

Hartmut Traub

Zur wissenschaftstheoretischen und methodologischen Einordnung des Denkens Rudolf Steiners

Abstract: Mit Rekurs auf unterschiedliche wissenschaftstheoretische Analyseverfahren der Geisteswissenschaften entwickelt der Beitrag Ansätze für eine produktive gleichwohl kritische und differenzierte Auseinandersetzung mit Steiners Schriften. Zur Überwindung der zwischen Anthroposophie und akademisch-establierter Wissenschaft vorherrschenden Counter-Dependenz wird ein dialogorientierter Diskurs vorgeschlagen. Als dessen Voraussetzung gilt eine texthermeneutische Typologie, die die verschiedenen Textgattungen in Steiners Werk sowie die damit verbundenen unterschiedlichen Erkenntnisinteressen, historischen Kontexte und didaktischen Praxisbezüge berücksichtigt und so eine hermeneutisch angemessene Interpretation und Beurteilung der Texte ermöglicht.

1 Einleitung

Zum Werk Rudolf Steiners verfolgt der vorliegende Beitrag einen typologisierenden, textkritischen Analyseansatz, für den es, seiner Anlage und Systematik nach, soweit ich sehe, keine Referenzen in der Forschungsliteratur gibt. Selbstverständlich liegt – insbesondere im inneranthroposophischen Diskurs – eine Fülle an Explikations- und Deutungsliteratur zur Methodologie der anthroposophischen Geisteswissenschaft als Schulungsweg zu ‚höherem Bewusstsein‘ vor. Auch sind in letzter Zeit vermehrt Arbeiten zum philosophischen Denken Rudolf Steiners erschienen.¹ Ebenso ist das insbesondere methodologische Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie bei Steiner selbst Gegenstand von anthroposophischen oder philosophischen Untersuchungen geworden.² Darüber hinaus befassen sich zahlreiche Einzeluntersuchungen auch und insbesondere unter methodologischen Gesichtspunkten mit dem Verhältnis

¹ Vgl. Steiner, Rudolf: Wahrheit und Wissenschaft – Die Philosophie der Freiheit (= Schriften. Kritische Ausgabe 2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2016, CXXV–CXXXI.

² Ravagli, Lorenzo: *Meditationsphilosophie. Untersuchungen zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie*, Schaffhausen: Novalis 1993; Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*, Stuttgart: Kohlhammer 2011.

von Steiner zu anderen Denkern oder Denkrichtungen der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, etwa zu denen der klassischen deutschen Philosophie.³

In kaum einer dieser Arbeiten wird aber der Versuch unternommen, die epistemologischen Geltungsansprüche der Steiner-Texte, auf die in diesen Untersuchungen verwiesen wird, hinsichtlich des jeweiligen Text-Typus zu unterscheiden. Zitate aus Vorträgen, vor welchem Publikum auch immer, aus wissenschaftlichen Analysen, von Kalendersprüchen oder aus esoterischen Einführungs- und Schlußtexten werden als mehr oder weniger gleichwertige Referenzen ohne Rückicht auf ihren spezifischen didaktischen Lehr-Lern-Kontext für die Unterlegung, Begründung oder Kritik der jeweiligen Untersuchungen herangezogen. Unter dem Gesichtspunkt einer analytischen Textkritik ist das eine problematische Verfahrensweise. Deswegen scheint es ratsam, der Beantwortung der Frage nach einer problemorientierten Anschlussfähigkeit von Steiners Denken und Werk an akademisch-wissenschaftliche Diskurse ein sozusagen metakritisches, respektive text- und kontextkritisches Differenzierungsverfahren vorzuschalten.

Für dieses Verfahren werden im Folgenden drei Orientierungspunkte angeboten. Zunächst wird auf einige seit den 1970er Jahren diskutierte Paradigmen, Prinzipien und Problemstellungen hingewiesen, die für eine kritische, wissenschaftstheoretische Einordnung und Beurteilung von mehr oder weniger weltanschaulich ambitionierten Theoriemodellen in Betracht zu ziehen sind.

In einer schlussfolgernden Anwendung dieser Prinzipien auf die Diskussion um den wissenschaftstheoretischen Status der Anthroposophie erfolgt zweitens eine Einordnung von Steiners Denken in den Kontext der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte unter dem Stichwort ‚Soteriologie‘. Um Steiners Arbeiten in dieser Diskussion angemessen situieren und beurteilen zu können, ist dann drittens die textkritisch-differenzierende Frage nach dem werkimmanenten Bezugsrahmen der Texte und deren didaktischem Kontext verbundenen. Dabei gilt es zwischen symbolischen, therapeutischen und wissenschaftlichen Texten und den damit einhergehenden spezifischen Kontexten oder Diskursen zu unterscheiden.

³ Da Veiga Greul, Marcelo: Wirklichkeit und Freiheit. Die Bedeutung Johann Gottlieb Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiners, Dornach: Gideon Spieker 1990; Sijmons, Jap: Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners, Basel: Schwabe 2008; Schieren, Jost (Hg.): Die philosophischen Quellen der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 2020.

2 Paradigmen, Prinzipien und Problemstellungen der Wissenschaftstheorie

2.1 Erkenntnismodelle

Die 1970er Jahre waren für die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften in Deutschland, aber nicht nur hier, Jahre einer wissenschaftstheoretischen Grundlagendiskussion. In dieser Zeit differenzierten sich unterschiedliche erkenntnistheoretische Modelle mit je spezifischen Erkenntnisinteressen heraus, die auch heute noch als Orientierungslinien für wissenschaftliche Diskurse Bestand haben. Empirisch-analytische Erkenntnismodelle wurden von historisch-hermeneutischen und emanzipatorischen Modellen unterschieden und deren jeweiliger Referenz- und Geltungsrahmen wurde ausgeleuchtet und abgesteckt.⁴ Wissenschaftstheoretische Konsequenz dieser Unterscheidung sind die Grundlegung und Typologisierung mehr oder weniger klar voneinander abgrenzbarer Wissenschafts- und Erfahrungsbegriffe sowie deren spezifische Diskurs-, Deutungs- und Verständigungssysteme. Gemäß dieser Differenzierung muss jeder Ansatz zur Analyse und Beurteilung wissenschaftstheoretischer Modelle oder Systeme – und das gilt nun auch für Rudolf Steiner und seine Werke – die Frage nach dem Referenzrahmen klären, innerhalb dessen eine wissenschaftstheoretische Debatte geführt werden soll. So lässt sich etwa ein emanzipatorisches Verständnis über Aufgabe und Funktion wissenschaftlicher Forschung nur bedingt im Kontext eines allein empirisch-analytischen oder hermeneutischen Referenzrahmens erörtern. Und ebenso wäre die rein empirisch-analytische Forschung mit der Frage nach Wert, Sinn und Bedeutung ihrer Arbeit nur bedingt zielführend adressiert.

2.2 Ideologiekritik

Neben der Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Referenzrahmen eines Modells und dessen spezifischem Erkenntnisinteresse⁵ stand als gleichrangiges Prob-

⁴ Vgl. Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, 146–168.

⁵ Die im Vorherigen erörterte und von Habermas ausgehende Unterscheidung der drei Erkenntnismodelle und -interessen erhebt keinen Exklusivitätsanspruch, sondern ist idealtypisch zu verstehen. Das heißt, auch andere wissenschaftliche Deutungs- und Diskurstheorien, etwa der Konstruktivismus, der Dekonstruktivismus Derridas oder die Diskurstheorie Foucaults, wären als mögliche Analysezugänge zu Texten und Werk Rudolf Steiners konstruktiv-kritisch zu befragen.

lem die Ideologiekritik im Zentrum der Diskussion der 1970er Jahre. Die schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit Marx und Nietzsche einsetzende, ursprünglich vor allem gegen religiöses und metaphysisches Denken gerichtete Ideologiekritik erweiterte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dahingehend, dass der Ideologieverdacht nicht mehr auf theologische oder weltanschauliche Modelle begrenzt blieb. Mit dem erweiterten Ideologieverständnis standen nunmehr auch Paradigmen unter Ideologieverdacht, die auf den ersten Blick unbedenklich erschienen, nämlich etwa das wissenschaftliche Denken als Szientismus. So attestierte der Atom-Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker insbesondere den mathematisch fundierten Naturwissenschaften den Charakter eines pseudoreligiösen Glaubenssystems. Der „Szientismus“, der „Glaube an die Wissenschaft“, so von Weizsäcker, sei „die herrschende Religion unserer Zeit“ und die Wissenschaftler seien, „ob sie es wollen oder nicht“, in eine „priestergleiche Rolle gedrängt“.⁶

Von Weizsäcker spitzte damit eine ideologiekritische Diskussion zu, deren zentrale These Max Horkheimer bereits 1937 in seinem ideologiekritischen Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ gegen die „traditionelle Theorie“ entwickelt und formuliert hatte und die dann durch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule (Marcuse, Fromm, Adorno, Habermas) weiter ausgebaut wurde.⁷

Für die Beurteilung des Werks Rudolf Steiners hat das Moment der Ideologiekritik und des Ideologieverdachts besondere Bedeutung. Zum einen deshalb, weil in dieser Debatte, gemäß dem jeweiligen Erkenntnisinteresse, oft unreflektiert, ganz unterschiedliche Erfahrungsbegriffe – empirische, religiöse, spirituelle, ästhetische – gegeneinander in Stellung gebracht werden, woraus sich zum Teil die Schärfe und das wechselseitige Missverstehen in der Diskussion zwischen Apologeten und Kritikern der Anthroposophie erklärt. Zum anderen kommen in dieser Debatte eben nicht nur wissenschaftstheoretische, sondern explizit oder unterschwellig auch weltanschauliche und politische, also ideologische Motive – wie etwa die Debatte um das alternative Menschen- und Weltbild der Anthroposophie, der Streit um die Zukunftsfrage zum Thema nachhaltiges Wirtschaften im Interessenkonflikt zwischen ökologischer und konventioneller Land- und Viehwirtschaft oder die Diskussion über unterschiedliche Bildungskonzeptionen etc. – zum Tragen; worin ein weiterer Grund für den besonderen Charakter der Auseinandersetzung über Steiners Werk besteht.

⁶ Vgl. Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart: Hirzel 1990, 3–5.

⁷ Vgl. Horkheimer, Max: *Traditionelle und kritische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 4, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Fischer ²2009, 162–225.

2.3 „Wider den Methodenzwang“

Auf dem Hintergrund der ideologiekritischen Diskussion der 1970er Jahre erschien 1975 ein Buch, das mit einer These für Aufsehen sorgte, deren kritische Stoßrichtung an Aktualität bis heute nichts verloren hat. Die Rede ist von Paul Feyerabends „Wider den Methodenzwang“.⁸ Der österreichische Philosoph und Wissenschaftstheoretiker spricht sich in diesem Buch für einen ‚heiteren wissenschaftstheoretischen Anarchismus‘ aus. Dabei geht es Feyerabend um eine „Methodologie, die unsere Erkenntnis nicht zu einer Zwangsjacke, sondern zu einer Hilfe für die freie Entwicklung aller Menschen macht, oder wie sich ein überzeugter Rationalist ausdrücken würde, beginnen wir mit der Darlegung der ‚Elemente eines theoretischen Anarchismus‘“.⁹ Die Grundannahme dieses Anarchismus ist ein wissenschaftsethischer Humanismus, von dem Feyerabend überzeugt ist, dass er nicht nur menschenfreundlicher, sondern vor allem forschungsgeschichtlich fruchtbare sei als die etablierten wissenschaftlichen „Gesetzes- und Ordnungs-Konzeptionen“.¹⁰ Dass ein solcher nicht politischer, sondern theoretischer Anarchismus keinen Anlass zu der Befürchtung gibt, ins Chaos wissenschaftlicher Beliebigkeit zu führen, dafür sorge nach Feyerabend das zu hoch entwickelte menschliche Nervensystem¹¹ – will sagen, die Naturanlage menschlicher Vernunft und deren Bedürfnis nach Plausibilität und Überzeugungskraft. Mit Blick auf die Spannung zwischen Anthroposophie und Wissenschaft folgt aus Feyerabends Überlegungen die Forderung nach einer Öffnung beider Seiten für die Prüfung und Beurteilung von Nutzen oder Nachteil der jeweiligen Herangehensweisen an die zur Erörterung anstehenden Themen oder Problemfelder. Als einen Gegenstand für eine solche grenzüberschreitend-vermittelnde Erörterung nennt Feyerabend bemerkenswerterweise das für beide Seiten interessante Thema „Mythologie und moderne Kosmologie“.¹²

2.4 Counter-Dependenz

Mit der vierten einleitenden Bemerkung soll auf das ursprünglich aus der Sozial- und Gruppensoziologie stammende Phänomen der *Counter-Dependenz* aufmerksam gemacht werden, das sich über die fachwissenschaftliche Grenze hinaus auch auf den Streit um wissenschaftstheoretische Modelle anwenden lässt.

⁸ Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.

⁹ Ebd., 19.

¹⁰ Ebd., 5.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 395.

Unter *Counter-Dependenz* versteht die Sozialpsychologie die gegen eine andere Person oder Gruppe gerichtete Haltung von Personen oder Gruppen, die wegen der spezifischen Beziehungskonstellation der Betroffenen durch eine wechselseitige, bewertende Abhängigkeit der jeweiligen Selbst- und Fremdwahrnehmung geprägt ist.¹³ Idealtypisch entwickeln etwa pubertierende Jugendliche das Modell ihrer eigenen Identität *counter-dependent* zu dem ihrer Eltern, die sich umgekehrt ihre eigene Haltung durch den Gegensatz zu ihren Kindern bestätigen lassen. Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände kommen in wechselseitiger Abhängigkeit zum jeweils eigenen Selbstverständnis über den Gegenentwurf ihres Gegenübers. Ähnliches gilt für rivalisierende Fußballklubs oder die konkurrierenden Wirtschaftssysteme des Kapitalismus und Sozialismus.¹⁴

Ausgehend vom Modell der *Counter-Dependenz* ließe sich zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Anthroposophie und akademischer Wissenschaft die These formulieren, dass die Beziehung zwischen der weitgehenden Ausblendung Steiners durch die etablierte Wissenschaft¹⁵ einerseits und der kritischen Distanz anthroposophisch inspirierter Autoren gegenüber den Standards der Wissenschaft andererseits wesentlich durch das Modell der *Counter-Dependenz* bestimmt ist. Gemäß dem philosophischen Prinzip *determinatio est negatio* versichern sich beide Seiten ihrer eigenen Identität (auch) durch Abgrenzung und Negation des Anderen.

Neben der Sicherung des eigenen Selbstverständnisses besteht die Funktion der *Counter-Dependenz* des Weiteren darin, die Schwächen der jeweils eigenen Gruppe und der von ihr vertretenen Standards zu kaschieren. So kann der Hinweis aus den Reihen der akademischen Forschung auf die mit wissenschaftlichen Mitteln nicht nachweisbaren Behauptungen des auf individueller Erlebnisbasis beruhenden Erkenntnismodells der als Esoterik oder Pseudowissenschaft qualifizierten Anthroposophie bequem von der existenziell weitgehenden Bedeutungslosigkeit akademischer Wissenschaft ablenken. Ein Sachverhalt, den schon Edmund

13 Vgl. Stangl, Werner: Counterdependenz, in: Online-Lexikon für Psychologie und Pädagogik. Link: <https://www.lexikon.stangl.eu/7785/counterdependenz/> (30.6.2021). Siehe auch ‚Gegenabhängigkeit‘.

14 Wegweisend für die sozialpsychologischen Erkenntnisse zum Thema *Counter-Dependenz* sind die gruppensozialen Experimente zu „In-and-out-group-Konflikten“ des türkisch-amerikanischen Soziologen Muzafer Sherif aus den 1950er Jahren. Vgl. Sherif, Muzafer: *Group Conflict and Co-operation. Their Social Psychology*, London: Psychology Press 1967.

15 Schon die Generalisierung „die Wissenschaft“ markiert ein Symptom der *Counter-Dependenz*. Religionswissenschaft und Erziehungswissenschaften haben sich schon zu Zeiten Steiners und auch später mit dessen Christologie bzw. Pädagogik befasst. Von einem generellen Ignorieren kann daher, wenn überhaupt, nur bedingt, und wenn, dann nur im Hinblick auf bestimmte Gelungsansprüche die Rede sein.

Husserl 1937 in seiner „Krisis der europäischen Wissenschaften“ bemängelt hat.¹⁶ Umgekehrt lässt sich mit dem Hinweis auf die lebensrelevante Bedeutung der Anthroposophie und ihrer Praxisfelder die fehlende Akzeptanz oder Kompetenz hinsichtlich der intersubjektiv bewährten Kriterien der Rationalität, Plausibilität und argumentativen Stringenz wissenschaftlicher Praxis überdecken. Wenn die anthroposophische Geisteswissenschaft ihrem *counter-dependenten* Antagonisten naturwissenschaftlich determinierten Reduktionismus vorwerfen kann, für sich selbst dagegen das Privileg der Ganzheitlichkeit in Anspruch nimmt, dann minimiert sie dadurch die Notwendigkeit einer kritischen Selbstreflexion. Und umgekehrt besteht für die etablierte Wissenschaft wenig Anlass, den Mangel der lebensweltlich-existentiellen Relevanz ihrer Forschung oder ihre Abstinenz im Umgang mit existentiellen Sinn- oder esoterischen Grenzfragen zu thematisieren, wenn sie der Anthroposophie Obskurantismus attestieren, für sich selbst dagegen das Qualitätsmerkmal objektiver und vorurteilsfreier Erkenntnis in Anspruch nehmen kann. So etwa, wenn Religionswissenschaftler feststellen: „Sinnstiftungen und Gott an sich sind für eine empirische und theoretische Wissenschaft kein Gegenstand.“¹⁷ Oder Erleuchtung sei kein Studienziel einer wissenschaftlichen Ausbildung. Das heißt: Gesehen und kritisiert wird am jeweils anderen stets das, was

16 Im selben Erscheinungsjahr wie Horkheimers Kritik an der „traditionellen Theorie“ attestierte Edmund Husserl 1937 den „positiven“, das heißt den „Tatsachenwissenschaften“, ein „gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind [...]; die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins.“ Die dramatische anthropologische Konsequenz, bei der Husserl die Inhumanität der NS-Ideologie im Blick hatte, formuliert seine wissenschaftskritische Spize: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachennmenschen“, Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie, Hamburg: Meiner 1996, 4–5. Für die Sinnkrise der Gegenwart kommt P. L. Oesterreichs „Theorie der Glaubwürdigkeit“ (Credibilität) zu einem ähnlichen Ergebnis. Oesterreich spricht von der „realgeschichtlichen Fragilität“ und dem Risiko, die sich aus der Spannung ergeben zwischen einer „rein auf Wissenschaft und Technik gestellten Zivilisation, deren Credibilität als anthropologisch insuffizient eingeschätzt werden muss“, und einem zwar ethisch und emotional identitätsstiftenden Glauben, der jedoch „leicht dazu neigt, sich realgeschichtlich totalitär oder sogar terroristisch zu entfremden.“, Oesterreich, Peter L.: Rhetorisches Denken, Berlin / Boston: De Gruyter 2019, 162.

17 Zinser, Hartmut: Rudolf Steiners „Geheim- und Geisteswissenschaft“ als moderne Esoterik. Vortragsmanuskript, Tagung: Anthroposophie – kritische Reflexionen, Berlin 2006; Link: <https://www.gender.hu-berlin.de/de/graduiertenkolleg/veranstaltungen/tagungen-workshops-1/tagungsdokumentation-anthroposophie-kritische-reflexionen> (30.6.2021). Als Gegenpart auf Seiten der Anthroposophie bedient Lorenzo Ravagli mit seiner „Typologie der Anthroposophie-Gegner“ idealtypisch das unproduktive Klischee der Freund-Feind-Counter-Dependenz. Vgl. Ravagli, Lorenzo: Polemischer Diskurs: Die Anthroposophie und ihre Kritiker, in: Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute, hg. v. Peter Heusser / Johannes Weinzirl, Stuttgart: Schattauer 2013, 332–352.

durch Abgrenzung geeignet ist, das eigene Selbstbild zu stabilisieren und von den eigenen Schwächen abzulenken.¹⁸

Das Problem, das sich auf diesem Wege perpetuiert, ist das beidseitige Verkennen der Chancen, die sich im Sinne Feyerabends für eine forschungsgeschichtlich fruchtbarere Entwicklung und Erweiterung des jeweils eigenen Modells aus der Überwindung der *Counter-Dependenz* ergeben oder zumindest ergeben könnten.

2.5 Schlussfolgerung und Neuorientierung des Diskurses

Für eine konstruktive Debatte über Steiners Philosophie und Anthroposophie lässt sich aus den vier wissenschaftstheoretischen Vorbemerkungen das Postulat einer Distanzierung gegenüber der *counter-dependenten* Verhärtung des ideologiebehaf-ten Diskurses zwischen ‚Steiner-Apologeten‘ und ‚Steiner-Gegnern‘ ableiten, um die konfrontative Abwehrhaltung gegen eine besonnene Dialogbereitschaft einzutauschen. Mit Blick auf Steiners Philosophie und Anthroposophie bedeutet das, die wissenschaftstheoretische Aufmerksamkeit auf eine methodisch-didaktisch differenzierende Analyse und Zuordnung unterschiedlicher Darstellungs- oder Argumentationsweisen im Werk Steiners zu lenken. Dabei sollten neben den inhaltlichen Sachfragen insbesondere Fragen nach dem Anlass, der Zielsetzung, dem Adressaten- bezug, den rhetorischen, stilistischen und performativen Mitteln (Polemik, Metaphorik, Sachanalyse, Argumentation) der Texte oder Reden eine stärkere Rolle spielen als die bisherige ideologische Konfrontation scheinbar nicht vermittelbarer Wissen-schaftsparadigmen oder Weltanschauungsmodelle.

Im Folgenden sollen Möglichkeiten für einen vom ‚Prinzip des Wohlwollens‘ („principle of charity“)¹⁹ ausgehenden ‚dialogorientierten Ansatz‘ angedacht werden, wozu zunächst eine grundlegende inhaltsbezogene Überlegung zum Werk Steiners im Ganzen vorausgeschickt wird. Diese Überlegung betrifft die Einordnung seines Denkens in das, was man grob die europäische Ideengeschichte nen-

¹⁸ Wouter J. Hanegraaff geht darüber hinaus davon aus, dass die *Counter-Dependenz* im hier definierten Sinn der Identitätsstiftung durch Negativ-Abgrenzung zwar nicht dem Begriff, aber der Sache nach das Grundverhältnis zwischen Esoterik und intellektuellem Mainstream seit der Aufklärung prägt. „Western esotericism is the academy’s dustbin of rejected knowledge. [...] [S]et apart by mainstream religious and intellectual culture as the ‚other‘ by which it defines its own identity.“; ders.: *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London u. a.: Bloomsbury Academic 2013, 13–14.

¹⁹ Vgl. Künne, Wolfgang: Prinzipien der wohlwollenden Interpretation, in: Intentionalität und Verstehen, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 212–236.

nen könnte. Daran anschließend werden einige methodologische Vorschläge zur Analyse und Deutung von Steiners Arbeiten erörtert, mit deren Hilfe der Versuch unternommen wird, den jeweiligen erkenntnistheoretischen Interessen sowie den methodologischen Ansprüchen der unterschiedlichen Arbeiten Steiners Rechnung zu tragen. Diese Überlegungen laufen auf eine Typologie unterschiedlicher Schriftgattungen mit jeweils spezifischen inhaltlichen, methodologischen und didaktischen Schwerpunktsetzungen hinaus, die überdies auch Rückschlüsse auf ein differenziertes und variierendes Rollen- oder Selbstverständnis ihres Autors zulassen. Dabei ist vorausgesetzt, dass es sich hier um eine idealtypische Strukturierung handelt, bei der im Einzelfall durchaus fließende Übergänge und Mischformen – auch innerhalb eines Textes – festzustellen sind. Dieses Konzept lässt sich als konkrete und differenzierende Fortführung der 2013 von Helmut Zander aufgeworfenen Frage „Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?“ verstehen.²⁰ Im Hinblick auf die Pluralität wissenschaftstheoretischer Ansätze und die Heterogenität von Steiners Schriften ist eine differenzierende Analyse wie die hier vorgeschlagene nicht nur hilfreich, sondern auch sachlich geboten.

3 Steiner im Kontext des soteriologischen Grundimpulses der europäischen Kultur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte

Auch wenn es uns nur selten explizit zu Bewusstsein kommt, die Kultur- und Geistesgeschichte Europas – und nicht nur die Europas – steht unter der Überschrift Soteriologie (*soteria* griechisch = Rettung, Heilung, Beistand, Erlösung). Das heißt, die Judentum, Christentum, germanische, griechische und römische Kultur amalgamierende europäische Ideengeschichte der vergangenen gut 3.000 Jahre ist gekennzeichnet unter anderem durch die Frage nach der Rettung und Heilung des Menschen aus Zuständen, die als grundsätzlich prekär und unheilvoll angesehen werden. Als kulturgeschichtlich angebotene Fluchtwiege gelten etwa die Mesianische Hoffnung des Judentums oder Kreuz und Auferstehung im Christentum. Neben Religion und Theologie vertritt auch die Philosophie durch ihre Geschichte hindurch einen soteriologischen Impuls. Sei es Platons Ausweg aus der Finsternis

²⁰ Vgl. hierzu: Zander, Helmut: Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?, in: Research on Steiner Education 2/2013, 138–141; Link: <https://www.rosejourn.com/index.php/rose> (30.6.2021).

der ‚Höhle des Unwissens‘ oder der „Ausgang des Menschen aus selbstverschuldetter Unmündigkeit“²¹ durch die Aufklärung bei Kant oder Nietzsches Programm einer ‚Umwertung aller Werte‘. Als *remedium*, als *medicina mentis* verfolgen Spinoza, Fichte, Wittgenstein und andere mit ihren philosophischen Konzepten auch „erkenntnis-therapeutische“ Ziele – oder suchen, wie die Humanistische Psychologie Erich Fromms, „Wege aus einer kranken Gesellschaft“.²²

Die soteriologische Grundierung der Geistes- und Kulturgeschichte ist kein europäisches Spezifikum. Denn auch die asiatische und orientalische Kultur- und Geistesgeschichte enthält im Buddhismus und Islam Ideen soteriologischen Denkens.²³

Um im Sinne einer ideologiekritischen Abwehr und eines *counter-dependenten* Reflexes aus Richtung Naturwissenschaften vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, dass auch die konventionelle akademische Wissenschaft, die Naturwissenschaften in Sonderheit, und mehr noch die von ihr her sich begründende Technik unter demselben, wenn auch nicht immer explizit ausgesprochenen soteriologischen Anspruch stehen. Für die Medizin ist das offensichtlich. Aber auch für die Naturwissenschaften generell – und insbesondere für die auf sie gegründete Ideologiebasis der Technik – gilt das ebenso. Wenn auch nicht theologisch unter dem Anspruch der „Er-lösung“, so doch unter dem Anspruch der „Problem-Lösung“. Als dramatisches Beispiel der Gegenwart steht dafür die mehr oder weniger an alle, vor allem aber an Wissenschaft und Technik adressierte apokalyptische Frage nach Lösungen und Rettung angesichts globaler Krisen, seien es Pandemien oder die Folgen des Klimawandels.

Wenn bei Rudolf Steiner nach einer typologischen Zuordnung seines Denkens gesucht wird, dann spielt auch bei ihm der Erlösungsgedanke von Anfang an eine dominante Rolle. Erinnert sei insbesondere an seinen an Friedrich Nietzsche und Max Stirner angelehnten Ansatz eines anarchistischen Individualismus in der ersten Auflage der „Philosophie der Freiheit“, wo vom „bis aufs Höchste gesteigerten

21 Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, unveränderter photomechanischer Abdruck, Bd. V: Kritik der Urteilskraft, Berlin: de Gruyter 1977, 35.

22 Fromm, Erich: Wege aus einer kranken Gesellschaft, in: Erich Fromm Gesamtausgabe, Bd. IV: Gesellschaftstheorie, München: dtv 1989, 1–254.

23 Gegenentwurf einer soteriologischen Geschichtsdeutung wären dystopische Modelle, wie sie in der Ideengeschichte der Philosophie etwa durch Ulrich Horstmann diskutiert werden. Vgl. ders.: Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.

Freiheitsdrang des Individuums“ und dem „Hinstreben“ der Wissenschaft „auf die Erhöhung des Daseinswertes der menschlichen Persönlichkeit“ die Rede ist.²⁴

Wie das ausgehende 19. und auch das beginnende 20. Jahrhundert, insbesondere angesichts des ideologischen Zusammenbruchs nach dem Ersten Weltkrieg, so suchte auch Steiner einerseits Antworten auf Nietzsches kulturgeschichtliche Diagnose vom ‚Tod Gottes‘ und der damit einhergehenden Dekadenz- und Verfallsgeschichte des europäischen, inzwischen weltumspannenden Nihilismus und andererseits Mittel zur Überwindung, zumindest Ergänzung, des ubiquitären Positivismus moderner Wissenschaft.²⁵ Der Aufstieg der Anthroposophie verdankt sich dem *Kairos* der Krise und der Wahrnehmung des anthroposophischen Angebots als eine konstruktive Antwort darauf. Vor allem aber verdankt er sich den praxeologischen Denk- und Handlungsmodellen der Anwendungsfelder,²⁶ die die Anthroposophie als nicht nur spekulative, sondern sowohl als pragmatische Antworten auf die Krise als auch als weltanschauliche Alternative zum mehr oder weniger ‚eindimensionalen‘ Welt- und Menschenbild eines positivistischen Materialismus entwickelte.²⁷ Es ist der nachhaltige, realpolitische und nicht zuletzt auch ökonomische Erfolg dieses Weltanschauungsmodells, der ihm auch gegenwärtig seine Attraktivität und Originalität sichert. Ein Erfolg, der dem anthroposophiekritischen und *counter-dependenten* Konventionalismus als schmerzender Stachel im Fleisch zu brennen scheint.²⁸ Was vielleicht, unter anderem, die starken Ressentiments gegen die Anthroposophie und ihren Gründer erklärt.²⁹

Wählt man das Paradigma der Soteriologie zum Ausgangspunkt einer Erörterung von Steiners geisteswissenschaftlichen oder anwendungsorientierten Projekten, dann lässt sich dadurch von vornherein die herrschende Konfrontationslinie

24 Steiner, Rudolf: Dokumente zur Philosophie der Freiheit. Faksimile der Erstausgabe 1894 mit den handschriftlichen Eintragungen für die Neuausgabe 1918 (Gesamtausgabe, Bd. 4a), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1994, 246; 250.

25 Vgl. zur Frage nach der Möglichkeit eines umfassenden Denkens im nachmetaphysischen Zeitalter des Nihilismus und Positivismus: Janke, Wolfgang: Die Seinsfrage. Grundzüge einer restitutiven Ontologie, Würzburg: Königshausen & Neumann 2018, 11–14.

26 Vgl. hierzu die Beiträge von Majerus und Băncilă in diesem Band.

27 Vgl. Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Neuwied / Berlin: Luchterhand 1967.

28 Ein umfassendes und differenziertes Bild zum erfolgreichen ‚Geschäftsmodell‘ der Anthroposophie in deren Anwendungsfeldern bietet: Zander, Helmut: Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019.

29 Für den Bestand der anthroposophischen Anwendungsfelder ist es daher (über-)lebenswichtig, sich ihrer weltanschaulichen Grundlagen im Denken Rudolf Steiners zu vergewissern. Denn ohne sie droht ihnen die „Verwässerung“ ihres originären Denkansatzes und damit letztlich die Aufweichung und Auflösung ihres eigenen Praxisbetriebs als nicht nur praktische, sondern umfassende weltanschauliche Alternative gegenüber dem ‚Konventionalismus‘.

zwischen ‚Steiner-Gegnern‘ und ‚Steiner-Apologeten‘ unterlaufen. Was im Sinne einer Entschärfung der *counter-dependenten* Auseinandersetzungskultur ein erfreulicher Fortschritt wäre.

Unter Einklammerung oder Befriedung dieses allgemeinen weltanschaulichen Konfliktfeldes stünden dann in Sonderheit die wissenschaftskritischen Fragen nach der Solidität und Tragfähigkeit, der Legitimität, den Beurteilungskriterien und Standards, den Absichten und Zielsetzungen der einzelnen Projekte der Philosophie und Anthroposophie Rudolf Steiners im Zentrum der Untersuchung. Und dies sowohl mit Blick auf differenzierende Unterschiede als auch im Hinblick auf Komplementaritäten mit anderen geistes- oder naturwissenschaftlichen Erklärungs- und Deutungsmodellen – und dies auch hinsichtlich der jeweiligen Praxistauglichkeit. Eine solche Herangehensweise schließt den Streit um die „besseren Modelle“ nicht aus, bläht ihn aber nicht mehr auf zu einem rechthaberischen Glaubenskrieg, zu einem ‚Kampf der Kulturen und Weltanschauungen‘.

4 Wissenschaftstheoretische und methodologische Unterscheidungen im Hinblick auf Analyse und Auslegung von Steiners Schriften

Im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Systematisierung und Bewertung der verschiedenen Schriften Steiners ist es ratsam, sie zunächst nach ihrem erkenntnistheoretischen Interesse sowie ihrem methodologischen Anspruch zu unterscheiden. Denn sieht man auf die Entwicklungsgeschichte von Steiners Schriften von der erkenntnistheoretisch an Kant und Fichte ausgerichteten Dissertation, den Arbeiten zu Goethes Weltanschauung bis hin zur „Philosophie der Freiheit“ einerseits, und auf die explizit esoterischen Schriften im Umkreis von „Theosophie“, „Akasha-Chronik“ und „Geheimwissenschaft“ andererseits, dann ist darin zwar ein Wechsel der Thematiken, vor allem aber auch ein methodologischer Wandel, also eine Veränderung im jeweils angewandten Analyse- und Darstellungsverfahren, festzustellen.³⁰ Auf diesen Wandel, der womöglich auch einen

³⁰ Helmut Zander hat unter dem Stichwort Transformation von der *old science* zur *new science* die These entwickelt, dass im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert „jahrhundertelang akzeptierte Formen der Wissensgewinnung“ von einem neuen Typus Wissenschaftlichkeit, der „dynamischen new science“, verdrängt und durch sie zu „Pseudowissenschaften“ abgewertet wurden, vgl. ders.: Esoterische Wissenschaft um 1900. ‚Pseudowissenschaft‘ als Produkt ehemals ‚hochkul-

Wandel im Selbstverständnis Steiners signalisiert, zu achten, hat dann auch Konsequenzen für eine differenzierte Beurteilung des jeweils behandelten Inhalts.

4.1 Metaphorisch-symbolische Bildersprache

Die hier ins Auge gefassten methodologischen Unterschiede seiner Schriften thematisiert Steiner selbst gelegentlich in deren Einleitungen, Vorreden und Kommentaren. Um ein Beispiel zu nennen: Zur Einschätzung dessen, was in der „Geheimwissenschaft im Umriss“ (1910) verhandelt wird, gibt die Schrift im Vorwort zur sechzehnten Auflage (1925)³¹ wichtige sach- und personenbezogene Hinweise darauf, wie das, was hier erörtert wird, zu verstehen sei, bzw. wie der Leser mit den hier behandelten Themen umgehen möge. Seine „Erkenntnisse des Geistigen“, schreibt Steiner, seien „Ergebnisse eigenen Schauens“. Sie waren „zunächst ‚Anschauungen‘, die ohne

tureller“ Praxis, in: Pseudowissenschaft, Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Dirk Rupnow u. a., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 77–99, hier 77. Auch Rudolf Steiners Wissenschaftsauffassung war – und ist bis heute – vom „Ausgrenzungsprozess“ dieses Paradigmenwechsels betroffen und firmiert seitdem in der *new scientific community* unter dem Etikett „statischer Wissenschaftstypus“ und „Pseudowissenschaft“. Generalisierungen wie diese sind es, deren textkritisches Fundament am Werk Rudolf Steiners genauer und differenzierter überprüft werden müsste, um etwa die wissenschaftlich-philosophische Grundlegung seines Denkens und deren kritische Funktion im Verhältnis zu den im engeren Sinne anthroposophischen Schriften erkennen und daher angemessen beurteilen zu können.

³¹ Die Frage nach den unterschiedlichen biographischen Zusammenhängen, denen die beiden Texte entstammen, das heißt die Frage, ob Steiner an den im Folgenden zitierten Stellen aus der 1925 verfassten „Vorrede“ möglicherweise eine nachträgliche symbolistische Relativierung gegenüber einem ursprünglich, das heißt 1910, direkten und ontologisch gemeinten Sinn der von ihm verwendeten Begriffe vollzogen hat, muss man mit Blick auf die Geheimwissenschaft und andere vor diesem Zeitraum entstandene Schriften wohl verneinen. So stellt Clement für die mythologischen Anklänge in Steiners Denken, das heißt für einen möglicherweise behaupteten ontologischen Realitätsgehalt von Mythen überhaupt – auch für solche über die Entstehung des Universums – fest: „Mythen sind [nach Steiner] letztlich nichts anderes [...] als bildhafte Objektivierung derjenigen geistigen und seelischen Gesetzmäßigkeiten, nach deren Bewusstmachung [durch die Anthroposophie] man in den Mysterien systematisch gestrebt habe“, vgl. Steiner, Rudolf: Die Mystik im Aufgang des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauung. Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe 5), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013, XLVIII). Eine Frage, die sich hier anschließt, ist allerdings die nach dem Wesen der Realität des Sinngehalts, den die symbolische oder mythologische Rede ggf. zu erschließen im Stande ist oder zu erschließen beabsichtigt.

Namen lebten. Sollte ich sie mitteilen, so bedurfte es der Wortbezeichnungen“.³² Für die Lösung dieses Darstellungs- und Mitteilungsproblems gegenüber dem „wortlos Geschaufen“ (GA 13,30) eröffneten sich ihm zwei Möglichkeiten, die beide in der genannten Schrift zur Anwendung kommen. Nämlich: erstens der freie Rückgriff auf die Symbolsprache der geistesgeschichtlichen Tradition von Esoterik und Theologie (ebd.,30–31)³³ und zweitens die Verwendung der „Worte der gewöhnlichen [auf Sinnesbeobachtung ausgerichteten] Sprache“ (ebd.,55), mit dem Hinweis auf deren „allegorischen“, versinnbildlichenden und gleichnishaften Charakter.³⁴

Für die im Buch behandelten Gegenstände bedeutet das: Das, was hier dargestellt und mitgeteilt wird, unterliegt dem sprachphilosophischen Vorbehalt der expliziten Differenz zwischen Gemeintem und Gesehenem einerseits und dem Gesagten und Beschriebenen andererseits, dem Unterschied zwischen symbolischer und wörtlicher Bedeutung. Das Gesagte und Geschriebene für das zu nehmen, worauf es wörtlich verweist, induziert höchstwahrscheinlich Unsinn, zumindest aber Missverständnisse. Denn hier mit den Mitteln und Kategorien empirischer Forschung oder der Forderung nach argumentativer Stringenz heranzutreten führt in die Irre. Daher schärft Steiner den Lesern dieser Texte, etwa dem zur Kosmogonie der „Geheimwissenschaft“, ein, dass „man streng festzuhalten [habe], daß diese Bezeichnungen [der Planetenverkörperung] zunächst in keinen Zusammenhang gebracht werden dürfen mit den gleichnamigen, die für die Glieder unseres gegenwärtigen Sonnensystems gebraucht werden“ (ebd., 148).³⁵

32 Steiner, Rudolf: Die Geheimwissenschaft im Umriss (Gesamtausgabe, Bd. 13), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989, 30.

33 Symbolisch meint in seiner ursprünglichen Bedeutung keineswegs eine in ihrer Aussagekraft abgeschwächte Darstellung eines womöglich subjektiver Einbildung entsprungenen Phantasiebildes, sondern das Zusammengehen (*symballein* = zusammenwerfen) bildhafter Sprache mit einem darin zum Ausdruck gelangenden Sachverhalt.

34 Das Problem, das Steiner hier beschreibt, verweist wissenschafts- und kulturgeschichtlich auf die Unterscheidung und den Versuch der Vermittlung zwischen der griechisch geprägten Kultur des Sehens und der insbesondere in der jüdischen Tradition dominierenden Kultur des Sprechens und Hörens. Es geht um den Übergang von der Schau zum Wort, um den Übergang aus der Rolle des Sehers in die des Interpreten. Vgl. Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt und hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam 1970, Buch A 980a und 1. Mose Kapitel 1, V. 3 sowie 5. Mose Kapitel 6, V. 4–6. Ebenso Weizsäcker: Die Tragweite, 50.

35 Das einschränkende „zunächst“ lässt die Klärung der Sinnhaftigkeit der Verwendung dieser Bezeichnungen im Hinblick auf die des astronomischen Sonnensystems offen. Ohne auf diesen Zusammenhang an dieser Stelle näher einzugehen, steht allerdings außer Frage, dass die von der naturwissenschaftlich fundierten Astronomie verwendeten Planetennamen Merkur, Mars usw. auch einen mythologischen Hintergrund aufweisen und somit nicht bloße Namen im Sinne eines positivistischen Nominalismus sind.

Schauen wir auf das Problem symbolischer, allegorischer und gleichnishafter Rede, wie wir sie aus der gesamten Literaturgeschichte der abendländischen Tradition, insbesondere aus Theologie und Philosophie, etwa aus Platons Gleichnissen und Mythen oder den Gleichnis-Reden Jesu oder aus der Symbolsprache Nietzsches im Zarathustra usw. kennen, dann haben wir es bei einigen Arbeiten Steiners oder darin enthaltenen Passagen mit eben solchen Texten zu tun. Für deren Verständnis und Interpretation ist dann folgerichtig ein eher heuristisch-hermeneutisches Deutungsverfahren und weniger eine auf empirische Evidenz oder stringente Argumentation angelegte Analyse angezeigt.³⁶ Nicht das, was in diesen Texten dem Wortlaut nach steht, sondern das, worauf der Wortlaut verweist, ist es, worauf es ankommt.³⁷ Metaphorisch-symbolische Bildersprache und ein dem gemäßes Denken und Auslegen wären somit eine erste methodologisch relevante Kategorie, die für eine Analyse und Interpretation von Steiners Schriften in Frage kommt.³⁸

36 Dass Steiner gemäß der Differenz zwischen deutender Heuristik und stringenter Argumentation nicht nur Texte, sondern auch Vorträge konzipiert und gehalten hat, belegt etwa seine Rückmeldung zu dem am 21.11.1904 in München gehaltenen Vortrag „Die Wahrheiten der Theosophie und ihre Bedeutung für den Menschen“. Im Brief an Marie von Sivers vom 24.11.1904 heißt es: „Ich hielt den Vortrag, der auch in mystischer Sprache gehalten war. Ich gab da mal keine Diskussion. – Ich wollte, dass an diesem Abend die Stimmung, auf die der Vortrag berechnet war, erhalten bliebe“, vgl. Steiner, Rudolf: Schriften und Vorträge zur Geschichte der anthroposophischen Bewegung und der anthroposophischen Gesellschaft. Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers, Briefwechsel und Dokumente 1901–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 262), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 2002, 78.

37 Ein spezielles Beispiel, allerdings von symbolischer Seite aus gedacht, sind etwa Steiners Mysteriendramen (GA 14), in denen ‚geisteswissenschaftliche‘ Erkenntnismodelle in die Form eines personalisierten Rollenspiels transferiert werden: Erkenntnistheorie in symbolisch-dramatischer Inszenierung, vgl. Steiner, Rudolf: Vier Mysteriendramen (Gesamtausgabe, Bd. 14), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998.

38 In der anthroposophischen Steiner-Forschung mehren sich die Stimmen, die über Steiner als Poet, Erzähler und Mythendichter einen hermeneutisch offeneren Zugang zu dessen Schriften suchen und dazu erste Analyseansätze vorgelegt haben, etwa Rüdiger Sünner: Anthroposophie als neue Mythologie, in: Zeitschrift info3 2/2012, 17–22 oder Ulrich Kaiser: Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 Verlag 2020. Die Frage, die sich an die alternativen epistemologischen oder hermeneutischen Zugänge zum Werk Steiners über eine Neu- oder Umdeutung im Verständnis seines Urhebers, jetzt als Poet oder Erzähler, stellt, ist dieselbe, die sich an die Heterogenität seiner Texte stellt, nämlich: Ist es sinnvoll Autor und Texte mit einer einzigen Klammer zu umgreifen? Könnte es nicht aufschlussreicher und auch angemessener sein, wie bei den Texten, auch im Hinblick auf deren Autor anlass- und kontextbezogen von unterschiedlichen Rollen oder Persönlichkeitssegmenten Steiners zu sprechen, anstatt ihn einseitig als Poeten, Erzähler, Künstler, charismatischen Führer, Machtpolitiker usw. zu etikettieren?

4.2 Therapeutische Anleitungs- und Schulungstexte

Neben der symbolischen, bildsprachlichen Ebene, allerdings damit verbunden, wird ein Teil von Steiners Schriften durch den methodologischen Typus der therapeutischen, praxisbezogenen Rede geprägt. Zwar verfolgen diese Schriften, etwa: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“,³⁹ auch die Absicht, spirituelle Erfahrungen auf unterschiedlichen „Einweihungsstufen“ inhaltlich und prozessual zu beschreiben. Der didaktische Kontext aber, der auch die Darstellung des Inhalts prägt, ist der einer Anleitung oder Anweisung. Es geht hier auch, aber im Wesentlichen nicht um die Darstellung und Mitteilung esoterischer oder exoterischer Sachverhalte, sondern um einen Erkenntnis- und Schulungsweg für den Leser, der nicht nur Lesender, sondern vor allem Lernender ist und der in diesen Schriften passenderweise „Geheimschüler“ genannt wird.⁴⁰ Dabei muss Lernen hier in einem engeren Sinne verstanden werden. Das Lernen eines Geheimschülers meint nicht den Erwerb von Kenntnissen, sondern Initiation, das heißt: die Erprobung, Einübung und damit die Veränderung von Sichtweisen und Handlungsorientierungen. Grundlage dieses aktiven Lernens sind spirituelle Erlebnisse. Texte Steiners, die dieses Ziel verfolgen, sind in erster Linie Trainingsbücher und erst in zweiter Linie Sachbücher. Sie haben den Charakter von praxisorientierten Anwei-

³⁹ Steiner, Rudolf: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten – Die Stufen der höheren Erkenntnis (= Schriften. Kritische Ausgabe 7), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2014, 3–209.

⁴⁰ Diese Einschätzung betrifft auch Schriften, von denen Steiner urteilt, dass sie seinen eigenen „Schulungsweg“ zu „höheren Erkenntnissen“ beschreiben. So etwa die „Philosophie der Freiheit“, von der er gegenüber Rosa Mayreder behauptet, diese Schrift beschreibe „die Biographie [s]einer sich zur Freiheit emporringenden Seele“, Steiner, Rudolf: Briefe Band II: 1890–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 39), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987, 232. Diese Einschätzung kann man als exemplarische Äußerung zum Thema Steiner-Texte als „Anweisungsliteratur“ stehen lassen, auch wenn es Äußerungen Steiners zu dieser Schrift gibt, die deren Charakter als Beschreibung eines persönlichen Erkenntnisweges widersprechen. So heißt es bei Steiner am 19. Mai 1907 im Vortrag „Die Einweihung des Rosenkreuzers“: „Für die, welche sich einleben wollen in ein ganz sinnlichkeitsfreies Denken, versuchte ich ein Buch zu schreiben wie das meiner ‚Philosophie der Freiheit‘. Es ist kein persönliches Werk“ (GA 248, 48–49). Auf dieses Problem weist auch Christian Clement in seiner Einleitung zum Band 2 der SKA hin, wenn er dort die Frage aufwirft, ob es sich etwa bei Steiners „philosophischen Texten tatsächlich um fachphilosophische Abhandlungen“ oder nicht vielmehr „um eine ‚innere Biographie‘ des mit dem Erkenntnisproblem und der Freiheit ringenden Rudolf Steiner“ (SKA 2, XXV) handelt. Im Folgenden ist dann auch vom Charakter der Philosophie der Freiheit als „Anleitungs- und Übungsbuch“ die Rede (ebd., XXVI). Eine These, die auch Frank Teichmann in seinem Aufsatz „Die ‚Philosophie der Freiheit‘ als Übungs- und Schulungsbuch“ verfolgt, vgl. ders.: Die „Philosophie der Freiheit“ als Übungs- und Schulungsbuch, in: Rudolf Steiners „Philosophie der Freiheit“. Eine Menschenkunde des höheren Selbst, hg. v. Karl Martin Dietz, Stuttgart: Edition Hardenberg 1994, 197–222.

sungen und Anleitungen. Und die Rolle ihres Verfassers ist die des Lehrers, des Anleiters oder – neudeutsch – des Coachs. Das Wesen der Schriften ist das eines *remediums* (Spinoza), einer *medicina mentis* (Fichte) und ihre Intention ist nicht die Erörterung geistes- oder gesellschaftswissenschaftlicher Sach- und Methodenfragen, sondern Initiation, vielleicht Therapie und Heilung.

In der „Vorrede“ zur ersten Ausgabe von „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“ (1909) geht Steiner auf die hier angesprochenen unterschiedlichen didaktischen Zugänge und Verwendungsweisen seines Buches ausführlich ein. „Zunächst“, schreibt er, geht es ihm um den Leser, der die „Tatsachen beobachten will“, über die die Geisteswissenschaft etwas sagt. Wobei Beobachten, ganz im Sinne des lernenden und erlebnisorientierten Lesens, das ‚Gehen und Erproben des Weges‘ meint, „welcher in dieser Schrift zu schildern versucht wird“ (SKA 7,14). Es geht um ein „intimes Hineinleben in die Darstellung“ (ebd.,16). Außer diesen Lesern spricht das Buch auch jene an, „welche den Pfad in die übersinnliche Welt nicht beschreiten können oder wollen“ (ebd.,15). Auch sie könnten sich, so Steiner, mittels der Darstellung „eine hinreichende Überzeugung von der Wahrheit der Mitteilungen verschaffen“ (ebd.,14), vorausgesetzt, sie verfügen über einen unbefangenen „Wahrheitssinn“ und ein ebensolches „Wahrheitsgefühl“ (ebd.,15). Aber auch für sie, die nur äußerlich Interessierten, verfolgt das Buch nicht die Absicht, esoterische Sachverhalte darzustellen und zu erläutern, sondern auch für sie steht der pragmatische Lebensweltbezug der Lehre im Vordergrund. Auch wenn diese Leser die Erkenntnisse der übersinnlichen Welt „nur als Mitteilungen der Geistesforscher erfahren, [...] erweisen sich [diese Mitteilungen], richtig im Leben angewendet, nicht unpraktisch, sondern im höchsten Sinne praktisch. [...] [S]olche Leser werden in dieser Schrift manches Brauchbare für das innere Leben finden, Lebensregeln, Hinweise, wie dies oder jenes sich aufklärt, was rätselhaft erscheint usw.“ (ebd.,16).

Methodisch-analytisch folgt aus dem therapeutischen, erlebnis- und erfahrungsorientierten Charakter dieser Schriften, dass die Prüfung der Glaubwürdigkeit ihrer Darstellungen nicht hinreichend sein würde, wenn sie sich primär oder gar ausschließlich auf die Folgerichtigkeit der Argumente, die Schlüssigkeit von Aufbau und Abfolge der erörterten Phänomene oder deren empirisch nachweisbare Sachhaltigkeit beschränkte. „Ein Teil der geisteswissenschaftlichen Mitteilungen“, so Steiner folgerichtig, „wird sich [...] mehr oder weniger dem bloßen Verstandesurteile entziehen“ (ebd.,15). Das heißt aber nicht, dass deren Analyse damit notwendigerweise ins Irrationale abgleiten muss.⁴¹ Denn einem klassischen

⁴¹ Jens Lemanski unterscheidet in seiner historiographischen Analyse zur Mystik eine exegetisch-dechiffrierende von einer appellativ-transformatorischen Mystik. Letztere, von Lemanski

idealistischen *Topos* der Gewissheit folgend, verwendet auch Steiner für die Überprüfung seiner therapeutisch-praxeologischen Arbeiten einen über das logische Urteil hinausweisenden affektiven Modus der Evidenz: das „Gefühlssurteil“ oder das „Wahrheitsgefühl“ (ebd.). Diesen Evidenzmodus reklamiert Steiner schon für den „unbefangenen Leser“ (ebd., 14–15). In gesteigertem Sinne postuliert er ihn für die Erfahrungs- oder Erlebniserkenntnis bei demjenigen, der sich auf den Weg macht, den Anweisungen zur Erlangung der Erkenntnisse höherer Welten zu folgen (ebd., 16).⁴²

4.3 Sachtexte zur Philosophie- und Kulturgeschichte

Als dritte Kategorie wären, neben den Typen der symbolischen und therapeutischen Texte, die im engeren Sinne wissenschaftlichen Arbeiten Rudolf Steiners zu nennen. Damit sind diejenigen Texte oder Vorträge gemeint, in denen er sich mit inhaltlichen und methodologischen Sachfragen der Philosophie-, Wissenschafts- und Kulturgeschichte auseinandersetzt. Dabei spielt in der Debatte mit zeitgenössischen und früheren Autoren der Geistes- und Ideengeschichte die Ausschärfung

im Kontext seiner Untersuchung zu Dionysius Areopagita erörtert, sei „eine rationale, weil nachvollziehbare Anweisung, [die zeigt], wie der Mensch die Sphäre der Sinnlichkeit verlässt, um in den Bereich des Übersinnlichen überzutreten. [...] Als eine solche Anleitung beschreibt sie nicht die menschliche Erfahrung des Übersinnlichen, sondern erklärt, wie der Rezipient diese Erfahrung selbst machen kann.“, ders.: Zur Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer, in: Schopenhauer Jahrbuch, hg. v. Matthias Kossler / Dieter Birnbacher, Bd. 91, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 91–120, hier 91; 99. Zwar ist bekannt, dass sich Steiner, etwa in seiner Arbeit über „Die Philosophie des Thomas von Aquino“ mit Dionysius befasst hat, vgl. ders.: Die Philosophie des Thomas von Aquino (Gesamtausgabe, Bd. 74), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1993, 48–49. Fraglich ist aber – und das wäre ein interessanter Forschungsansatz –, inwieweit Steiners eigene theosophisch-anthroposophische Anweisungsli- teratur sich methodologisch im Sinne einer ‚appellativ-transformatorischen‘ Esoterik an Dionysius angelehnt hat.

42 An dieser Stelle taucht das eingangs angesprochene Problem der Mehrdeutigkeit des Erfahrungs begriffs im Kontext unterschiedlicher Wissens- und Wissenschaftsgebiete an einer konkreten, auf Steiner bezogenen Stelle noch einmal auf. Der Rekurs auf affektive, ästhetische oder spirituelle Erfahrungen ist nicht an sich dubios. Ihre Substanz sowie die Bedingungen ihrer Möglichkeit und „Zuständigkeiten“ im ‚System einer Philosophie des Geistes‘ oder als Konstitutiva ganzer Erfahrungssphären, etwa des Religiösen, im „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher), ebenso wie das Postulat ihrer Personalisierung haben in der Wissenschaftsgeschichte ja feste Plätze. Zum Problem werden sie erst im Horizont eines Erfahrungs begriffs, der sie mit den Mitteln seiner Verifikation nicht oder nur unzureichend erfassen, darstellen und überprüfen kann.

von Steiners eigener Position eine wesentliche Rolle. Auf diesem Feld begegnet dem Leser das, was man wissenschaftstheoretisch und methodologisch eine argumentative, sachbezogene Urteilsbildung nennen kann. Auf diesem Feld kommen auch spezifische Instrumente wissenschaftlicher Analyse und Argumentation zum Einsatz: phänomenologische Untersuchungen, kritische bis polemische Kontroversen,⁴³ argumentative Darstellungen, Verteidigung und Kritik unterschiedlicher geistesgeschichtlicher und wissenschaftstheoretischer Positionen. Ein großer Teil von Steiners frühen Arbeiten zur Erkenntnistheorie und Moralphilosophie, aber auch spätere Arbeiten, wie „Die Rätsel der Philosophie“ oder die Vorträge „Anthroposophie und akademische Wissenschaft“, lassen sich über weite Strecken diesem Typus zuordnen.⁴⁴ Hier geht es dominant nicht um Heuristik oder Therapie, sondern um Sachfragen im Sinne der Erarbeitung und Erörterung eines wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses sowie um die Herausarbeitung der eigenen, insbesondere philosophischen Position. Und zwar um eine solche, von der und durch die – auch und gerade – die Anthroposophie ihre wissenschaftliche Grundlage erhält. Dieser konstitutive Zusammenhang zwischen Philosophie und Anthroposophie lässt sich nicht alleine aus der bildungsbiographischen Entwicklung Steiners und seinem Selbstverständnis als Philosoph behaupten.⁴⁵ Vielmehr ist es Steiner selbst, der noch 1914 als Anthroposoph, also nach der Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft und der Verlagerung ihres Zentrums ins Goetheanum nach Dornach, in „Die Rätsel der Philosophie“ die These vertritt: „Wer die wissenschaftliche Rechtfertigung der [anthroposophischen] Weltanschauung sucht, [...] der muß den Weg durch die philosophische Grundlegung nehmen“ (GA 18,325). Noch weiter greift Steiners Vorrrede zur Neuauflage des Buches im Jahre 1918 aus, wenn dort gefordert wird: „Im Lebensganzen muß Philosophie walten“ (ebd.,13).⁴⁶ Die konstitutive Bedeutung der

43 Zur methodologischen Funktion der polemischen Auseinandersetzung bei Steiner vgl. Traub: Philosophie und Anthroposophie, 27–28.

44 Ulrich Kaiser hat im Hinblick auf Steiners Vorträge auf die didaktischen Differenzen in deren Duktus vor unterschiedlichem Publikum und damit indirekt auf sein variierendes Rollenverständnis aufmerksam gemacht. So seien seine „vor theosophischem Publikum gehaltenen Vorträge“ von einem eher „stimmungsvoll-mystischen“ Tonfall geprägt, öffentliche Vorträge dagegen „nüchtern-diskursiv“ gehalten (Kaiser: Erzähler, 84).

45 Diese These ist gerade in jüngster Zeit durch einschlägige Untersuchungen zur ideengeschichtlichen Genese der Anthroposophie aus dem Geist des Idealismus nachgewiesen worden. Etwa in den Arbeiten Sijmons: Phänomenologie und Idealismus, Traub: Philosophie und Anthroposophie, SKA2, XLI–LX, Schieren: Die philosophischen Quellen.

46 Mit seinem am 26. Mai 1910 in Hamburg gehaltenen Vortrag „Hegel“ mahnt Steiner kritisch, dass „gerade in der anthroposophischen Bewegung mehr noch als durch unrichtige Beobachtung dadurch Unheil angerichtet [wird], daß bei vielen das Interesse für die übersinnlichen Dinge nicht Hand in Hand geht mit einem gleich starken Interesse für das logische Denken“, vgl. Steiner,

Philosophie für die Anthroposophie – und damit für Steiner selbst – hat zumindest zwei Gründe, sozusagen einen doppelten philosophischen Boden. Der eine besteht darin, dass Steiner seinen Anspruch, mit der Anthroposophie eine „Lösung der Welträtsel und Lebensfragen“ (ebd.,23) bereitzuhalten, aus dem philosophisch-anthropologischen Postulat des „Erkenne dich selbst“ herleitet (ebd.), auf dessen existenziell empfundenem Impuls „das Verständnis für eine Weltanschauung“ überhaupt beruht (ebd.). Im Unterschied zu einem nichtphilosophischen, intuitiven und allein auf das Wahrheitsgefühl gestützten Verständnis der Anthroposophie, wie dies bei den therapeutischen und metaphorischen Texten der Fall war, bezieht Steiner das erkenntnisleitende Interesse seiner philosophischen Texte explizit auf die wissenschaftliche Grundlegung und Legitimation der Anthroposophie. Diese beiden Zugänge zur Anthroposophie unterscheidend heißt es in den „Einleitenden Bemerkungen“ zum zweiten Band der „Rätsel der Philosophie“: „Wer sich durch das natürliche Wahrheitsgefühl die Überzeugung von diesen Ergebnissen [der anthroposophischen Geisteswissenschaft] verschaffen kann, der ist berechtigt, sich auf einem sicheren Boden zu *fühlen*, auch wenn er einer philosophischen Grundlegung dieser Ergebnisse keine Aufmerksamkeit widmet“ (ebd.,324; Hervorhebung H.T.). Auf dieses Zugeständnis eines laienhaften oder unreflektierten – gefühlten – Verständnisses der Anthroposophie folgt die bereits zitierte Fortführung des Gedankens, die sich auf den Anspruch der Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie bezieht. Denn wer, so Steiner weiter, „die wissenschaftliche Rechtfertigung der Weltanschauung sucht, von der [...] [hier] gesprochen wird, der muß den Weg durch die philosophische Grundlegung nehmen“ (ebd.,325). Wie dieser Weg aussieht, das hat die „Philosophie der Freiheit“, auf die Steiner als Grundlagentext seiner Weltanschauung so häufig wie auf kein anderes seiner Werke verwiesen hat,⁴⁷ und das haben auch „Die Rätsel der Philosophie“ oder andere Schriften und Vorträge dieser Gattung darzulegen versucht. Die Besonderheit dieses Weges besteht darin, dass Steiner seine Weltanschauung aus dem Diskurs mit konträren oder affinen Positionen der Geistes- und

Rudolf: Hegel, in: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Heft 30, Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1970, 3–19, hier 3. Über den konstitutiven Zusammenhang zwischen Philosophie und Theosophie bei Steiner heißt es bei Ulrich Kaiser treffend: „Der theosophische löst den philosophischen Steiner nicht ab [...]. Steiner lässt seine philosophischen Ansprüche keinesfalls hinter sich, sondern weitet sie auf neue Inhalte aus, die mythischer und religiöser Herkunft sind und oft mit symbolischer Ausdrucksweise einhergehen“ (Kaiser: Erzähler, 44). Vgl. hierzu auch Traub: Philosophie und Anthroposophie, 149–155.

⁴⁷ Vgl. Palmer, Otto: Rudolf Steiner über seine Philosophie der Freiheit. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1966, 5. Ebenso das Verzeichnis der Äußerungen Rudolf Steiners über seine Philosophie der Freiheit, in GA 4a,531–534.

Philosophiegeschichte, als wissenschaftstheoretische Kontroverse, entwickelt und darstellt.⁴⁸ Schließlich besteht ja sein Anspruch nicht zuletzt darin, die Anthroposophie als notwendiges Ergebnis und Frucht „der Entwicklung“ der europäischen Geistesgeschichte nachzuweisen. Was eben die überzeugende Rekonstruktion dieser Genese und damit die Auseinandersetzung mit den hierfür einschlägigen Positionen der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte erforderlich macht.⁴⁹ Wobei Steiner

48 Dass die beiden hier beschriebenen Erkenntniswege, nämlich der durch das Wahrheitsgefühl geleitete und der über die wissenschaftliche Kontroverse geführte, ihr Vorbild in Fichtes Unterschied zwischen populärem und wissenschaftlichem Vortrag haben, haben wir an anderer Stelle hinreichend erörtert. Vgl. Traub: Philosophie und Anthroposophie, 918–922. Dass auch Fichtes Grundsatz: „Klarheit gewinnt allenthalben durch den Gegensatz“ (ebd., 588), als „dichotomische Gegensatzdialektik“ (ebd., 941) zur Generierung von Erkenntnis, Kennzeichen des formalen Aufbaus von Steiners Philosophie der Freiheit ist, darauf haben zuletzt hingewiesen: Traub: Philosophie und Anthroposophie, 257, 278, 319, 381, 588, 941 und Sijmons, Jap: Rudolf Steiners Philosophie und die Frage nach der Freiheit, Stuttgart: Schattauer 2014, 80–81. Sijmons hat diesen Ansatz, „dass in jedem Kapitel ein Gegensatz den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet“ (ebd., 80), wenn auch nur schematisch, für die Kapitel der Philosophie der Freiheit durchgespielt. Bemerkenswert an seiner Analyse ist allerdings, dass er den religionsphilosophisch und systematisch bedeutsamen dritten Teil der Philosophie der Freiheit, „Die letzten Fragen“, nicht in dieses Modell mit einbezogen hat. Denn für dieses Kapitel gilt das ‚dialektische Prinzip‘ gleichermaßen, wenn nicht gar verschärft – etwa mit den dort verhandelten Gegensätzen Immanenz-Transzendenz, Monismus-Dualismus, Erleben-Erdenken (Metaphysik), Individualismus-Universalismus, vgl. Traub: Philosophie und Anthroposophie, 857–875.

49 Unter dem Titel „Philosophie und Anthroposophie. Zu einer Untersuchung Hartmut Traubs“ hat Lorenzo Ravagli in der Erziehungskunst 2012 eine lesenswerte Rezension meines Buches verfasst. Darin versucht der Rezensent, eine, gegenüber der hier vertretenen, nahezu gegenteilige Auffassung zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie plausibel zu machen. Der in Philosophie und Anthroposophie vertretene Standpunkt, so heißt es bei Ravagli, sei einer, den „Steiner in esoterischer Sprache als ‚Schwelle der geistigen Welt‘ beschrieben“ habe. Um allerdings über dasjenige authentisch reden zu können, worum es Steiner gehe, müsse man (was Traub nicht tue) „diese Schwelle überschreiten“. Was man dann erleben würde, so Ravagli, sei das ‚Zerflattern‘ der „bisherigen Formen seines begrifflichen Wissens [...] wie ‚Blätter im Wind‘“, Ravagli, Lorenzo: Philosophie und Anthroposophie. Zu einer Untersuchung Hartmut Traubs, in: Erziehungskunst vom Mai 2012; Link: <https://www.erziehungskunst.de/artikel/sachbuch/philosophie-und-anthroposophie-zu-einer-untersuchung-hartmut-traubs/>. Genau das aber, die Negation des begrifflichen (philosophischen) Wissens, sein ‚Zerflattern‘, lässt sich aus Steiners Äußerungen zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie, wie gezeigt, nicht behaupten. Denn gerade diejenigen, die im Gefühl authentischer anthroposophischer Wahrheit, wie Steiner sich ausdrückt: „auf sicherem Boden“ stehen, bedürfen zu ihrer wissenschaftlichen Rechtfertigung der Philosophie sowie deren kontroverser Ideengeschichte, als deren Vollendung sich die Anthroposophie ja begreift, vgl. Steiner, Rudolf: Die Rätsel der Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 18), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985, 616–627. Ravaglis Kritik kann nur unter zwei Bedingungen, die Steiner m. E. aber nicht vertritt, behauptet werden. Die erste Bedingung ist die Unterstellung eines ausschließlich defizitären Begriffs der Philosophie, gegen den die Anthroposophie dann po-

(im Unterschied zu einem Großteil anthroposophischer Steiner-Forscher) an seine Anthroposophie die Forderung stellt, diese Positionen aus sich heraus verstehen und rekapitulieren zu wollen. Der Anthroposoph „muß mit dem Idealisten idealistisch, mit dem Materialisten materialistisch denken können. Denn nur dadurch wird in ihm die Seelentätigkeit rege, die sich in der geistigen Anschauung betätigen kann“ (ebd.,11).⁵⁰

4.4 Konsequenzen

Aus der hier skizzierten, in drei Kategorien gegliederten Typologie von Steiner-Texten folgt wissenschaftstheoretisch die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen und methodologischen Unterscheidung in der Analyse und Beurteilung von Steiner-Texten nach dem darin jeweils vorherrschenden Typus. Sie ist als ein „ideal-

lemisch oder *counter-dependent* in Stellung gebracht werden kann. Dieser Gegensatz besteht bei Steiner nicht. Bei ihm herrscht ein Ergänzungsmodell zwischen Philosophie und Anthroposophie vor, wobei er einen personenorientierten, existenzbezogenen und emanzipatorischen Typus von Geistes-Philosophie präferiert. Die zweite, ebenfalls durch Steiner nicht gedeckte Bedingung, unter der Ravaglis Kritik eine, wenn auch zweifelhafte, Plausibilität erhält, ist die anthroposophisch übliche Verwendung einer vornehmlich deduktiven (top down) Urteilsperspektive zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie, bei der systematisch und biographisch vom Ende der Entwicklungsgeschichte Steiners aus, „retrospektiv“, das heißt nahezu ausschließlich anthroposophisch über anstatt mit Philosophie geurteilt wird. Dabei übernimmt man zudem, meist kritiklos, Steiners Philosophie- und Philosophenkritik und legt damit die eigene philosophiegeschichtliche Analyse und Urteilsbildung, kurz das eigene Denken lahm. Eine Praxis, die nicht nur grundsätzlich Steiners Postulat des freien Geistes widerspricht, sondern die speziell auch seine Forderung einer sympathie- und antipathiefreien Untersuchung ideologischer Gegensätze zum Zweck der „Anregung der Seelentätigkeit einer kritikfähigen geistigen Anschauung“ missachtet (GA 18,11, 325). Diese Kritik lässt sich, leicht variiert, auch gegen Renatus Ziegler als Debatteinitiation angebotene Ästhetisierung von Steiners Philosophie der Freiheit wenden. Denn gegen die von mir nachgewiesenen analytischen, systematischen und geistesgeschichtlichen Ansprüche und Kritiken dieses Werks empfiehlt es Ziegler jedermann als sozusagen postmodernes Sammelsurium für die Erstellung individueller Denk- und Weltanschauungskunstwerke. Vgl. Ziegler, Renatus: Worin besteht Steiners Originalität (nicht)? Eine kritische Lagebestimmung anstelle einer Buchbesprechung: Initiierung einer noch zu führenden Debatte, in: Archivmagazin Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Nr. 1, Zur Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft 1912/13, hg. v. Alexander Lüscher / Cornelius Bohlen, Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2012, 124–130.

⁵⁰ Dieses Verfahren, den Anderen aus dessen Sicht, das heißt unter Ausblendung des eigenen Denkansatzes, verstehen zu wollen, markiert ein bemerkenswertes Modell der Interpersonalität in Steiners Philosophie der Freiheit. Vgl. hierzu Traub: Ich und Du – Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit, in: Research on Steiner Education 1/2019; Link: <https://www.rosejourn.com/index.php/rose> (30.6.2021), 1–22.

typischer‘ Vorschlag für eine differenzierte Interpretationsmethodik zu verstehen, der weitere Ausdifferenzierungen von hermeneutischen Subtypen, etwa im Hinblick auf Aspekte des Künstlerischen oder der Rhetorik in Steiners überlieferten Reden und Vorträgen sowie im Hinblick auf die Mysterien-Schriften der Jahrhundertwende zulässt oder gar fordert. In jedem Fall gilt, dass Analyse- und Beurteilungskriterien, die an Steiner-Texte herangetragen werden, dem jeweiligen Texttypus angemessen sein sollten. Denn allein aus der Unterscheidung von heuristischem, therapeutischem und dialektischem Denken ergibt sich die produktive Voraussetzung für eine sachangemessene Erörterung und Beurteilung der Texte zu den einzelnen Gebieten des Steiner’schen Denkens. Textgeschichtlich eröffnet sich damit über den Rahmen einer horizontalen oder sukzessiven Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte hinaus die Perspektive auf eine auch vertikale Transformation philosophischer und anthroposophischer Themenfelder, und zwar zwischen typologisch verschiedenenartigen Werkdiskursen auf derselben Zeitachse. Nur unter Berücksichtigung dieser Unterschiede und diffizilen Beziehungsstrukturen der verschiedenen Areale im Werk Rudolf Steiners lässt sich vermeiden, dass seine Texte mit wissenschaftlichen und methodologischen Ansprüchen konfrontiert werden, die sie deshalb nicht erfüllen können, weil sie außerhalb ihres eigenen Anspruchs liegen, und die deshalb unangemessen und auch im Ergebnis zu meist unproduktiv sind.

Literatur- und Quellenverzeichnis

- Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt und hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam 1970
- Clement, Christian: Einleitung, in: Rudolf Steiner: Wahrheit und Wissenschaft – Die Philosophie der Freiheit (= Schriften. Kritische Ausgabe 2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2016, XLI–LX
- Da Veiga Greul, Marcelo: Wirklichkeit und Freiheit. Die Bedeutung Johann Gottlieb Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiners, Dornach: Gideon Spieker 1990
- Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976
- Fromm, Erich: Wege aus einer kranken Gesellschaft, in: Erich Fromm Gesamtausgabe, Bd. IV: Gesellschaftstheorie, München: dtv 1989, 1–254
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, 146–168
- Hanegraaff, Wouter J.: Western Esotericism A Guide for the Perplexed, London u. a.: Bloomsbury Academic 2013
- Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Fischer 2009, 162–225
- Horstmann, Ulrich: Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985

- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie, Hamburg: Meiner 1996
- Janke, Wolfgang: Die Seinsfrage. Grundzüge einer restitutiven Ontologie, Würzburg: Königshausen & Neumann 2018
- Kaiser, Ulrich: Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info 3 2020
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, unveränderter photomechanischer Abdruck, Bd. V: Kritik der Urteilskraft, Berlin: de Gruyter 1977
- Künne, Wolfgang: Prinzipien der wohlwollenden Interpretation, in: Intentionalität und Verstehen, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 212–236
- Lemanski, Jens: Zur Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer, in: Schopenhauer Jahrbuch, hg. v. Matthias Kossler / Dieter Birnbacher, Bd. 91, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 93–120
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Neuwied / Berlin: Luchterhand 1967
- Oesterreich, Peter L.: Rhetorisches Denken, Berlin / Boston: De Gruyter 2019
- Palmer, Otto: Rudolf Steiner über seine Philosophie der Freiheit, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1977
- Ravagli, Lorenzo: Meditationsphilosophie. Untersuchungen zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie, Schaffhausen: Novalis 1993
- Philosophie und Anthroposophie. Zu einer Untersuchung Hartmut Traubs, in: Erziehungskunst vom Mai 2012; Link: <https://www.erziehungskunst.de/artikel/sachbuch/philosophie-und-anthroposophie-zu-einer-untersuchung-hartmut-traubs/>
- Polemischer Diskurs: die Anthroposophie und ihre Kritiker, in: Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute, hg. v. Peter Heusser / Johannes Weinzirl, Stuttgart: Schattauer 2013, 332–352
- Schieren, Jost (Hg.): Die philosophischen Quellen der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 2022
- Schieren, Jost: Die philosophischen Quellen der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 2020
- Sherif, Muzafer: Group Conflict and Co-operation: Their Social Psychology, London: Psychology Press 1967
- Sijmons, Jap: Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners, Basel: Schwabe 2008
- Rudolf Steiners Philosophie und die Frage nach der Freiheit., in: Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute, hg. v. Peter Heusser / Johannes Weinzirl, Stuttgart: Schattauer 2013, 76–99
- Stangl, Werner: Counterdependenz, in: Online-Lexikon für Psychologie und Pädagogik. Link: <https://www.lexikon.stangl.eu/7785/counterdependenz/> (30.6.2021)
- Steiner, Rudolf (Hg.): Anthroposophie und akademische Wissenschaft. Mit Anmerkungen versehen und hg. v. Roman Boos, Zürich / Wien / Stuttgart: Europa Verlag 1950
- Briefe Band II: 1890–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 39), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987
- Die Geheimwissenschaft im Umriss (Gesamtausgabe, Bd. 13), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989
- Die Mystik im Aufgang des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauung. Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe 5), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holboog 2013

- Die Philosophie des Thomas von Aquino (Gesamtausgabe 74), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1993
- Die Rätsel der Philosophie (Gesamtausgabe 18), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985
- Dokumente zur Philosophie der Freiheit. Faksimile der Erstausgabe 1894 mit den handschriftlichen Eintragungen für die Neuausgabe 1918 (Gesamtausgabe 4a), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1994
- Hegel, in: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Heft 30, Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1970
- Schriften und Vorträge zur Geschichte der anthroposophischen Bewegung und der anthroposophischen Gesellschaft. Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers, Briefwechsel und Dokumente 1901–1925 (Gesamtausgabe 262), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 2002
- Vier Mysteriendramen (Gesamtausgabe 14), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998
- Wahrheit und Wissenschaft – Die Philosophie der Freiheit (= Schriften. Kritische Ausgabe 2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2016
- Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten – Die Stufen der höheren Erkenntnis (= Schriften. Kritische Ausgabe 7), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2014
- Sünner, Rüdiger: Anthroposophie als neue Mythologie, in: Zeitschrift info3 2/2012, 17–20
- Teichmann, Frank: Die ‚Philosophie der Freiheit‘ als Übungs- und Schulungsbuch, in: Rudolf Steiners ‚Philosophie der Freiheit‘. Eine Menschenkunde des höheren Selbst, hg. v. Karl Martin Dietz, Stuttgart: Edition Hardenberg 1994, 197–222
- Traub, Hartmut: Das reine Denken und die Anthroposophie. Steiners Vortrag über Hegel und dessen Verneigung vor der Große Fichtes, in: Research on Steiner Education 1/2014, 149–155; Link: <https://www.rosejourn.com/index.php/rose> (30.6.2021)
- Ich und Du – Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit, in: Research on Steiner Education 1/2019, 1–22; online: <https://www.rosejourn.com/index.php/rose> (30.6.2021)
- Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart: Hirzel 1990
- Zander, Helmut: Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019
- Esoterische Wissenschaft um 1900 ‚Pseudowissenschaft‘ als Produkt ehemals ‚hochkultureller‘ Praxis, in: Pseudowissenschaft, Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Dirk Rupnow u. a., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 77–99
- Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?, in: Research on Steiner Education 2/2013, 138–141; Link: <https://www.rosejourn.com/index.php/rose> (30.6.2021)
- Ziegler, Renatus: Worin besteht Steiners Originalität (nicht)? Eine kritische Lagebestimmung anstelle einer Buchbesprechung: Initierung einer noch zu führenden Debatte, in: Archivmagazin Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Nr. 1, Zur Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft 1912/13, hg. v. Alexander Lüscher / Cornelius Bohlen, Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2012, 124–130
- Zinser, Hartmut: Rudolf Steiners „Geheim- und Geisteswissenschaft“ als moderne Esoterik. Vortragsmanuskript, Tagung: Anthroposophie – kritische Reflexionen, veranstaltet vom Kulturwissenschaftlichen Seminar, in Kooperation mit dem Graduiertenkolleg „Geschlecht als Wissenskategorie“, Humboldt-Universität zu Berlin, 21.7.2006; Link: <https://www.gender.hu-berlin.de/de/graduiertenkolleg/veranstaltungen/tagungen-workshops-1/tagungsdokumentation-anthroposophie-kritische-reflexionen> (10.01.2023)

