. Bereits in seinen Zwanzigern bestimmt er in seiner Schrift *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller* das »Wesen der Welt« (GA 2: 79) zunächst über das Denken als Schlüssel zur Wirklichkeit:

Es muß in der Wirklichkeit außer den Sinnesqualitäten noch einen Faktor geben, der vom Denken erfaßt wird. Das Denken ist ein Organ des Menschen, das bestimmt ist, Höheres zu beobachten als die Sinne bieten. Dem Denken ist jene Seite der Wirklichkeit zugänglich, von der ein bloßes Sinnenwesen nie etwas erfahren würde. Nicht die Sinnlichkeit wiederzukäuen ist es da, sondern das zu durchdringen, was dieser verborgen ist. Die Wahrnehmung der Sinne liefert nur eine Seite der Wirklichkeit. Die andere Seite ist die denkende Erfassung der Welt. (GA 2: 68)

Über das Denken sei grenzenlose Erkenntnis möglich, denn das Denken sei zugleich der Kern, der die Wirklichkeit im Innersten zusammenhalte und eine genuin menschliche Fähigkeit. »Das individuelle menschliche Denken« sei allerdings nur eine »Erscheinung dieses Wesens« (GA 2: 79), des Weltengrunds, der Ideenwelt. Darüber hinaus gebe es jenseits dieser individuellen Erscheinungen die Welt des Geistes und diese Welt sei über das reine Denken, das Schauen, bis hin zum Hellsehen – also nicht dem alltäglichen wachbewussten Denken, sondern dem anthroposophisch trainierten Denken – jenseits von subjektiven Spekulationen erklärbar: Der Geist könne demnach die Ideenwelt eindeutig anschauen und die Subjekt-Objekt-Trennung vollends überwinden (vgl. Zander 2007: 866ff.).

Steiners Denken entfaltete sich in seinen Grundzügen in einem Spannungsverhältnis zwischen idealistischen Voraussetzungen und dem Wunsch, nicht sinnliches Wissen auf ein empirisch abgesichertes Terrain zu überführen. Letztlich aber werden das »Wesen der Welt«, die »geistige Welt« und die Grundessenz des Kosmos und seine Bestimmung bei Steiner nicht über empirische Eruiierungsmodelle begründet, sondern er operierte in letzter Instanz mit idealistisch-esoterischen Postulaten, die er hellsichtig erkannt haben will und die er als empirische Fakten ausgab. Da Steiner die geistige Welt (oder präziser: *seine* geistige Welt) als verbindlich voraussetzte, konnte er dem Vorwurf seiner Kritiker:innen nicht gänzlich aus dem Weg gehen, seine Schriften besäßen seit seiner theosophischen Wende einen dogmatischen Charakter (vgl. Hammer 2001: 226, 419f.). Der Esoteriker Steiner überdehnte zudem seinen Idealismusbegriff derart, dass er ihm erlaubte, Elementarwesen, Engel und Ahriman (vgl. GA 98, GA 102, GA 136) als Realität zu postulieren, die nicht mehr bloß Phänomene ästhetischer Erfahrung sind, sondern eigenständige, weltkonstituierende Wesen, und entzog sich damit dem intersubjektiv-philosophisch und empirisch Aushandelbarem.

Seinerseits verteidigte der Anthroposoph Steiner seine Schriften und Beschreibungen der »geistigen Welt« als Handlungsanweisung und Orientierungshilfe<sup>19</sup>, in die man sich seelisch einlesen-einleben könne, während man aus der Außenperspektive kritisieren könnte, Steiners normative anthroposophische Darlegung der geistigen Welt würde seine Anhänger soziokognitiv darauf einstimmen, Erfahrungen zu generieren, die mit Steiners anthroposophischem Grundverständnis übereinstimmen. In diesem Sinne stellte Steiner zugleich die gängigen wissenschaftlichen Verfahren auf den Kopf: Er beschrieb zunächst das Resultat seiner Untersuchung und ging dann erst auf die Methoden ein, die zu dem Resultat führen sollen (vgl. Hammer 2001: 423, 426). Seine Kritiker halten ihm deshalb bezüglich seiner epistemischen Bestrebung vor, er wolle »das Ding an sich« erkennen, aber schließlich nicht über den Umweg der Welt »da draußen« und im Diskurs mit anderen Gelehrten, sondern indem er tief in sich eintauche und dort die »geistige Welt« hellseherisch überblicke. In einem Selbst, in der übersinnlichen Wahrnehmung, werden bei Steiner die Engel, Dämonen, Elementargeister zu transhistorischen Tatsa-

19 In Steiners Worten: »Der Leser muss zunächst eine größere Summe von übersinnlichen Erfahrungen, die er noch nicht selbst erlebt, mitteilungsgemäß aufnehmen. Das kann nicht anders sein und wird auch mit diesem Buche so sein. Es wird geschildert werden, was der Verfasser zu wissen vermeint über das Wesen des Menschen, über dessen Verhalten in Geburt und Tod und im leibfreien Zustande in der geistigen Welt; es wird ferner dargestellt werden die Entwicklung der Erde und der Menschheit. So könnte es scheinen, als ob doch die Voraussetzung gemacht würde, dass eine Anzahl vermeintlicher Erkenntnisse wie Dogmen vorgetragen würde, für die Glauben auf Autorität hin verlangt würde. Es ist dies aber doch nicht der Fall. Was nämlich von übersinnlichen Weltinhalten gewusst werden kann, das lebt in dem Darsteller als lebendiger Seeleninhalt; und lebt man sich in diesen Seeleninhalt ein, so entzündet dieses Einleben in der eigenen Seele die Impulse, welche nach den entsprechenden übersinnlichen Tatsachen hinführen. Man lebt im Lesen von geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen auf andere Art als in demjenigen der Mitteilungen sinnenfälliger Tatsachen. Liest man Mitteilungen aus der sinnenfälligen Welt, so liest man eben über sie. Liest man aber Mitteilungen über übersinnliche Tatsachen im rechten Sinne, so lebt man sich ein in den Strom geistigen Daseins« (GA 13: 14).



chen, denen er eine positivistische Gültigkeit zuschrieb.<sup>20</sup> Wem diese innere, geistige Welt, diese anthroposophische Ideenwelt, durch Erfahrung gänzlich verschlossen bleibe, der könne sich jedoch nicht über sie äußern, urteilt Zander, – so habe sich Steiner gegen seine Kritiker immunisiert; Steiner habe nur mit Personen diskutieren müssen, die sein Weltbild teilen (vgl. Zander 2007: 857). Obwohl die Resultate des Geistesforschers nicht wie die akademischen Naturwissenschaften auf einer allgemein nachvollziehbaren empirischen Grundlage fußen und sich jeglicher diskursiveren Begriffsbildung und einer ohne Weiteres zugänglichen intersubjektiven Überprüfung entziehen, postulierte Steiner die Anschauungen als allgemeingültig. Steiner rettete mit diesem Erfahrungsbezug seine spirituelle Autorität in einen Bereich, der nicht mit den konsensual ausgehandelten Methoden der Wissenschaften überprüft werden kann, obwohl er versprach, sich an wissenschaftliche Rigorosität halten zu wollen (vgl. Ullrich 2015: 96). In der Tat beschäftigte sich Steiner mit erkenntnistheoretischen Fragen in Bezug auf die Naturwissenschaften seiner Zeit, ein Konglomerat an Wissenschaften und Erfolgen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Faszinosum waren, wie im folgenden Unterpunkt dargelegt werden wird, wobei der Empirieanspruch der Anthroposophie eingehender erläutert wird.

## 5.2.4 Nachweisbarer Sachverhalt oder Metaphorik?

In der Tat fungiert für Steiner die geistige Welt nicht als ein induktiv zu eruierender, möglicherweise existierender Gegenstand, sondern er setzt sie voraus. Sie steht für ihn nicht zur Disposition, sie existiert, könne aber lediglich von anthroposophisch Geschulten erkannt werden. Er schreibt in *Geheimwissenschaft im Umriss* »hinter der sichtbaren Welt [gibt es] eine unsichtbare, eine *zunächst* für die Sinne und das an diese Sinne gefesselte Denken *verborgene* Welt«. Weiter sagt er, »dass es dem Menschen durch Entwicklung von Fähigkeiten, die in ihm schlummern, möglich ist, in diese verborgene Welt einzudringen« (GA 13: 41).<sup>21</sup> »Für den Geheimwissenschaftler«, wie ihn sich Steiner vorstellt, muss dieser Gedanke einer verborgenen Welt eine »Tatsache« sein, die erlebbar wird »wenn man sich der rechten Mittel dazu bedient« (GA 13: 41).

Einen Zugang zu »wahrer Erkenntnis der geistigen Welt« sollte die Freie Hochschule für Geisteswissenschaft in Dornach garantieren, wo Steiner eine in drei Klassen unterteilte esoterische Erkenntnisschule vorgesehen hatte. Allerdings hatte Steiner bis zu seinem Tod lediglich das Curriculum für die erste Klasse ausgearbeitet und keinen Nachfolger ernannt, weshalb dieses Vorhaben nach 1925 unvollendet blieb (vgl. Martins 2023: 43f.). Die Anthroposoph-innen orientieren sich deshalb vor allem an den Schriften *Die*

20 In einem Vortrag im Jahr 1910 bekräftigte er beispielsweise, dass er nicht metaphorisch von diesen Wesenheiten spricht: »Dabei müssen wir uns immer klar sein, daß das, was der Hellseher sieht, nicht etwa eine allegorisch-symbolische Bezeichnung ist, sondern daß das Wesenheiten sind« (GA 121: 161).

21 Zunächst ist die Aussage, dass ein nicht an die Dinge gefesselteres Denken verborgene Strukturen offenlegen kann, mit Verweis auf die Grammatik und die Logik nicht von der Hand zu weisen, aber wie bereits dargelegt, verortete Steiner in der geistigen Welt auch argumentativ-analytisch schwer bis nicht zu überprüfende Gegenstände und Prozesse, wie beispielsweise ätherische und astralische Kräfte sowie nachtodliches Geschehen.

*Geheimwissenschaft im Umriss*, *Die Stufen der höheren Erkenntnis* und *Wie erlangt man Erkenntnisse von höheren Welten*, wenn sie sich mit Steiners Erkenntnisformen beschäftigen oder sie treffen sich in Arbeitsgruppen oder Workshops, wie sie beispielsweise der Verein für Bildekräfteforschung e.V. anbietet.

Laut Traub gilt es jedoch, den Anspruch der »wahren Erkenntnis«, den die Anthroposophie für sich reklamiert, in ihren Kontext zu stellen und zu relativieren. Es gehe in den Schriften, wie etwa *Wie erlangt man Erkenntnisse von höheren Welten?* oder der letzten Ausgabe von *Geheimwissenschaft im Umriss* nicht lediglich darum, einen Sachverhalt zu erläutern, sondern diese Texte seien mit der therapeutischen, anleitungsbezogenen Rede vergleichbar. Zwar beschreiben diese Schriften inhaltlich und prozesshaft zugleich spirituelle Erfahrungen auf unterschiedlichen »Einweihungsstufen«, im Vordergrund stehe aber nicht der Erwerb von Wissen, viel eher seien sie eine Einladung zum Nachvollzug, zur Übung. Steiner spricht dort von einem »intime[n] Hineinleben in die Darstellung«, deshalb seien die dargelegten Argumente nicht primär auf die empirische oder logisch zu überprüfende Sachhaltigkeit zu untersuchen, da Steiner hier vornehmlich an den »affektiven Modus der Evidenz« und an prozesshafte Erfahrungserkenntnis appelliere, die nicht ohne Weiteres aus der Außenperspektive empirisch überprüfbar seien, aber dennoch ihren unbezweifelbaren Wirklichkeitsgehalt besäßen (Traub 2023: 231f.). Traub zufolge kann Steiners Dogmatismus und seine Darlegung der geistigen Welt dadurch relativiert werden, dass in Betracht gezogen werden sollte, dass die Aussagen speziell in Steiners esoterischen Arbeiten vor allem zum durchaus prüfenden Nachvollzug von affektiven und erlebnishaften Eruierungen einladen sollen. Es bleibt jedoch unklar, ob diese Analyse mit Steiners Selbstverständnis übereinstimmt, denn wie in diesem Kapitel noch gezeigt werden wird, verteidigte er an seinem Lebensende die Anthroposophie als evidenzbasiertes, nahezu positivistisch-spirituelles Programm.

Neben Hartmut Traub vertritt der Philosoph und Waldorflehrer Ulrich Kaiser eine ähnliche Herangehensweise in Bezug auf Steiners Werk. Trotz Steiners Bekundungen, Nachvollziehbarkeit zu beanspruchen, sei es ihm nicht um ein registrierendes, summatives Wissen, sondern um »Bildung, Selbst-Bildung, Verwandlung, Überschreitung, ja, Neuschöpfung« (Kaiser 2020: 20) gegangen. Kaiser stimmt mit dem Anthroposophen und Filmemacher Sünner überein, die Anthroposophie als eine, in Sünners Worten, »mythologisch-künstlerische Weltsicht« zu verstehen, die »imaginative Experimente anbiete[t]«, die sich keiner Kritik verschließen dürfe sowie ihrem Wesen nach zugleich Vieldeutigkeit zulassen müsse, also keine naturgesetzlichen Wahrheiten proklamiert (Kaiser 2020: 21). Für Kaiser ist Steiner »ein Erzähler«, der innerlich bereichernde Erfahrungen zu vermitteln versucht, ein Erzähler, der »berührt, verändert« und der doch zugleich einen sachlichen, neutralen Ton anschlagen könne sowie für eine »andere Sichtweise sensibilisiert« (Kaiser 2020: 31, 91). Auch an Steiners Übungen, wie der Samenkornmeditation, die im Präparate-Kapitel in dieser Arbeit eingeführt wird, erkenne man, dass es ihm nicht um bloße Betrachtungen gehe, sondern »um ein mimetisches Nachvollziehen der Wachstums- und Bildeprozesse« beispielsweise einer Pflanze. Denken sei in diesem Sinne »ein plastischer Prozess mit Gemüts- und Willensanteilen, der entfaltet werden kann«, indem die Lebenskräfte einer Pflanze innerlich-imaginativ rekapituliert werden (Kaiser 2020: 120f.).

## 5.2.5 Steiners (Natur-)Wissenschaftsverständnis

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts machten die Naturwissenschaften unter anderem in den Bereichen Physik, Biologie und Chemie rasante Fortschritte, die auch einschlägige Konsequenzen für die Bevölkerung Europas hatten. Besonders in der Medizin waren die Veränderungen unmittelbar sicht- und erlebbar: Krankheiten wie Milzbrand, Diphtherie, Lepra und Syphilis waren durch Entdeckungen in der Bakteriologie und Mikrobiologie plötzlich behandelbar (vgl. Osterhammel 2010: 270ff.). Überdies kam es zu einem allgemeinen Informationszuwachs sowie der Entwicklung immer präziserer Forschungs- und Messinstrumente: Dem Erkenntnisgewinn schienen keine Grenzen gesetzt. Die Wissenschaften, die Naturgesetzmäßigkeiten erforschten, waren gar »zu einer Weltdeutungsmacht und zu einer kulturellen Instanz von außerordentlichem Prestige geworden« (Osterhammel 2010: 1107). Wer sich in seinen Argumenten nicht auf die evidenzbasierte Wissenschaft berief, fand sich möglicherweise im gesellschaftlichen Abseits wieder.

Kurzum, viele Menschen waren zu Steiners Lebzeiten von den Naturwissenschaften fasziniert und Steiner war mit den naturwissenschaftlichen Errungenschaften und ihrem Anspruch vertraut.<sup>22</sup> Die Naturwissenschaften waren zudem derart erfolgreich, dass sich die sogenannten akademischen Geisteswissenschaften in einem nie dagewesenen und fortdauernden Aushandlungsprozess sahen, um ihre Grenzen abzustecken, wie die Schriften von Wilhelm Dilthey, Emil du Bois-Reymond<sup>23</sup>, Max Weber aber auch William James zeigen. Dabei vertrat du Bois-Reymond öffentlichkeitswirksam<sup>24</sup> die Position, dass den Naturwissenschaften Erkenntnisgrenzen gesetzt seien, während Ernst Haeckel ihm entgegenhielt, für alle offenen Fragen gebe es künftig Lösungen. Wie bereits dargelegt, schlug sich Steiner auf die Seite von Haeckel. Während Steiner dabei

22 So verweist Steiner auf seinen Bildungshintergrund in einem Vortrag im Jahr 1921: »Meine Hochschulbildung war eben eine durchaus technische, nicht irgendwie eine philosophische, sondern eine technisch-naturwissenschaftliche« (GA 73a: 354).

23 Steiner geht im Vorwort der Akasha-Chronik auf die »Ignorabimus-Rede« ein und stimmt mit du Bois-Reymond darin überein, dass der naturwissenschaftliche Materialismus sich nicht mit Bewusstseinsphänomenologischen Aspekten befassen könne, er bedauert jedoch, dass die Wissenschaften nicht den Schritt gehe, mit ihren Mitteln zu übersinnlichen Erkenntnissen gelangen zu wollen: »Du Bois-Reymond hat damals seine »Ignorabimus-Rede« gehalten. Er versuchte zu zeigen, daß dieser naturwissenschaftliche Materialismus in der Tat nichts vermag, als die Bewegungen kleinster Stoffteilchen festzustellen, und er forderte, daß er sich damit begnügen müsse, solches zu tun. Aber er betonte zugleich, daß damit auch nicht das Geringste geleistet ist zur Erklärung der geistigen und seelischen Vorgänge. Man mag sich zu diesen Ausführungen Du Bois-Reymonds stellen, wie man wolle: soviel ist klar, sie bedeutete eine Absage an die materialistische Welterklärung. Sie zeigte, wie man als Naturforscher an dieser irre werden könne. Die materialistische Welterklärung war damit in das Stadium eingetreten, auf dem sie sich bescheiden erklärte gegenüber dem Leben der Seele. Sie stellte ihr »Nichtwissen« (Agnostizismus) fest. Zwar erklärte sie, daß sie »wissenschaftlich« bleiben und nicht ihre Zuflucht zu anderen Wissensquellen nehmen wolle; aber sie wollte auch nicht mit ihren Mitteln aufsteigen zu einer höheren Weltanschauung.« (GA 11: 14)

24 Beispielsweise in seinem Werk *Über die Grenzen des Naturerkennens*, das erstmals 1872 erschien, oder in seinen Reden, die seit 1912 ebenfalls gebündelt publiziert wurden.

vor der Jahrhundertwende eher philosophische Betrachtungen zu dieser Frage publizierte, schlussfolgerte er in seiner theosophisch-anthroposophischen Schaffensphase, unbegrenzte Erkenntnis sei nur über die (anthroposophische) Geisteswissenschaft gesichert. Besonders Heiner Ullrich, Olav Hammer sowie Helmut Zander nehmen Bezug auf diesen Anspruch, während Hartmut Traub, Ulrich Kaiser und Christian Clement Steiner dahingehend interpretieren, viele Textpassagen würden einen nicht strikt am naturwissenschaftlich-mathematischen Erkenntnisideal ausgerichteten Charakter aufweisen, sondern zuweilen eine therapeutische, instruktive Zielsetzung verfolgen, die nicht den Anspruch vertrete, aperspektivisch-empirisch überprüfbar zu sein. Die Einordnung wird zusätzlich dadurch erschwert, dass Steiner keine systematische Wissenschaftstheorie ausgearbeitet hat und sich in unterschiedlichen Phasen anders gelagerte Bewertungen auffinden lassen – dennoch gibt es einige unschwer erkennbare Schwerpunkte in seinen Wissenschaftsbezügen.<sup>25</sup>

Immer wieder wendete sich Steiner gegen den Materialismus. Bereits 1881 schwor er dem materialistisch-sensualistischen Empirismus ab, der alles auf Materie reduziere und setzte dem die goetheanische Organik entgegen. Wie bereits erwähnt, war Steiner zudem von den Naturphilosophen und Idealisten Schelling und Fichte beeinflusst. Diese leugneten nicht die objektiv-sinnliche Realität der Materie, fragten aber nach dem wesentlich-ideellen Sein der Wirklichkeit: Die Wirklichkeit zeige sich nicht in rein naturwissenschaftlichen Betrachtungen, sondern dort, wo man Materie und Idee zusammen denke. Dabei sei bei Steiner der Erkenntnisakt objektiv, also »aus dem *Weltinhalt des Unmittelbar-Gegebenen* möglich«, weil sich die subjektive Erfassung des Gegebenen nur über einen Rückbezug auf eben dieses Gegebene ermitteln lasse (vgl. Traub 2011: 79). Anspruch seiner Vorbilder und von Steiner selbst war es, Empirie und Idealismus miteinander zu verbinden, eine Herangehensweise, die er auch bei den Theosoph-innen vorfand.

Zander und Ullrich verweisen in ihren Analysen vor allem auf einen Steiner, der über den Universalitätsanspruch und die empirische Nachvollziehbarkeit, wie sie die Naturwissenschaften beanspruchen, seine »höheren Welten« zu bestätigen versuchte, und der sich demnach an den Verfahren und Methoden der empirischen Wissenschaften orientierte, aber eben lediglich vorläufig und zuweilen nur scheinbar. Darüber hinaus sei die Bestrebung, naturwissenschaftliche Erkenntnisse für weltanschauliche Belange zu bewerten, allgemein in theosophischen und anderen nicht akademischen Milieus weit verbreitet gewesen. Im theosophischen Milieu – wie später ebenfalls in der Anthroposophie – sollte dieses Legitimierungsverfahren überdies die Religion ablösen, da diese auf keinem festen Boden stehe, anders als die esoterischen Geisteswissenschaften. Die Welt jenseits der Materie sollte als eigenständige Welt des Geistes entdeckt werden, die jenseits subjektiver Annahmen des Menschen existiere. Mit der Ausrichtung auf universalisierbares Wissen und Wiederholbarkeit – ganz wie die Naturwissenschaft angibt, es zu vermögen, – habe Steiner zudem der Historisierung seiner Ergebnisse entgegenwirken wollen, so die Kritik (vgl. Zander 2007: 866ff.).

Steiner blieb allerdings nicht bei der Methodologie der Naturwissenschaft stehen, wie oben erläutert, sondern überbot sie »geistig«, um seine Vorstellungen der geistigen

25 Steiners Überlegungen in seiner atheistischen Phase werden im Folgenden nicht beachtet, da sie für die Debatten innerhalb der Biodynamik kaum eine Rolle spielen.

Welt bestätigt zu sehen. Die Instrumente der Naturwissenschaften wurden denn auch als minderwertig eingestuft, da sie die innere Dimension des Menschen nicht fassen können sollen<sup>26</sup> (GA 63: 127). Letztlich aber waren für Steiner seine Geisteswissenschaft und die Naturwissenschaft komplementär – aber nur insofern, als man die Beschränktheit Letzterer erkennen und durch die anthroposophischen Erkenntnismethoden ergänzen könne. Steiner betonte noch an seinem Lebensende, dass die Geisteswissenschaft auf den Ergebnissen der Naturwissenschaft fußen solle – setzte dabei aber immer noch die »geistige Dimension« anthroposophischer Couleur voraus: Wo demnach eine Hypothese stehen müsste, setzte er eine ontologische Prämisse. Seine Kritiker bemängeln deshalb, dass die Frage, ob es Elementargeister, Völkerengel und andere geistige Wesen gibt, die den gleichen ontologischen Status wie beispielsweise Bakterien besäßen, nicht disputiert werde – Steiner setzte deren Realität voraus. Der Einwand lautet, Steiner wollte seine subjektive Gewissheit in objektive Empirie überführen (vgl. Hammer 2001: 221; Zander 2007: 872ff.).

Mit dieser Setzung ist seinen Kritikern zufolge kaum wegzudiskutieren, dass die anthroposophische Geisteswissenschaft in erster Linie Weltanschauung ist. Die Anthroposophie sei nicht nur eine Methode, sondern trete als eine mit Wahrheitsanspruch ausgestattete Gesamtinterpretation auf, argumentiert Ullrich: Sie erkläre nicht nur die natürlichen, sondern auch kulturelle Ereignisse. Emotionale, ästhetische und moralische Vorstellungen sowie praktische Stellungnahmen seien dabei bis zur Unkenntlichkeit miteinander verflochten (vgl. Ullrich 2015: 128). Wegen dieses Wissensanspruchs polarisiere die Anthroposophie bis heute:

Es scheint fast unmöglich zu sein, sich mit der Anthroposophie in einer fairen und distanzierenden Weise wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Steiners Gedanken polarisieren; sie provozieren zur engagierten und enthusiastischen Identifikation ebenso wie zur heftigen Abwehr und Entwertung – vielleicht weil es dabei nicht nur um eine spezifische Theorie über den Menschen oder eine konkrete Erziehungspraxis geht, sondern um eine Sonderform des Wissens und um dogmatische Antworten auf die »letzten Fragen« nach dem Grund und Sinn des Lebens. (Ullrich 2015: 126)

Aufgrund dieser Theorieannahmen, die an das anthroposophische »Schauen« gebunden seien, könnten die Ergebnisse des anthroposophischen Milieus nicht in ein akademisches Wissenschaftsmodell überführt werden. Im Verlauf dieser Arbeit wird ge-

26 In einem Vortrag von 1923 führte er durchaus berechtigt aus, dass die naturwissenschaftlichen Methoden zu Fortschritten führen, allerdings nicht geeignet seien, um das Wesen des Menschen zu verstehen: »Und so folgt der Mensch für das gewöhnliche Vorstellen nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch in der Wissenschaft nur passiv den Vorgängen, die sich in der äußeren Welt abspielen. Unsere Wissenschaft ist ja so weit gekommen, geradezu es als ein Ideal anzusehen, darauf zu kommen, wie die Dinge sich in der äußeren Welt abspielen, ohne daß das Denken den geringsten Einfluß darauf nimmt. Unsere Wissenschaft sieht es als ihr Ideal an, bei ihren Forschungsmethoden das Denken so passiv wie möglich zu gestalten. Damit tut sie auf ihrem Gebiete ganz recht. Sie kommt auf ihrem Gebiete zu den allergrößten Fortschritten, wenn sie gerade diese Methode beobachtet. Aber sie kommt immer mehr und mehr von dem wahren Wesen des Menschen ab«. Dagegen präsentierte er die Anthroposophie als Lösungsweg vom »rein passiven Denken zum inneren Aktiven des Denkens« (GA 227: 16).

zeigt, dass dennoch einige akademisch Arbeitende und der Anthroposophie Nahestehende Versuche unternehmen, um anthroposophische Methoden oder Annahmen in das akademische Wissenschaftsmilieu einzubringen – mal scheint dies nahezu aussichtslos (in der Präparate-Forschung), mal scheinen sie einen konstruktiven Gedanken zu vermitteln (in der Nutztierverhaltensforschung).

Traub versucht, wie dargelegt, seinerseits darauf hinzuweisen, dass Steiners Leser nicht mit ausschließlich empirisch-evidenzbezogenen Analyserastern an dessen Werk herantreten sollten, denn vor allem in seiner letzten Schaffensphase habe Steiner sich zunächst bildsprachlicher und symbolischer Elemente bedient, die nicht direkt auf empirisch überprüfbare Gegebenheiten verweisen würden. So merkt Steiner etwa in der sechzehnten Auflage (1925) der *Geheimwissenschaft im Umriss* (Originalausgabe von 1910) an, dass es sich bei seinen »höheren Erkenntnissen« zunächst um Anschauungen handle, die er zwecks Mitteilung mit »Wortbezeichnungen« versehe (GA 13: 30). Er bediene sich zur Veranschaulichung seiner Einsichten der Symbolsprache der geistesgeschichtlichen Tradition von Esoterik und Theologie, die einen allegorischen Charakter besitze (vgl. GA 13: 30f.). Das Dargestellte solle demnach nach seinem symbolischen Gehalt, seiner allegorischen und nicht seiner wortwörtlichen Bedeutung beurteilt werden<sup>27</sup> (vgl. Traub 2023: 233f.).

Auch Clement sieht in einer Reihe von Steiners späteren Äußerungen den Nachweis, dass es Steiner häufig nicht um fachphilosophische Abhandlungen ging, in denen das Wesen von »Wahrheit und Wissenschaft« eruiert werden sollte, sondern um Erzählungen von Erlebnissen, um innere biografische Abhandlungen, letztlich also um eine in philosophische Terminologie überführte Mystik<sup>28</sup> (Clement 2015: xxv). Wenngleich Steiner in seiner theosophischen Zeit die geistige Welt als objektiv nachgewiesene Seinsphäre darstellte, revidierte er später diese Position und führte laut Clement eine psychologisch-philosophische Position ins Feld: Steiners Ontologie sei die Nachzeichnung einer subjektiven Erlebnissphäre. In seinen letzten Jahren habe er keine dogmatisch aufzufassende Lehre vermitteln wollen, sondern Gebrauchsanweisungen, die prozessual angeeignet werden können (vgl. Clement 2015: xci, xcvi).

Während Traubs und Clements Analyse sicherlich auf unterschiedliche Passagen von Steiners Werk zutreffen, bekräftigte Steiner jedoch an seinem Lebensende in seiner Au-

27 Darüber hinaus spricht Traub Steiner ein Erlösungsdenken zu, dem von Anfang an eine dominante Rolle in seinem Werk zukomme; dies sowohl, was seine Lesart des an Nietzsche und Stirner angelehnten individualistischen Anarchismus betrifft, der ihn dazu veranlasste, den Freiheitsdrang des Individuums zu zelebrieren, als auch in seinem Wissenschaftsverständnis. So schreibt Steiner in der ersten Auflage der *Philosophie der Freiheit* im Jahr 1884 und in der Neuauflage 1918, die Wissenschaft ver helfe dem Menschen zu der »Erhöhung des Daseinswertes der menschlichen Persönlichkeit« (GA 4a, 250; vgl. Traub 2023).

28 Zander argumentiert allerdings in einer Rezension zu Clements Steiner-Analyse, wer Steiner in erster Linie als Philosophen lese, wie Clement es tue, übersehe den Esoteriker Steiner, der sehr wohl in seiner theosophischen Phase von seinen übersinnlichen Erkenntnissen als Fakten einer geistigen Welt, die objektiv gegeben sei, spreche, und der auch in seinen späteren Jahren (beispielsweise im *Landwirtschaftlichen Kurs*) mit dem Duktus eines Eingeweihten spreche, Angaben eher autoritär verkünde und keine philosophisch-diskursive Eruiierungen angestoßen habe (vgl. Zander 2017: 464, 466).

tobiografie ein weiteres Mal, dass er für die Anthroposophie eine Grundlage zu schaffen versuchte, »die so objektiv war wie das wissenschaftliche Denken, wenn dieses nicht beim Verzeichnen sinnenfälliger Tatsachen stehen bleibt, sondern zum zusammenfassenden Begreifen vorrückt« (GA 28: 409). Sein Schaffen »strebte aber den Charakter des Objektiv-Wissenschaftlichen in vollstem Sinne an. Und aus diesem von Gefühlsmäßig-Mystischem freien Erkennen heraus holte ich dann das Erleben der Geistwelt« (GA 28: 410). Diese Passagen verweisen in seinem letzten Lebensjahr auf ein Festhalten an einem starken Evidenzbegriff, mit dem er seine anthroposophische Weltanschauung absichern wollte. In seiner Lebensrückschau setzte er seine geistige Welt vor die Empirie; in seiner *Theosophie* heißt es:

Es wird nichts gesagt, das nicht aus diesem geistigen Schauen stammt. Aber indem die Schritte getan werden, sind es zunächst im Anfange des Buches naturwissenschaftliche Ideen, in die das Schauen sich hüllt, bis es sich in dem Aufsteigen in die höheren Welten immer mehr im freien Erbilden der geistigen Welt betätigen muss. Aber dieses Erbilden wächst aus dem Naturwissenschaftlichen wie die Blüte einer Pflanze aus dem Stengel und den Blättern. (GA 28: 410)

Diese geistige Schau, bekräftigt er ein weiteres Mal, sei nicht »etwas Subjektives«:

So strebte ich danach, in der Anthroposophie die objektive Fortsetzung der Wissenschaft zur Darstellung zu bringen, nicht etwas Subjektives neben diese Wissenschaft hinzustellen. Dass gerade dieses Streben zunächst nicht verstanden wurde, ist ganz selbstverständlich. Man hielt eben Wissenschaft mit dem abgeschlossen, was vor der Anthroposophie liegt, und hatte gar keine Neigung dazu, die Ideen der Wissenschaft so zu beleben, dass das zur Erfassung des Geistigen führt. Man stand im Banne der in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ausgebildeten Denkgewohnheiten. (GA 28: 410f.)

Um zu verstehen, in welchem »Banne« sich die Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts befand, kann man sich den Untersuchungen der Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston zuwenden. Für sie hat die Objektivität eine Geschichte – eine Geschichte, die sich ganz entscheidend im 19. Jahrhundert gewandelt habe. Sie schreibt, dass vor dieser Zäsur die Einbildungskraft nicht unbedingt als systematischer Gegenpol zur Wissenschaft betrachtet worden sei. In der Mitte des 19. Jahrhunderts sei es allerdings zu einer ideologischen Umbruchzeit gekommen, in der neue Ideale und Verfahren wissenschaftlicher Objektivität die Quellen wissenschaftlicher Autorität transformiert hätten. Der Wunsch nach einem dauerhaften Bestand von Forschungsergebnissen habe verursacht, dass die Missgunst und Furcht vor der eigenen Einbildungskraft gestiegen sei. Kein zeitloser Glaube an Fakten und die Einbildungskraft begleite demnach die Wissenschaftsgeschichte, sondern die Begriffe und Konzepte seien einem stetigen Bedeutungswandel unterlegen, der bis heute auch die Moral der Wissenschaft präge. Im frühen 19. Jahrhundert ist Daston zufolge die Bedeutung der zwei Pole neu ausgehandelt worden und es habe sich das Ideal einer unverbrüchlichen, aperspektivischen Objektivität in der Wissenschaft etabliert, während subjektiv informierte Erkenntnisse zunehmend in den Bereich der Kunst abgeschoben worden seien. Hingegen sei die Einbildungskraft in der



Kunst und Wissenschaft der frühen Aufklärung noch janusköpfiger bewertet worden: Sie konnte ein schöpferisches Werkzeug sein, das dem Erkenntnisgewinn unterstützend zur Seite stand. Während der frühen Aufklärung sei die der Vernunft unterworfen produktive Einbildungskraft demnach noch eine Quelle der Schaffenskraft gewesen und habe als gut kalibriertes Instrument innerhalb der Wissenschaft genutzt werden können. Die kontrollierte Einbildungskraft habe dabei der zügellosen Imagination entgegengestanden, die man schwangeren Frauen oder stark religiösen Menschen zugeschrieben habe. Mit den Fortschritten im Bereich der naturwissenschaftlichen Methodik und dem Abschluss der Epoche der Romantik sei die Einbildungskraft zunehmend als rein subjektive Angelegenheit verstanden worden; sie sei als von der Vernunft losgelöst betrachtet worden, als rein kreative Kraft, die zunehmend als Bedrohung für die Objektivität der Wissenschaft aufgefasst wurde (vgl. Daston 2014: 100f., 108, 112, 117).<sup>29</sup>

Wie besprochen, wollte Steiner ebenfalls eine objektive Grundlage für die Anthroposophie schaffen, die mit dem Universalismus- und Objektivitätsanspruch der evidenzbasierten Naturwissenschaft konkurrieren sollte. Womöglich lässt sich dies zumindest teilweise aus dem wissenschaftsgeschichtlichen Kontext heraus erläutern, der hier in Rekurs auf Daston skizziert wurde. Allerdings kritisierte Steiner zugleich immer wieder, wie oben dargelegt, die Vorgehensweise der sich zu dieser Zeit etablierenden Wissenschaftsdisziplinen, die die Ansicht vertraten, gesicherte Erkenntnisse seien durch Messinstrumente zu erlangen, die eine Subjekt-Objekt-Trennung hervorbringen würden. Steiner hielt dem entgegen, Ausgangspunkt und Endpunkt jeder Erkenntnis solle stattdessen der hellseherisch-erkennende, denkende Mensch sein.

### 5.3 Ist Steiners Wissensanspruch esoterisch?

Als Steiner im frühen 20. Jahrhundert auf die Tradition der esoterischen Erkenntnismethoden zurückgriff, waren diese laut Rupnow und Stuckrad bereits als legitimer Erkenntnisweg diskreditiert. Sie schreiben, dass die sogenannte okkulte Philosophie im 18. Jahrhundert ihren Status als legitimes Wissen eingebüßt und sich mit dem Beginn der Aufklärung die Unterscheidung zwischen legitimem und illegitimem Wissen sowie zu bewährten und nicht bewährten Methoden zugespitzt habe.<sup>30</sup> Dabei habe die

29 Ferner schreibt sie, der Anspruch an Objektivität sollte laut dem sich etablierenden Forschungsideal durch das Ideal der »mechanisierten Objektivität« gesichert werden, d.h. die Beobachter:innen sollten zunehmend durch Messgeräte ersetzt werden, um den menschlichen Interpretationsraum zu reduzieren. Im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts hätten Theorien begonnen, sich zugleich wie auf einem Jahrmarkt zu tummeln. Sie hätten die Wissenschaft aufgewirbelt und seien zuweilen gekommen und gegangen wie Eintagsfliegen. Dies habe abermals den Wunsch vorangetrieben, transtemporäre Fakten zu schaffen, die zu definitiven Errungenschaften in den Wissenschaften führen sollten (vgl. Daston 2014: 118ff.). Kurzum, der Begriff »Objektivität« vereine ein komplexes Geflecht an mehr oder weniger expliziten Zuschreibungen und obwohl die perspektivlose Objektivität unser heutiges Verständnis von Objektivität dominieren würde, sei es, so Daston, eine rezente Neujustierung des Objektivitätsbegriffs. Diese beziehe sich auf das Ideal des austauschbaren Beobachters, die universell einsetzbar seien (vgl. Daston 2014: 129, 143).

30 Beim näheren Hinsehen lässt sich jedoch feststellen, dass um die Jahrhundertwende beispielsweise Tibetolog:innen, die die akademische Religionswissenschaft beeinflussten, enge Kontakte zur

oft polemisch geführte Debatte vor allem um die Begriffe und Bipolaritäten »Wissenschaft« und »Pseudowissenschaft« sowie »Rationalität« und »Aberglauben« gekreist. Stuckrad schreibt: »These terms, which became instruments of analysis in subsequent academic disciplines, reflect the socio-professional identities and conceptual perspectives of ›modern‹ people who view themselves as progressive, rational, and enlightened, against which the ›Other‹ was constructed as a necessary counterpart« (Stuckrad 2014: 56). Wissenskonfigurationen, die zuvor Teil der alltäglichen Wissensaushandlung waren, hätten sich zu diesem Zeitpunkt im diskreditierten Abseits wiedergefunden und ihr Wissen(schafts)verständnis sei neu ausgehandelt worden (vgl. Rupnow 2008: 77). Gleichwohl sei diese Trennung eine idealtypische geblieben, denn trotz aller Spannungen zwischen den Feldern und der Ausbreitung der empirischen Wissenschaften, seien die Diskurse zu Beginn des 20. Jahrhunderts verflochten gewesen und auch der Naturalismus habe von einem strikten »ontologischen Naturalismus« zu Spielarten gereicht, die weniger positivistisch angelegt waren (vgl. Aspörm 2014: 422).

Unter Verweis auf Rupnow, Stuckrad und Daston kann festgehalten werden, dass die Moderne in Europa auf einer offiziellen Wissensaushandlung beruht, die unter anderem die Ablehnung religiöser beziehungsweise esoterischer Vorstellungen beinhaltet. Empirisch begründete und reproduzierbare Ergebnisse, die durch Wissenschaftler:innen und wissenschaftlich akzeptierte Institutionen Verbreitung finden, gehören zu den grundlegenden Elementen des Eigenverständnisses der Moderne. Subjektive Standpunkte wurden in empirischen Untersuchungen der Naturgesetze als mögliche Gefährdung der Moderne betrachtet, da moderne Gesellschaften durch die Universalisierbarkeit ihres Wissens in vielen Bereichen an Handlungsmacht gewannen und viele bewährte Verfahren hervorbringen konnten.

Steiner orientierte sich partiell an diesen Aspekten des modernen Zeitgeistes und des vorherrschenden soziopolitischen Wissensanspruchs: Auch er ging von objektiven Tatsachen, universalgültigem Wissen und von allgemeinverlässlichen Methoden aus, die er allerdings in der anthroposophischen Weltanschauung gesichert sah und nicht in der Methodik der neueren Wissenschaften. Gleichwohl musste die Anthroposophie zuweilen als Provokation wirken, damals wie heute, weil Steiner nicht in den Instrumenten den Garanten für Objektivität sah, sondern im Menschen selbst, in seinem Denken. Im Denken lag für Steiner letztlich die unbegrenzte Erkenntnismöglichkeit begründet: Das Denken soll den Menschen Zugang zu den übergeschichtlichen Wahrheiten und ewigen Ideen bieten. Vor allem das anthroposophisch grundierte »geistige Schauen« soll losgelöst von den sinnlichen Grenzen des Erkennens sowie historischen und kulturellen Verortungsnotwendigkeiten des »schauenden« Subjekts sein (vgl. Ullrich 2015: 129).

Was aber aus der Außenperspektive wie eine Unvereinbarkeit anmutet, ist laut Wouter Hanegraaff ein typisches Merkmal für Esoteriker: Zum einen seien sie tief beeindruckt von den Belangen und Fortschritten der Naturwissenschaft, aber zugleich auch

---

Theosophie pflegten, weshalb die akademischen Wissensbestände maßgeblich von esoterischen Traditionen beeinflusst sind und nicht lediglich als gänzlich marginale, »ausgegrenzte« Strömungen gelten können (vgl. Strube 2021: 132f.; Schlieter 2021: 161f.). Stuckrad hat selbst eine nichtakademische, astrologische Interpretation über Lilith publiziert (Stuckrad 1997).

von jenen der Gegenströmungen, die einen Anti-Materialismus zelebrieren (vgl. Hanegraaff 1996: 443). Dabei bezweifelt er nicht, dass jene, die den Okkultismus mit wissenschaftlichen Mitteln voranbringen wollen, zugleich das Ziel haben, die etablierten Wissenschaften herauszufordern. Die Fronten bleiben jedoch klar: Der zeitgenössische (Natur-)Wissenschaftsbegriff bleibe an empirische und allgemein nachvollziehbare Beweisführungen geknüpft und lasse keinen Platz für Geheimwissen sowie Erkenntnisse, die auf »Hellsichtigkeit« beruhen (vgl. Hanegraaff 2005: 887).

Für Hanegraaff ist das Versprechen des höheren Wissens eine der zentralen Eigenschaften des esoterischen Diskurses: In esoterischen Milieus werde versprochen, höheres Wissen sei direkt zugänglich, also ein von den Sinnen und den kognitiven Fähigkeiten unabhängiges Wissen, zu dem die Praktizierenden über bestimmte Techniken gelangen können. Wie der Zugang zu diesem höheren Wissen aussehen soll und was dieses höhere Wissen ausmacht, steht auf einem anderen Blatt, aber das Versprechen auf den Zugang zu diesen geistigen Sphären bleibe ein zentraler Aspekt der esoterischen Milieus. Auch sei für diese Strömungen typisch, dass sie sich mit zeitgenössischen philosophischen, theologischen und wissenschaftlichen Debatten beschäftigen beziehungsweise sich gegenüber diesen positionieren, allerdings laufe diese Beschäftigung gemeinhin darauf hinaus, den Wissensanspruch als unvollständig darzustellen – erst das Wissen über geistige Welten könne das Wissen vervollständigen (vgl. Hanegraaff 2013: 86ff.; Asprem 2014: 433). Als spezifisches Merkmal für die esoterischen Milieus seit dem 19. Jahrhundert erachtet Hanegraaff überdies die große Bedeutung, die persönlichen Erfahrungen zukommt: Über diese Erfahrungen sollen empirische Fakten ohne Umweg generiert werden, weshalb die angebotenen Methoden und Schulungen – Meditationen, Anschauungen – zu wissenschaftlichen Methoden stilisiert werden würden (vgl. Hanegraaff 2013: 100). Gerade dieses Versprechen von individuellen Zugängen, unabhängig von einem Klerus etwa, seien ein zentraler Attraktivitätsfaktor esoterischer Strömungen seit der Aufklärung (vgl. Neugebauer-Wölk 2008: 27).

Für Kocku von Stuckrad zeichnen sich Esoterikdiskurse darüber hinaus durch einen bestimmten Erkenntnisanspruch aus, der oft an individuelle Erfahrungen und außergewöhnliche Bewusstseinszustände gebunden ist und der sich um die Dialektik des Verborgenen und Offenbaren herum herausbildet. Stuckrad schreibt:

Dreh- und Angelpunkt aller esoterischen Traditionen sind Erkenntnisansprüche, die auf das »eigentliche« oder das absolute Wissen abheben, und die Modi, dieses Wissen verfügbar zu machen – sei es durch einen individuellen Aufstieg des Suchenden, wie in gnostischen oder neuplatonischen Entwürfen, sei es durch ein Initiationsgeschehen, wie in den Geheimgesellschaften der Neuzeit, sei es durch Kommunikation mit geistigen Wesen, wie im »Channeling« des zwanzigsten Jahrhunderts. (Stuckrad 2004: 21)

Nach Stefan Rademacher ist, auch in Rekurs auf unter anderem Faivre und Hammer, ein weiteres bis heute gängiges Merkmal, dass esoterische, nichthegegoniale Gruppierungen in einem Spannungsverhältnis zu den traditionellen Religionen und akademischen Wissenschaften stehen. Zugleich wollen sie beanspruchen, beide Bereiche übertroffen zu haben oder von beiden lediglich die besten Seiten zu vertreten. Esoterische Gruppierungen lehnen ihm zufolge Wissenschaft zwar nicht gänzlich ab, sondern ihre als ma-

terialistisch betrachteten Reduzierungen würden von diesen Gruppierungen häufig im Hinblick auf ihre Ergebnisse diskutiert und nicht auf ihren methodologischen Anspruch (vgl. Rademacher 2010: 367). In dieser Denkform kristallisierte sich darüber hinaus eine eigene Auffassung von Wissenschaft und Spiritualität heraus, die auf Wissen und nicht auf Glauben verweise. Dabei sei Theorie und Handlung in diesen Milieus nicht wirklich getrennt zu analysieren, denn, so Rademacher, Ideen und Handlungen, Denk- und Praxisform, sollen sich in diesem Bereich der alternativen, esoterischen Spiritualität gegenseitig bedingen (vgl. Rademacher 2007: 257, 259f.). Für die Präparate-Arbeit trifft dies zu, wie an späterer Stelle veranschaulicht wird (Kapitel 8), dennoch sollte diese Einordnung nicht überschätzt werden, denn Steiner hat in einer Reihe von Vorträgen und Schriften versucht, anthroposophische Theorie und Praxis zu trennen. Allerdings kann man auf den performativen Charakter, die innere Dimension der Mimesis-Anregung, von besonders esoterisch konnotierten Vorträgen und Schriften von Steiner mit Referenz auf die oben erwähnte Analyse von Traub und Kaiser verweisen, dass in anthroposophischen Werken Theorie und Praxis zusammenfällt. Auch die Literaturwissenschaftlerin Gruber merkt an, dass esoterische Textkorpora diesen Doppelcharakter aufweisen: Das Einlesen in esoterische Schriften sei sowohl in der Gegenwart als auch im 19. Jahrhundert Teil eines Initiationsprozesses, der auf die Veränderung des Individuums abziele, und keine rein passive Aneignung von Sachverhalten – diese Lektüren vereinen demnach gleichermaßen Theorie und Praxis (vgl. Gruber 1997: 33f.).

Zinser bewertet die von Steiner angebotene Wissenschaft seinerseits ebenfalls als Esoterik, weil sie nicht lediglich Befunde generieren soll, sondern vorgebe, zugleich die großen Fragen der Menschheit zu beantworten (in Bezug auf den Tod, das Schicksal des einzelnen Individuums und der ganzen Menschheit sowie den Sinn des Lebens). Sinnstiftungsangebote, die sich in Rekurs auf vermeintlich (natur-)wissenschaftliche Methoden objektiv geben und zugleich mit höherer Erkenntnis argumentieren sowie mit empirisch nicht überprüfbaren Prämissen arbeiten, sind für Zinser in den Bereich der modernen Esoterik einzuordnen. Steiner habe versucht, sich gegen die wissenschaftliche Kritik zu immunisieren, indem er ein eigenes Wissenschaftsverständnis schuf und eigene Kriterien für das entwickelte, was als wissenschaftlich gelten sollte. So postuliert er in der *Geheimwissenschaft*, die innere seelische Verfassung der Forschenden müsse Teil der Naturwissenschaft sein, damit diese erst zu einer tatsächlichen Wissenschaft werden könne. Diese innere Verfassung, über die man in Kontakt mit der geistigen Welt treten könne, vermöge es dann, höhere Erkenntnisse hervorzubringen, dabei werde aber nicht zwischen Wahrnehmung und Deutung unterschieden. Da die geistige Welt jedoch weder belegbar noch zu widerlegen sei, muss laut Zinser im Rahmen der Anthroposophie und Steiners esoterischem Werk von Glaubensaussagen und nicht von wissenschaftlichen Erkenntnissen die Rede sein. Steiner stehe mit dieser erkenntnistheoretischen Setzung exemplarisch für moderne Esoterik (vgl. Zinser 2006: 2, 6f.).

Ebenso sieht Gruber Esoterik als einen Versuch, die Wissenschaften zu überbieten, indem Glauben und Wissen versöhnt werden soll. Sie erachtet Esoterik und Okkultismus als ein Produkt der modernen Gesellschaft, »die Wissenschaft und Religion streng trennt und die Anerkennung intersubjektiver Wahrheit nicht mehr an den Glauben, sondern ausschließlich an die Wissenschaft bindet« (Gruber 1997: 30). Vor allem der Okkultismus präsentiere sich als eine die Naturgesetze berücksichtigende Methode, um an

zeitlose Wahrheiten zu gelangen. Hanegraaff ergänzt seinerseits, der Begriff »Glaube« sei in der modernen Esoterik abschätzig bewertet, nichtsdestoweniger würde in esoterischen Kreisen zugleich paradoxerweise eine Art Glaube an die übersinnlichen Erkenntnisse und die einschlägigen Schriften vermittelt (vgl. Hanegraaff 2013: 93).

Mit diesem Sachverhalt müssen ebenfalls die Leiter:innen der Anthroposophischen Gesellschaft umgehen, und in diesem Zusammenhang verlangen liberale Anthroposoph:innen, Steiners Unfehlbarkeitsstatus infrage zu stellen. Bodo von Plato betonte in seiner Ansprache *Anthroposophische Bewegung, Anthroposophische Gesellschaft und Freie Hochschule für Geisteswissenschaft – Lage und Perspektiven* vom März 2002, er wolle Steiner »davon befreien, immer in allem die reine Wahrheit und nichts als die Wahrheit gesagt haben zu müssen« (Plato 2002–2003: 5ff., 11). Die Anthroposoph:innen müssten sich abwenden von einer Ewigkeitsauffassung der anthroposophischen Lehre und einer jüngerhaften Haltung. Überdies solle sich die Anthroposophie an die jeweils zentralen Themen der einzelnen Epochen, in denen sie sich entfaltet, annähern und Stellung beziehen. Plato spricht darin zwar nicht direkt den Objektivitätsbegriff und den Wissenschaftsanspruch von Steiner an, allerdings liest Mayer in diesen Äußerungen die Forderung nach einer Öffnung oder Diskutierbarkeit des anthroposophischen Wissenschaftsanspruches. In einer Replik auf die Rede von Plato warnt er vor dessen Ansichten, die »einer Verabschiedung von der Anthroposophie als einer wissenschaftlichen Erforschung der geistigen Welt gleichkommen« (2002–2003: 4).

Dies zeigt, dass der Anspruch auf höheres, absolutes Wissen und Steiner-Deutungen nicht nur in der akademischen Diskussion, sondern auch innerhalb der Anthroposophie umstritten sind. Im Verlauf dieser Arbeit wird mehrmals auf diese Kontroversen im biodynamischen Milieu rekurriert. Es wird herausgeschält, dass einige Biodynamiker:innen sehr wohl versuchen, die Allgemeingültigkeit von Steiners Darlegungen zu affirmieren und zu festigen, allerdings verfolgen nicht alle Biodynamiker:innen, gar die wenigsten der für diese Arbeit befragten, die Suche nach für Dritte verbindlichen anthroposophischen Wahrheiten und nicht alle setzen übersinnliche Bilder mit irrtumsfreier, intersubjektiv gültiger Erkenntnis gleich. Einige Praktiker:innen versuchen sich zuvorderst in Lebensprozesse hineinzudenken und die Beziehungen zu anderen, nicht-menschlichen Lebewesen zu stärken.

Eine weitere Charakteristik esoterischen Denkens sind holistisch-monistische Kosmos-Konzepte – also die Vorstellung, dass eine unsichtbare Welt die materielle umgibt und bedingt; eine Vorstellung, die auch dem anthroposophischen Naturkonzept eigen ist, wie im folgenden Kapitel dargelegt wird (vgl. Stuckrad 2004: 162). In der Debatte um Esoterik werden gemeinhin weitere Aspekte besprochen, wie das Korrespondenzdenken (vgl. Kapitel 8), Geheimlehren, Meister-Schüler-Transmissionspfade oder die Beziehung von nicht hegemonialen Bewegungen zu etablierten Kirchen (vgl. Zander 2021: 35). Dabei muss der Begriff »Esoterik« jedoch für jede esoterische Bewegung eher als »Rahmenbegriff mit offenen Grenzen« (Zander 2007: 20) aufgefasst werden, denn als starre, inhaltliche Gegenstandsbestimmung. Letztlich nämlich schließt jeder substanzielle Definitionsversuch Traditionen aus, die ebenfalls unter dem Begriff »Esoterik« gefasst werden können: Esoterikdefinitionen, die pantheistische, monistische Strömungen im Blick haben, lassen gnostische und dualistische Denkgebäude tendenziell außen vor (vgl. Martins 2012: 38). Insofern wurde auf den vorherigen Seiten keine Esoterik-Definition an-

geboten, sondern eine Schablone, die Tendenzen der anthroposophischen Biodynamik sichtbarer und diskutierbar gestaltet. Neben einer eher inhaltlichen Bestimmung von Esoterik wären ebenfalls Analysen der die Esoterik formierenden Diskurse sinnvoll (vgl. Bergunder 2010); die vorliegende Arbeit beschränkt sich allerdings auf den Anspruch der Anthroposophie auf höheres Wissen, da sich an dieser intern wie extern geführten Kontroverse die Dynamik der Biodynamik sowie ihr Konflikt mit akademischen Vorgehensweisen erläutern lässt und ihre gesamtgesellschaftlich betrachtete relative Isoliertheit auf diese Weise dargelegt werden kann.

#### 5.4 Rudolf Steiner: Kind seiner Zeit oder überzeitliches Genie?

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Steiners Weltdeutungen Zeit seines Lebens zwischen Positionen eines evidenzbasierten Empirismus und des Idealismus oszillierten. Das war nicht untypisch für das 19. Jahrhundert, denn beide Positionen rangen in akademischen und künstlerischen Kreisen um die Deutungshoheit (vgl. Blom 2009: 245). Steiner wollte spirituelle Erfahrungen mit wissenschaftlicher Beobachtungsgenauigkeit erfassen; bei ihm bestand der Anspruch, eine objektive, universalgültige Ontologie geistiger Natur mit wissenschaftlichen Verfahren zu begründen. In Form dieser erkenntnistheoretischen Baustelle tritt der Zeitgeist des 19. Jahrhunderts vor uns, dessen wissenschaftliche Kultur, wie es scheint, auf der Absicht beruhte, sich in Zeiten der historischen Einordnungen und Relativierens wieder verstärkt dem Universalgültigen zuwenden zu wollen. Schließlich spiegelt Steiners erkenntnistheoretisches Projekt letztlich auch seinen biografischen Bildungsweg, der im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Philosophie oszillierte. Ein Bildungsweg, wie ihn womöglich viele Zeitgenossen von Steiner kannten, der die Faszination für technische Entwicklungen, naturwissenschaftliche Entdeckungen und philosophische Erörterung vereinte.

Die Frage, ob nun Steiner ein Eingeweihter war oder ein Kind seiner Zeit, wird von Historiker:innen aus der Außenperspektive anders bewertet als im anthroposophischen Milieu. Für den Historiker Philipp Blom ist unbestreitbar, dass sich in Steiners Denken vor allem Spuren eines wissenschaftlichen Positivismus finden lassen, der in einer zweiten Phase seines Lebens im Gewand des »geistigen Erkennens« auftrat. Aber auch indische Mystik, katholisches Ritual sowie expressionistische Ästhetik, individualistischer Nietzsche'scher Lebenskult und hegelsche Geschichtsphilosophie sollen sich aufspüren lassen. Dieser Mix wurde Blom zufolge in eine feuerwerkartige Rhetorik verpackt und mit Naturverehrung frei nach Goethe gemischt (vgl. Blom 2009: 245). Für die Biografin Miriam Gebhardt war Steiner ein moderner Prophet, der sich wie viele Menschen seiner Zeit nicht zwischen Moderne und Tradiertem habe entscheiden können. Er habe das Kollektive betont, zuweilen das Nationale, sei aber selbst durch und durch Individualist gewesen und habe sich als moderne Person das Recht herausgenommen, sich selbst neu zu erfinden (vgl. Gebhardt 2011: 13f.). Ullrich, Zander, Blom und Gebhardt urteilen: Steiner stand mit beiden Füßen im Zeitgeist seiner Epoche.

Tore Ahlbäck zufolge sahen die Anthroposoph:innen der ersten Generation ihrerseits sechs Hauptmerkmale in Steiner realisiert. Er sei für seine ersten Anhänger:innen ein *Spiritual Leader* gewesen, der die gesamte Menschheit voranbringen konnte, und ein *Tea-*



cher für die ihm Nahestehenden. Von den Anthroposoph-innen der ersten Generation werde er als Unfehlbarer anerkannt, dessen Werk keinen Widerspruch enthalte; als legitimer »Gründer einer Weltanschauung«, die an die spirituellen Bedürfnisse der Zeit angepasst sei. Für sie sei er der *Beholder of the Hidden*: Er offenbare die tiefen Geheimnisse höherer Welten. Seine Anhänger-innen würden ihn jedoch als »verkannten Denker« betrachten, der von der Mehrheitsgesellschaft abgelehnt und missverstanden werde – und das, obwohl er doch mit größter Genauigkeit den Sachverhalt der geistigen Welt auf den Grund gehe und er deshalb als Wissenschaftler anzuerkennen sei (vgl. Ahlbäck 2008: 9ff.).

Dieses Kapitel hat die Grundzüge von Steiners Leben, seiner Weltanschauung, seinem Wissenschaftsverständnis und die anthroposophischen Praxisfelder grob erläutert. Wenngleich die biologisch-dynamische Bewegung kein homogenes Milieu ausgebildet hat und sich durch die Globalisierung und durch die junge Generation vielfältigen Neukalibrierungen ausgesetzt sieht, bildet bis heute der Begründer der Anthroposophie einen gemeinsamen Nenner und bildet besonders für den inneren Kreis die identitätsstiftende Figur der Bewegung, auf die immer wieder während Gesprächen und Tagungen Bezug genommen wird. Steiners Weltanschauung orientiert sich dabei – wie dargestellt – am Monismus und Idealismus des 19. Jahrhunderts, aber auch ein spezifischer Erkenntnisoptimismus ist bei Steiner unverkennbar, verbunden mit dem Vertrauen darauf, dass jenseits von Interpretationen und gegebenen Rahmenbedingungen objektive Erkenntnisse auf Grundlage seiner anthroposophischen Geisteswissenschaft möglich sind.

Wie auch immer man diese Frage für sich bewertet, Steiners Ideen sorgen für lebhaftes Diskussionsleben in den Praxisfeldern und kontroverse Debatten im öffentlichen Leben. Im nächsten Kapitel werden zusammenfassend die anthroposophische Weltanschauung sowie die institutionalisierte anthroposophische Gesellschaft und die neben der Landwirtschaft existierenden anthroposophischen Praxisfelder behandelt, welche die anthroposophische Herangehensweise in die breitere Gesellschaft hineintragen und zugleich das Praxisfeld der Demeter-Landwirtschaft unterstützen beziehungsweise von diesem unterstützt werden.