

Iris Hennigfeld

Zu den Sachen selbst

Horizonte wissenschaftlicher Anthroposophie-Forschung

Der vorliegende Beitrag setzt sich kritisch mit Christian Clements Einleitung des von ihm herausgegebenen Band 5 ›Rudolf Steiner – Schriften Kritische Ausgabe‹ auseinander. Die Autorin erkennt in seiner Position einen psychologistischen Reduktionismus, wie ihn schon Edmund Husserl kritisiert hat. Aus der reduktionistischen Perspektive werden Clement die geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse Steiners zu Vorstellungen und Projektionen des eigenen Ich. Die Autorin zeigt, dass die von Clement aufgestellte Hypothese eines ›ideogenetischen Grundgesetzes‹ von Grundannahmen über das Erkennen ausgeht, die von Rudolf Steiners anthroposophischer Geisteswissenschaft eher weg- als zu ihr hinführen.

Im Oktober 1900 eröffnet Rudolf Steiner zwei Vortragsreihen vor theosophischem Publikum in Berlin über das Verhältnis von Christentum, mystischer Anschauung und Mysterienwesen. Beide Reihen werden auf Bitten des Grafen Brockdorff von Steiner schriftlich ausgearbeitet und veröffentlicht unter den Titeln ›Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung‹ (1901)¹ sowie ›Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums‹ (1902).² Steiner hat in den jeweiligen Neuausgaben der Schriften (1910 und 1924) Änderungen vorgenommen, Zusätze eingefügt und neue Vor- bzw. Nachworte verfasst.

Die verschiedenen Fassungen von ›Die Mystik‹ und ›Das Christentum‹ wurden im fünften, zuerst erschienenen Band (2013) einer auf acht Bände angelegten kritischen Ausgabe von Rudolf Steiners Schriften (SKA 5)³ erstmalig dokumentiert und inklusive einem Vorwort, einer Einleitung mit Erläuterungen zur Textgeschichte und einem ausführlichen Stellenkommentar präsentiert.⁴ Der Gewinn steht außer Zweifel: Eine historisch-kritische und damit zitierfähige Ausgabe als Ergänzung zu den bisher zugänglichen Leseausgaben von Steiners Werk hat zum Ziel, die Texte in ihren verschiedenen Fassungen authentisch wiederzugeben und dadurch eine Grundlage für die zukünftige wissenschaftliche Erforschung von Steiners Werk zur Verfügung zu stellen.

1 Rudolf Steiner: ›Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung‹ (GA 7), Dornach 1987. Bei folgenden Nennungen bezeichnet als ›Die Mystik‹.

2 Rudolf Steiner: ›Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums‹ (GA 8), Dornach 1976. Bei folgenden Nennungen bezeichnet als ›Das Christentum‹.

3 Bei folgenden Nennungen der SKA 5 werden die entsprechenden Seitenzahlen in Klammern fortlaufend im Text angegeben.

Inwieweit zu einer Edition des Steinerschen Œuvre eigene Interpretationen und Thesen des Herausgebers gehören, wie man sie in der Einleitung zur SKA 5 findet, wäre kritisch zu hinterfragen. Denn Zweck und Ziel einer wissenschaftlichen Edition ist es nicht, den Text auszulegen, sondern den Autor für sich sprechen zu lassen und einer anschließenden Exegese zur Verfügung zu stellen. In diesem Fall sollten eigene Interpretationen und Thesen des Herausgebers Forschungsartikeln oder Monographien vorbehalten bleiben.

Zugangswege der Esoterikforschung

Es gibt inzwischen einen umfangreichen Literaturbestand an wissenschaftstheoretischen Reflexionen zu den Methoden und Standards bereits etablierter Disziplinen innerhalb der Natur- und Geisteswissenschaften. Bei der akademischen Esoterik-Forschung und Forschung zur Anthroposophie handelt es sich um vergleichsweise junge Disziplinen. Anlässlich einer historisch-kritischen Herausgabe eines esoterischen Werkes wie desjenigen Rudolf Steiners werden wissenschaftstheoretische Fragen nach Methoden und Zielen der Forschung akut. Wie kann akademische Wissenschaft, zu deren Selbstverständnis es gehört, dass sich die Forschenden persönlicher Ansichten oder religiöser Überzeugungen methodisch enthalten, zur Erschließung von Inhalten und esoterischen Ideen des Steinerschen Werkes beitragen?

Der Herausgeber der SKA nennt gleich zu Beginn seiner Einleitung zwei Alternativen im Umgang mit Steiners Werk: auf der einen Seite eine »selektive[n] und binnenanthroposophische[n] Art der Kommentierung« (S. XXV) von Steiners Ideencorpus, auf der anderen Seite eine historisch-kontextualisierende und damit zugleich akademisch vermittelnde Methode. Als ein Beispiel für letztere führt Clement unter anderem Arbeiten von Helmut Zander⁵ an und rechnet, so ließe sich folgern, auch sein eigenes Projekt hierzu. Der ersten Perspektive, so Clement, fehle der kritische Abstand zu Steiners Werk und sie »erzeuge die Fiktion eines autoritativen anthroposophischen Lehrtextes« (S. XXVI), wobei unklar bleibt, welche Autoren und Werke er mit dieser Charakterisierung im Blick hat. Auf eine andere Gefahr weist Clement nicht hin: Die akademisch-wissenschaftliche Herangehensweise an Steiners Werk birgt die Gefahr eines Reduktionismus, indem beispielsweise mit einer Historisierung und Kontextualisierung esoterischer Ideen die Phänomene, um die es geht, auf historische, soziologische, anthropologische oder psychologische Zusammenhänge und Ursachen zurückgeführt und damit gleichsam »wegerklärt« werden.

4 Christian Clement (Hrsg.): ›Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe‹, Bd. 5: ›Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte, Stuttgart/Bad Cannstatt/Basel 2013. Inzwischen sind auch Band 7 mit den Schriften zur Erkenntnis-schulung (2014) und Band 2 mit den philosophischen Schriften Steiners (2015) erschienen.

5 Helmut Zander: ›Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945‹, 2 Bde., Göttingen 2007.

Dass indes eine Einschränkung geisteswissenschaftlich-esoterischer Forschung auf diese vom Herausgeber beschriebenen Zugangswege nicht zwingend notwendig ist, haben Esoterik- oder Mystik-Forscher wie beispielsweise Frances A. Yates, Henry Corbin, Antoine Faivre oder in jüngerer Zeit Wouter J. Hanegraaf und Anthony J. Steinbock gezeigt. Unter dem Motto eines *tertium datur* plädiert Hanegraaf für einen dritten Weg akademischer Esoterikforschung, nämlich die *empirisch-historische* Methode.⁶ Im Sinne wissenschaftlicher Redlichkeit kann ein Forscher nur Aussagen über die Gebiete machen, die der eigenen wissenschaftlichen *Erfahrung* zugänglich sind. Weder ein Anhänger von Steiners Werk, der Inhalte ohne eigene Erfahrung übernimmt, noch ein wissenschaftlicher Reduktionist können demnach zustimmende oder ablehnende Aussagen über Gebiete machen, die jenseits ihrer eigenen Erfahrung liegen. Für die empirische Esoterik-Forschung gilt insbesondere, sich in *methodischer* Hinsicht zunächst bestätigender oder widerlegender Stellungnahmen zu enthalten, vollumfänglich die Geschichtlichkeit religiöser oder esoterischer Ideen anzuerkennen sowie die überlieferten Zeugnisse religiöser oder esoterischer Erfahrungen in die Forschung einzubeziehen.⁷ Zu ergänzen wäre hier, dass die empirische Methode speziell im Gebiet der Esoterik-Forschung von einem erweiterten, also nicht auf das Sinnliche eingeschränkten Erfahrungsbegriff ausgehen müsste, wie ihn vor allem die philosophische Phänomenologie in der Tradition Edmund Husserls ausgearbeitet hat.⁸ Dieser ermöglicht es, religiöse Phänomene oder esoterische Ideen in den Blick zu nehmen, zu beschreiben und in ihrem je eigenen Wesen aufzuweisen, ohne sie auf nicht wesensgemäße Ursachen zurückzuführen.

Im Folgenden möchte ich weder editionswissenschaftliche Überlegungen noch die bisher zu wenig beachtete Methodendiskussion wissenschaftlicher Anthroposophie-Forschung vertiefen, sondern inhaltlich einige interpretierende Grundgedanken des Herausgebers im Hinblick auf Steiners Werk in den Blick nehmen.

Wie Steiner in ›Das Christentum‹ entfaltet, lebte die ägyptische und griechische Mysterienweisheit aus einer unmittelbaren Erfahrung mit der geistigen Welt. In der Bewusstseinsgeschichte wurde diese ursprüngliche, in den Mysterien lebendig erhaltene Verbindung mit der geistigen Welt zunehmend gelöst. Damit einher ging, dass auch das Denken in seiner einstmals wesenswirksamen Beweglichkeit immer mehr fixiert und herabgelähmt wurde, bis die geistigen Wahrheiten nicht mehr der Anschauung

6 Wouter J. Hanegraaf: ›Empirical Method in the Study of Esotericism‹, in: ›Method & Theory in the Study of Religion 7‹ (1995), S. 99–129. 7 Ebd. S. 100.

8 Anthony J. Steinbock macht die phänomenologische Methode Edmund Husserls fruchtbar für das Gebiet der Religionsphilosophie und insbesondere für die Mystik. Ders.: ›Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience‹, Bloomington 2009.

9 SKA 5, 59; GA 7, S. 84.

10 Für Anregungen und Gespräche zu diesem Thema danke ich Christoph Hueck.

11 Siehe SKA 5, S. XLI und Kommentarteil S. 268.

12 Die biogenetische Grundregel Ernst Haeckels besagt, dass die Keimesentwicklung eine Rekapitulation der Stammesentwicklung darstelle. In Analogie zu Haeckel versuchte Fritz Schultze (1846-1908), Philosoph und Pädagoge, das biogenetische Grundgesetz auf die moralische und psychologische Entwicklung des Menschen anzuwenden (vgl. SKA 5, S. XLI).

und Erkenntnis zugänglich waren, sondern stattdessen als offener Glaubensinhalt überliefert wurden. Rudolf Steiner schreibt über diesen Dualismus von Wissen und Glauben:

In Wahrheit stammt aller Glaubensinhalt aus einer irgend einmal gemachten inneren menschlichen Erfahrung. Er wird dann, seinem äusserlichen Gehalte nach, aufbewahrt, ohne das Bewusstsein, wie er erworben ist. Es wird von ihm behauptet, er sei durch übernatürliche Offenbarung in die Welt gekommen.⁹

Am Beispiel der Geistesart der Mystiker zeigt Rudolf Steiner, wie sich durch geistige Schulung ein Weg eröffnen kann, das bloß äußere, sinnliche Wissen über sich selbst hinauszuführen, bis mit dem Erwecken der Selbsterkenntnis ein inneres Erkennen erwacht. In der inneren Anschauung werden die Dinge nun nicht mehr nur in ihrem sinnlich wahrnehmbaren Äußeren gesehen, sondern in ihrer ureigenen geistigen und inneren Wesenheit so erfahren, dass auch sie, die Dinge, zu höherem Dasein »erweckt« werden.

Clements Hypothese

Der Herausgeber der SKA 5 nimmt Steiners Überlegungen zum Dualismus von Wissen und Glauben als Ausgangspunkt für seine Hypothese eines »ideogenetischen Grundgesetzes« (S. 268), auch »ideogenetisches Entwicklungsgesetz« (S. XLI) genannt.¹⁰ Dieses wirke, so Clement, sowohl in allen geistigen Hervorbringungen der Menschheit als auch in Rudolf Steiners eigenem Denken.¹¹ Das »ideogenetische Gesetz« (S. XLII) besage, dass Steiner in goetheanistischer Methode das Entstehen »menschlicher Vorstellungen in Analogie zur biologischen Evolution« (S. XLI) und insbesondere zu Ernst Haeckels biogenetischer Grundregel zu verstehen versuchte.¹² Ähnlich wie für Goethe in der Naturforschung der Typus die Grundgestalt der organischen Natur bildete, sähe Steiner die »Grundgestalt, diesen »Proteus« aller menschlichen Vorstellungsbildung . . . in der Selbsterfahrung des Geistes im Denk-Erlebnis bzw. im Ich-Erlebnis des Menschen« (S. XXX). Steiner habe in den Schriften von 1901 und 1902 »das Prinzip der Entstehung von konkreten Vorstellungen im Verlauf der Kulturgeschichte« (S. XLI) gesucht. Die ideogenetische Grundregel könne man deshalb auch als »Gesetz von der Entstehung der menschlichen Gottes-, Jenseits- und Naturvorstellungen als verdinglichenden Projektionen der

Selbst-Erfahrung« (S. XLI) verstehen. Alle »mystischen und naturwissenschaftlichen Vorstellungen« sowie »alle mythischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen Anschauungen« hätten demzufolge »ihren Ursprung letztlich in der einen ›Urtatsache des Innenlebens«, in der mystischen Selbsterfahrung des Geistes im Menschen« (S. XLI). Steiner ginge es, so Clements These, »nicht nur um eine Deutung der christlichen Vorstellungen, sondern um eine Erklärung des Prinzips aller religiösen und mythischen Vorstellungen, ja der menschlichen Vorstellungsbildung überhaupt« (S. 296).¹³ Nicht nur in den beiden Schriften von 1901 und 1902 käme dieses ideogenetische Grundgesetz zur Erscheinung, sondern es würde – ausgeweitet auf alle Seinsgebiete – »zur grundlegenden Leitidee der Anthroposophie überhaupt« (S. XLII). Würde sich dieses »Gesetz« als schlüssig und seine Charakterisierung als wesensgemäß erweisen, so wäre damit gleichsam ein Generalschlüssel zu Steiners Werk und zu seiner in allen Gebieten wirksamen geisteswissenschaftlichen Forschungsmethode gefunden. Es ergäbe sich ein neuer Standard für zukünftige Anthroposophie-immanente und akademische Anthroposophie-Forschung.

Die Entschiedenheit, mit der der Herausgeber seine These an mehreren Stellen ausführt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Rudolf Steiner es selbst nie angestrebt hat, alle geistigen Anschauungen der Menschheit auf eine Grundgesetzlichkeit zurückzuführen und diese unter einer Formel oder einem Begriff zu fixieren. Der Maßstab, den der Herausgeber an Steiners Werk anlegt, ist nicht derjenige Rudolf Steiners. In Bezug auf die Ideogenese wäre eine saubere Unterscheidung zwischen eigener Interpretation und den Gedanken und Bestrebungen Steiners mit deutlichem Hinweis auf den Hypothesencharakter der Ideogenese wünschenswert gewesen.

Das Gesamtprojekt einer kritischen Steiner-Ausgabe zielt nicht nur auf die Leserschaft einer anthroposophischen Fachwelt, sondern bezweckt auch, das Werk Rudolf Steiners an eine mit dem Œuvre bisher nicht vertraute Öffentlichkeit zu vermitteln sowie die Grundlagen für die Eröffnung einer akademischen Diskussion zu schaffen. Aufgrund dieser weitreichenden Relevanz erscheint es mir notwendig, die These eines ideogenetischen Grundgesetzes aus philosophisch-erkenntnistheoretischer Perspektive in den Blick zu nehmen und einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Hierzu werde ich zunächst zentrale Grundgedanken der Steinerschen Erkenntnistheorie von den Frühwerken

13 Ziel von Steiners Mystik-Schriften sei es, so Clement, das »zentrale Postulat von der Bedeutung der Selbst-Erkenntnis als Ursprungsort der innerhalb der Kultur-entwicklung auftretenden Jenseits- und Naturvorstellungen zu illustrieren und zu legitimieren« (SKA 5, S. XXXII).

bis zu den Schriften von 1901 und 1902 skizzieren. Es wird sich zeigen, dass die These eines ideogenetischen Grundgesetzes in wesentlichen Aspekten auf einer psychologistischen Deutung des Erkenntnisvorgangs beruht.

Die Abbildtheorie des Bewusstseins

»Was ist Erkennen?«¹⁴ Diese Frage kann als Leitidee von Rudolf Steiners philosophisch-anthroposophischem Frühwerk betrachtet werden. Ihre Antwort lautet: »Erkennen heißt: zu der halben Wirklichkeit der Sinnenerfahrung die Wahrnehmung des Denkens hinzufügen, auf daß ihr Bild vollständig werde.«¹⁵ Steiner hat in seinen philosophisch-anthroposophischen Frühschriften entgegen den damaligen, bis heute wirksamen philosophischen und wissenschaftlichen Hauptströmungen gezeigt, dass der Erkenntnisakt die erscheinende und gegebene Welt nicht aus vorausgesetzten Prinzipien rekonstruiert oder »verdoppelt«, sondern dass Erkennen als ein schöpferischer Prozess verstanden werden muss, in dem das Denken die Welt und die »volle Wirklichkeit«¹⁶ allererst *konstituiert*. Steiner hat damit die Abbildtheorie des Bewusstseins, auch Repräsentationalismus genannt, einer radikalen Kritik unterzogen und den erkenntnistheoretischen Gegensatz von bewusstseinsmäßiger Immanenz und Transzendenz der Welt überwunden.¹⁷

Die Abbildtheorie des Bewusstseins geht davon aus, dass es eine objektive Wirklichkeit außerhalb und unabhängig vom erkennenden Bewusstsein gibt und dem Denken die Aufgabe zukommt, diese äußere, »objektive« Realität zu erfassen, zu bearbeiten und über eine mentale Kopie, ein Abbild, zu repräsentieren oder widerzuspiegeln. Draußen ist also das objektive Ding selbst und im Bewusstsein stellvertretend eine subjektive »Vorstellung« als sein Bild. Erkennen heißt Abbilden. Steiners Einsicht in das schöpferische Wesen des Erkennens zeigt, dass es unsinnig ist, von einer vollen Wirklichkeit »an sich«, das heißt unabhängig von einem erkennenden Bewusstsein und unabhängig vom Denken, zu sprechen. Dies bedeutet aber nicht, dass alle Wirklichkeit bloß »subjektiv« oder ein mentales Konstrukt ist. Vielmehr kann durch bewusste und methodisch reflektierte Einbeziehung der Subjektivität in die Forschung und in das Erkennen eine höhere Form der Objektivität gewonnen werden. »Erfahrungen der höheren Art«¹⁸, wie Goethe in seinem Aufsatz »Der Versuch als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt« (1792/93) darlegt, sind daher jenseits von Subjekt und Objekt.

14 Rudolf Steiner: »Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften« (GA 1), Dornach 1987, S. 157. 15 GA 1, S. 150.

16 Rudolf Steiner: »Wahrheit und Wissenschaft: Vorspiel einer ›Philosophie der Freiheit‹« (GA 3), Dornach 1973, S. 11 ff.

17 Der Phänomenologe Edmund Husserl zählt die Abbildtheorie des Bewusstseins zu den »unausrottbaren Irrtümern« über das Wesen von Bewusstsein und Erkenntnis. Edmund Husserl: »Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis«, Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke (im Folgenden Hua) Bd. XIX/1, Den Haag 1984, S. 436.

18 Johann Wolfgang von Goethe: »Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens«, Bd. 4,2: »Wirkungen der Französischen Revolution 1791-1797«, hrsg. von Klaus H. Kiefer, München 1986, S. 331.

Dass es sich bei der erkenntnistheoretischen Überwindung der Subjekt-Objekt-Dichotomie nicht um ein binnenanthroposophisches Postulat handelt – das je nach eigener Weltanschauung Zustimmung oder Ablehnung erfahren kann –, zeigt ein Blick auf die Philosophie Edmund Husserls (1859-1938), des Begründers der phänomenologischen Philosophie. Husserl war Zeitgenosse Steiners und hat in philosophischer Sprache zentrale Aspekte von Steiners Erkenntnislehre ausformuliert. Statt beispielsweise nach der »Subjektivität« oder »Objektivität« der Erkenntnis zu fragen, untersucht die Phänomenologie die verschiedenen Gegebenheitsweisen eines Phänomens im Bewusstsein. Diese erstrecken sich vom einem »bloße[n] Vermeinen« bis hin zur erfüllenden, anschaulichen Selbstgegebenheit oder Präsenz eines Gegenstandes im Bewusstsein, die Husserl auch »Evidenz« nennt: »Ein bloß vermeinendes Urteilen richtet sich durch bewußtseinsmäßige Überführung in die entsprechende Evidenz nach den Sachen, den Sachverhalten selbst.«¹⁹

Die Radikalität von Steiners Antwort auf das Rätsel des Erkennens wird auch deutlich angesichts einer weiteren, vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts innerhalb der Wissenschaften, aber auch im natürlichen Erleben vorherrschenden Ansicht über das Wesen des Denkens: des Psychologismus. Wilhelm Wundt, Christoph Sigwart, Theodor Lipps, aber auch bedingt William James und Franz Brentano gehörten zu seinen Vertretern. Der Psychologismus versucht, vereinfacht gesagt, alle ideellen Wirklichkeiten und Seinsgesetzmäßigkeiten auf die bloß zufälligen psychischen Bedingungen eines Subjektes zurückzuführen. Die Weise, wie das menschliche Bewusstsein seiner *Natur* nach verfasst ist, das heißt die menschlich-empirische Weise des Denkens, setze zugleich die Grenzen des Erkennens. Diese Ansicht führt in der Konsequenz zu einem Reduktionismus: Sämtliche ideellen Inhalte seien »nichts anderes als« subjektive Vorstellungen. Da der Mensch durch die bestimmenden Realgesetze des Psychischen begrenzt werde, könne er in seinem Erkennen nie wirklich bei den Dingen selbst sein. Wahrheit würde so ins bloß Subjektive hinein verlegt.

Edmund Husserl hat fast zeitgleich mit Steiner den Psychologismus im ersten Band seiner ›Logischen Untersuchungen‹ (1900/1901) einer radikalen Kritik unterzogen und in logischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht eine strenge Scheidung von Psychologie und Philosophie (als eine Wesenswissenschaft des reinen Bewusstseins) vorgenommen. Der methodische Feh-

Kritik des Psychologismus

19 Edmund Husserl: ›Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge‹, Hua I, Den Haag 1973, S. 51. Husserl charakterisiert die Evidenz auch wie folgt: »Statt in der Weise des bloß sachfernen Meinens ist in der Evidenz die Sache als sie selbst, der Sachverhalt als er selbst gegenwärtig, der Urteilende also seiner selbst inne«. Ebd.

ler des Psychologismus, so lässt sich Husserls Kritik zusammenfassen, liege darin, dass jener die Geltungen der logischen Gesetze und Ideen auf die empirisch-zufälligen Erlebnisse in der menschlichen Psyche reduziert und damit das Erkennen nicht in seinem ureigenen *Wesen*, sondern als bloße *Tatsache* der Natur in den Blick nimmt. Zur Veranschaulichung ein Beispiel aus der Geometrie: Um zu wissen, was es bedeutet, ein rechtwinkliges Dreieck zu konstruieren, sind kausale Ursachen im Sinne irgendwelcher psychologischer Erklärungen unerheblich.

Anschauung des Denkens

Ähnlich wie Husserl hatte Rudolf Steiner nur wenige Jahre zuvor in seiner ›Philosophie der Freiheit‹ (1894) das wirkliche, empirische Ich eines jeden Menschen aus seinem psychologischen »Schattendasein« befreit.²⁰ Im Anschluss an den aristotelischen *nous poietikos* und Fichtes intellektuelle Anschauung²¹ hatte Steiner das gewöhnliche Denken über seine Naturhaftigkeit hinausgeführt und ein menschliches Seelengebiet unabhängig von der physisch-leiblichen Organisation wieder und zugleich neu entdeckt. Das Neue gegenüber der philosophischen Tradition war, dass er – ohne dabei metaphysische Anleihen zu machen oder spekulativ vorzugehen – das Gebiet des reinen Denkens phänomenologisch beschrieb und seinem Wesen gemäß nach einer naturwissenschaftlichen Methode empirisch auswies.²² Dieses seinem Wesen nach von den physiologischen und, so lässt sich ergänzen, auch psychologischen Prozessen unabhängige Gebiet des Bewusstseinslebens könne, so Steiner, nur in einem »Ausnahmезustand«²³ beobachtet und erlebt werden, wenn das Denken seinen Blick vom Gegenstand abwende und stattdessen auf das Vollziehen des Denkaktes reflektiere. »Wer den guten Willen nicht hat, sich in diesen Standpunkt zu versetzen, mit dem könnte man über das Denken so wenig wie mit dem Blinden über die Farbe sprechen. [...] Er erklärt das Denken nicht, weil er es überhaupt nicht sieht.«²⁴ Steiner nennt dieses Geschehen an anderer Stelle auch eine »Verständigung des philosophierenden Bewusstseins mit sich selbst«²⁵. Auf diese Weise könne die Denktätigkeit bewusst gemacht und das jeden Denkakt begleitende »Ich denke« selbst angeschaut werden. In einer solchen Erkenntnistheorie bilden die leiblich-seelischen (psychologischen) Prozesse nicht die *Ursachen*, sondern die phänomenologischen *Bedingungen*, unter denen dieses Seelengebiet des reinen Denkens zur Erscheinung kommen kann.

20 Zur problematischen Rolle des empirischen Subjekts im Psychologismus vgl. Karen Swassjan, ›Aufgearbeitete Anthroposophie: Bilanz einer Geisterfahrt‹, Dornach 2008, S. 111–114.

21 Siehe beispielsweise §1 von Fichtes ›Wissenschaftslehre nova methodo‹ (1798) und die beiden Einleitungen zum ›Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre‹ (1797/98).

22 Zu Steiners und Husserls Kritik des Psychologismus vgl. Jaap Gerhard Sijmons: ›Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners‹, Basel 2008, S. 184–190.

23 Rudolf Steiner: ›Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode‹ (GA 4), Dornach 1995, S. 40.

24 GA 4, S. 45.

25 So im Titel von Steiners Dissertation (1891), später erschienen als ›Wahrheit und Wissenschaft: Vorspiel einer Philosophie der Freiheit‹ (GA 3), Dornach 1973.

Das durch die bewusste Beobachtung des Denkens eröffnete Gebiet stellt das Eingangstor zum Gebiet des reinen, sinnlichkeitsfreien Denkens und zu geistiger Forschung dar. Dieses Tor bildet zugleich die Grenzscheide zwischen Psychologie und Anthropologie auf der einen Seite und Philosophie und Anthroposophie auf der anderen. Wer diesen Schritt nicht macht, bleibt im Vorfeld der Anthroposophie stehen. Die philosophische Grundlegung des Erkenntnisprinzips in der ›Philosophie der Freiheit‹ enthält keine Erkenntnisinhalte über dieses oder jenes spezielle Gebiet, sondern stellt die für *alle* Gebiete des Erkennens gültige methodische Grundlage dar. Diese in den philosophischen Frühschriften entwickelte allgemeine Idee des Erkennens bleibt geltend für alle späteren Werke Rudolf Steiners.

Die Seelenerfahrungen der Mystiker sind ein Beispiel dafür, wie durch Schulung eines bewussten Erlebens der Denktätigkeit diese organisch hinübergeführt werden kann zu geistiger Erfahrung und geistigem Erkennen. In der Selbstbeobachtung des Denkens kann sich, richtig ausgeführt, ein gegenüber den äußeren Sinnen vollkommen neuer, innerer und geistiger »Sinn«²⁶ eröffnen, der als Selbsterkenntnis zu wahrer Welterkenntnis führt: »Als geistiger Inhalt kommt der innerste Kern der Welt in der Selbsterkenntnis zum Leben.«²⁷ Diese Selbsterkenntnis – so stellt Steiner das Geschehen bildhaft dar – entspreche einer »Wiedergeburt«²⁸ und »Erweckung seines Selbst«²⁹. Das niedere Selbst wird zum »All-Ich«³⁰ geweitet.

Der Übergang von der Erkenntnistheorie und Goethe-Forschung zu einem Gebiet, das üblicherweise durch Offenbarung überlieferte Inhalte des Glaubens umfasste, mag auf den ersten Blick überraschen und als ein Bruch erscheinen. Die denkerische Kontinuität zu den goetheschen und philosophischen Schriften vor der Jahrhundertwende ist jedoch sinnfällig: Ging es in den Frühschriften um die Darlegung einer *allgemeinen* Idee des Erkennens, so soll in den Mystik-Schriften dieses Erkenntnisprinzip in der Forschungsart und den Seelenerfahrungen der christlichen und vorchristlichen Mystiker im Besonderen aufgewiesen werden.³¹ Was dort als die Selbstbeobachtung oder Anschauung des Denkens in den Blick genommen wurde, findet hier seine Fortsetzung in den Ideen von Selbsterkenntnis, Welterkenntnis und Freiheit, so dass Steiner selbst in dem Vorwort zur ersten Auflage von ›Die Mystik‹ deutlich macht: »Diese Ideenwelt ist schon ganz in meiner ›Philosophie der Freiheit‹ . . . enthalten.«³²

Erkenntnistheorie und übersinnliche Forschung

26 »Einen neuen Sinn sahen sie [die Mystiker] in der Selbsterkenntnis erschlossen.« SKA 5, 16; GA 7, S. 18.

27 SKA 5, 27; GA 7, S. 35.

28 »Mit der Erweckung meines Selbst vollzieht sich eine geistige *Wiedergeburt* der Dinge der Welt.« SKA 5, S. 18; GA 7, S. 22.

29 SKA 5, S. 17; GA 7, S. 20.

30 SKA 5, S. 24; GA 7, S. 31.

31 SKA 5, S. 9; GA 7, S. 7. Christoph Hueck hat in seinem Aufsatz ›Siehe der Mensch – eine Hypothese zur anthropologischen Konzeption der philosophischen Schriften Rudolf Steiners‹ (in: ›Anthroposophie‹, Ostern 2015) am Beispiel von Steiners philosophischen Schriften die geistige Gesamtgestalt von dessen Werkes gezeigt.

32 SKA 5, S. 11; GA 7, S. 11.

Von der Vorstellung zur ›Sache selbst‹

Handelt es sich bei den Seelenerfahrungen und Zeugnissen der Mysterienschüler und der Mystiker tatsächlich um Ausdrücke menschlicher »Vorstellungsbildung«, wie die ideogenetische Grundregel besagt? Können Seelenerfahrungen mit diesem Begriff der Vorstellungsbildung ihrem *Wesen* nach gefasst werden? Und wollte Steiner tatsächlich genau dieses Prinzip aller Vorstellungsbildung am Beispiel der Mystiker nachweisen, um damit das Wesen anthroposophischer Geisteswissenschaft zu charakterisieren? Zunächst lässt sich von phänomenologischem Standpunkt einwenden, dass dem Erlebnis des Vorgestellten einer Sache eine andere Bewusstseins erfahrung entspricht als der Selbstgegebenheit einer Sache im Bewusstsein. Beide Erfahrungen müssen also ihrem Gehalt nach phänomenologisch streng voneinander geschieden werden.

Vorstellungen werden gemäß der ›Philosophie der Freiheit‹ gebildet, wenn Begriffe (als allgemeines Moment) auf Wahrnehmungen (individuelles Moment) bezogen werden. Umgekehrt prägen Wahrnehmungen die Begriffe. Damit ist die Vorstellung ein »individualisierter Begriff«³³, der zwischen der sinnlichen und geistigen Welt steht. Sinnlichkeitsfrei und damit innerhalb des Gebietes geistiger Forschung befindlich ist ein Denken erst dann, wenn es nicht mehr aktuell auf Wahrnehmungen bezogen ist, sondern nur noch in der *Tätigkeit* des Sich-Beziehens lebt. Wenn im nächsten Schritt auch der Bezug auf eine vergangene Wahrnehmung weggelassen wird, bewegt der Forscher sich nur noch denkend in »reinen«, nicht aus der Sinneswelt abzuleitenden Begriffen. Das Denken wird durch das schrittweise Ausschalten aller Wahrnehmungsinhalte immer aktiver bis hin zur reinen Denktätigkeit, der Intuition, die dann zugleich reines Wollen ist.³⁴ Nachträglich können diese Intuitionen in Vorstellungen überführt und damit verbildlicht werden, indem beispielsweise ein bestimmter Begriff mit einer Wahrnehmung in Verbindung gebracht oder Begriffe aufeinander bezogen werden.

Es ist richtig, dass der Mensch die Bewusstseins erfahrungen von der einfachen sinnlichen Wahrnehmung bis zu höheren Bewusstseinsstufen zunächst auf sich selbst bezieht, indem er diese mit dem Willen und dem Gefühl verbindet. Daraus resultiert ein Bewusstsein davon, dass es sich um »meine« Erfahrungen handelt. Doch in der Beziehung aller Erfahrungen auf sich selbst ist noch nicht das *Wesen* dieser Erfahrung vollständig erfasst und hinreichend erschöpft. Zu diesem Zweck muss unterschieden werden zwischen dem jeweiligen persönlich-«subjektiven« Bewusst-

33 GA 4, S. 107.

34 Vgl. auch Werner A. Moser: ›Anthroposophie als Geisteswissenschaft. Acht Vorträge, gehalten am Goetheanum vom 18. Oktober bis 6. Dezember 1976‹, Basel 2014, S. 92 ff.

seinerlebnis und dessen überpersönlich-«objektivem» *Inhalt*. Rudolf Steiner schreibt hierzu in der ›Philosophie der Freiheit‹:

Wenn wir uns nun daran erinnern, daß die Tätigkeit des Denkens durchaus nicht als eine subjektive aufzufassen ist, so werden wir auch nicht versucht sein zu glauben, daß solche Beziehungen, die durch das Denken hergestellt sind, bloß subjektive Geltung haben.³⁵

Und an späterer Stelle heißt es zum Verhältnis zwischen Individuell-Persönlichem und Allgemein-Universellem:

Unser Leben ist ein fortwährendes Hin- und Herpendeln zwischen dem Mitleben des allgemeinen Weltgeschehens und unserem individuellen Sein. Je weiter wir hinaufsteigen in die allgemeine Natur des Denkens, wo uns das Individuelle zuletzt nur mehr als Beispiel, als Exemplar des Begriffes interessiert, desto mehr verliert sich in uns der Charakter des besonderen Wesens, der ganz bestimmten einzelnen Persönlichkeit. Je weiter wir herabsteigen in die Tiefen des Eigenlebens und unsere Gefühle mitklingen lassen mit den Erfahrungen der Außenwelt, desto mehr sondern wir uns ab von dem universellen Sein.³⁶

Dabei zeigt sich, dass es die Inhalte des Denkens, nicht die jeweiligen Denkprozesse oder Denkakte sind, die das objektive Wesen des Erkennens, seinen geistigen Gehalt bestimmen. Edmund Husserl unterscheidet daher phänomenologisch streng zwischen einem Urteil als bloß »empirischem Erlebnis« und dem ideellen Gehalt eines Urteils, seiner »Idee«, das heißt zwischen dem »Fällen eines Urteils« und dem »gefällten Urteil«.³⁷ Es lässt sich sagen, dass im Erlebnis der Evidenz zwar ein individuelles Zeugnis eines Sachverhaltes (einer geistigen Tatsache) gegeben ist, wobei jedoch individuell-persönlich in diesem Zusammenhang nicht »subjektiv« bedeutet.

Es ist richtig, dass der Weg des Erkennens, seiner Genese nach, zunächst beim Persönlichen eines jeden einzelnen Menschen seinen Ausgang nimmt.³⁸ Der Erkenntnisinhalt kann jedoch, wie die Seelenerfahrungen der Mystiker zeigen, durch Ausbildung »geistiger Organe« über das Persönliche hinaus und in das überpersönliche Gebiet des Geistes führen. Das nur Subjektiv-

35 GA 4, 62.

36 GA 4, 109 f.

37 Edmund Husserl: ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie‹, Hua III/1, Den Haag 1977, S. 217 f.

38 ›Die geisteswissenschaftliche Seelenschulung, wie sie hier gemeint ist, strebt aber nach solchen objektiven Erlebnissen, deren Wahrheit zwar ganz innerlich erkannt wird, die aber doch gerade deshalb in ihrer Allgemeingültigkeit durchschaut werden‹. »[D]ass dieses Erleben, obwohl es durch ganz innerliche Mittel und Wege erworben wird, doch nicht eine bloß subjektive Bedeutung für den einzelnen Menschen hat, der es erwirbt‹. Rudolf Steiner: ›Die Geheimwissenschaft im Umriss‹ (GA 13), Dornach 1989, S. 22.

39 Das Lösungswort der phänomenologischen Bewegung im Ausgang von Edmund Husserl lautet: Zurück zu den »Sachen selbst«! So heißt es bei Husserl: »Weg mit den hohlen Wortanalysen. Die Sachen selbst müssen wir befragen.« Oder: »Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muß der Antriebe zur Forschung ausgehen.« Edmund Husserl: »Aufsätze und Vorträge: 1911 – 1921«, Hua XXV, Dordrecht 1987, 21, S. 61.

40 Hua III/1, S. 61-66.

41 Max Scheler: »Die Wissensformen und die Gesellschaft«, Gesammelte Werke Bd. 8, Bern, München 1960, S. 204.

Persönliche wird im Moment der mystischen Erfahrung gerade überwunden, wenn in der *unio mystica* das mikrokosmische Ich zum »All-Ich« geweitet wird. Diese eine Grunderfahrung als ihr Inhalt und Wesen ist es, die allen Erfahrungen der behandelten Mystiker gemeinsam ist, wenn auch die Erlebens- und Erscheinungsweisen individuell verschieden sind.

In jedem Denkerlebnis müssen also erkenntnistheoretisch streng geschieden werden: das jeweilige subjektive Bewusstseinsgeschehen, das zu einer geistigen Wahrnehmung führt und Gegenstand der Psychologie ist, und der Gegenstand bzw. objektive Inhalt einer geistigen Erfahrung oder eines Bewusstseinsaktes. Der Geistesforscher kommt von den subjektiven Denkprozessen zu den überpersönlichen »objektiven« Inhalten des Denkens, wenn in der Intuition das Subjektiv-Persönliche so weit zurückgedrängt wird, dass ein anderes Wesen ganz in das Bewusstsein einfließen kann, das dann jedoch wieder im eigenen Denken erlebt wird. Der Forscher nimmt sich selbst ganz zurück, das Eigeninteresse an den Dingen tritt zurück, damit das Wesen der Sachen selbst sich so aussprechen kann, dass dieses gleichsam einzieht in das innere Erleben des Beobachters. Dasjenige, was dann in das Denken eingegangen ist, ist – phänomenologisch mit Husserl gesprochen – die »Sache selbst«³⁹ und nicht eine bloße »Vorstellung« von dieser Sache. Bewusstsein und Sein bilden in der Intuition eine substanzielle Einheit. Edmund Husserl hat die Enthaltung des Phänomenologen hinsichtlich seiner persönlichen und wissenschaftlichen Vorurteile über den Gegenstand eigens als wissenschaftliche Methode unter der Bezeichnung *epoché* ausgearbeitet.⁴⁰ Der Philosoph Max Scheler hat diese methodische und existenzielle Enthaltung des Forschers im Anschluss an Husserl als Akt der »Hingebung« und »Liebe«⁴¹ bezeichnet.

Das Problem der Projektionsphilosophie

Der mystische Aufstieg vom Subjektiv-Persönlichen zum überpersönlichen »All-Ich« wird in Clements Interpretation der Schriften von 1901 und 1902 gleichsam umgekehrt und als »subjektiv-persönlich gefärbte und im Sinne Goethescher Morphologie angelegte Betrachtung« gefasst bzw. in psychologischer und anthropologisierender Terminologie als »Interpretation durch Selbstprojektion« (S. XXXII) gedeutet. In allen Weltanschauungen, Mythologien und Philosophien sähe Steiner demzufolge ein und denselben »Ur-Vorgang der Projektion des ›Ich‹ in ein wie auch immer ausgestaltetes ›Nicht-Ich« (S. XLII).

Steiners Anliegen sei es nicht nur, dieses Verfahren bei den Denkern der Vergangenheit nachzuweisen, sondern dieser Projektionsvorgang entspreche auch seiner eigenen Denkmethode. So schreibt Clement über Steiners Vorgehen: »Später fand er [Rudolf Steiner] bei Fichte, Hegel und Goethe Formulierungen, in die hinein er seine eigenen Erkenntniserlebnisse projizieren konnte.« (S. XXXVIII) Dies bedeute, dass Steiner »dieses Wesen auch dann aus dem eigenen Ich zu ziehen sucht, wenn er die Manifestationen dieses Wesens im Denken anderer Persönlichkeiten darzustellen unternimmt« (S. XXXII). In erkenntnistheoretischer Hinsicht besagt der Begriff der Projektion, dass subjektiv Empfundenes in eine Außenwelt hineinverlegt wird, durch diesen Vorgang die Außenwelt begründet, dieses Hinausverlegen des Inneren in ein Äußeres jedoch vergessen wird.⁴² Daher könne der Mensch nur Menschliches, nie aber die Wirklichkeit der Sache selbst erfassen.⁴³ In Ludwig Feuerbachs Religionskritik bedeutet Projektion die Neigung des Menschen, seine anthropomorphen, endlichen Merkmale in ein vermeintlich Unendliches oder Göttliches hinein zu »projizieren«.⁴⁴ Mit kritischem Blick auf Feuerbach äußerte daher Rudolf Steiner:

Und wenn dann Leute kommen wie etwa Feuerbach, der Philosoph des 19. Jahrhunderts, und sagen: Nun, was waren die Götter, oder was war ein Gott der Menschheit? Die Menschen erleben in sich eben ihren Seeleninhalt, ihre Gedanken, und projizieren sie hinaus in die Welt. Das machen sie zu ihrem Gott! -, dann ist es leicht, die Unrealität der göttlichen Welt zu beweisen, weil sie nur die Hinausprojizierung der unrealen Gedankenwelt ist.⁴⁵

Clement fasst im Weiteren den Inhalt von Steiners geistiger Forschung zusammen als »Dokumentation der Selbsterfahrung des Seinsgrundes im menschlichen (bzw. im steinerschen) Bewusstsein« (S. XLII). Steiner ordne die Mystiker so an, dass sich seine in der »Philosophie der Freiheit« entfalteten »Postulate«, nämlich eine »Identität« von Ich und Welt, Bewusstsein und Sein bestätigen würden. Hieße dies nicht, dass Steiner – entgegen der geforderten methodischen Voraussetzungslosigkeit – nur das in die Mystiker hineinliest, was er hineinlesen will? Auf Methode und Bedingung des Erkennens bezogen hieße dies, die Wirklichkeit nach Maßgabe einer immer schon psychologisch begrenzten Erkenntnisweise zu konstruieren. Wären die geistigen Wahrheiten

42 Vgl. Hans-Martin Sass: Art. »Projektion«, in: »Historisches Wörterbuch der Philosophie«, hrsg. von Joachim Ritter u.a., Bd. 7, Sp. 1458-1462. Darmstadt 1989.

43 Siehe Kristian Birch-Reichenwald Aars: »Zur psychologischen Analyse der Welt. Projektionsphilosophie«, Leipzig 1900.

44 Siehe Ludwig Feuerbach: »Das Wesen des Christentums«, Leipzig 1841. Lorenzo Ravagli geht sogar einen Schritt weiter, indem er Clements impliziten Anthropomorphismus-Vorwurf gegenüber Steiner gegen den Herausgeber der SKA selbst wendet. Siehe Lorenzo Ravaglis Besprechung der Einleitung zur SKA 7: <http://anthroblog.anthroweb.info/2014/die-anthroposophie-ein-rueckfall-in-den-mythos/#.VrUe31JRAf9>

45 Rudolf Steiner: »Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie, Zwölf Vorträge, Berlin 23. bis 27. Okt. 1909, 1. bis 4. Nov. 1910, 12. bis 16. Dez. 1911« (GA 115), Dornach 1965, S. 244.

46 Friedrich Schelling hat in seiner Philosophie (u.a. in seinen Schriften ›Entwurf eines Systems der Naturphilosophie‹ von 1799 und ›Die Weltalter‹ von 1811) die Idee einer dynamischen Stufenfolge in den Produktionen der Natur und des Geistes entwickelt, die er auch »Potenzen« nennt.

47 SKA 5, 27; GA 7, S. 35.

48 Ein Vertreter der immanent-kritischen Methode im Umgang mit Steiners Werk war vor allem Werner A. Moser. Siehe Ders.: ›Anthroposophie als Geisteswissenschaft‹ (Fußnote 34), S. 13.

49 Die Bemerkung findet sich in Rudolf Steiners Replik von 1924 auf Alois Magers Schrift ›Theosophie und Christentum‹. In: Rudolf Steiner: ›Der Goetheanumgedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1921 - 1925 aus der Wochenschrift ›Das Goetheanum‹‹ (GA 36), Dornach 1961, S. 250. «

eines Meister Eckhart, Nikolaus von Kues oder auch Rudolf Steiner tatsächlich »Projektionen«, ließen sich diese zwar psychologisch erklären, aber nicht geisteswissenschaftlich in ihrer Gültigkeit und Evidenz rechtfertigen.

Die These der Projektion ließe sich, wie jede Spielart des Skeptizismus, bereits dadurch widerlegen, dass die Wahrheit, dass es sich bei allen geistigen Zeugnissen um Projektionen handele, konsequenterweise selbst wieder eine Projektion wäre – was in der Folge in einen unendlichen Regress und nicht nur logischen Widersinn führte.

Bei den Erfahrungen der Ideen- oder Erkenntnismystiker handelt es sich aber weder um ein subjektives Projizieren von Innenerfahrungen in ein vermeintliches Göttliches oder einen im Hegelschen Sinne verstandenen Weltgeist noch um ein bloßes Nachschaffen des Göttlichen »im« Bewusstsein. Vielmehr wird nach Erwachen der Selbst-Erkenntnis und des inneren Sinnes ein Geistiges (Göttliches) neu geschaffen. Dieses neu Geschaffene ist aber zugleich wesenshaltig und wirklich, und in diesem Sinne auch objektiv. Mit dem inneren Sinn ist der Mystiker nicht solipsistisch versunken in sein Inneres, sondern wirklich draußen bei den Dingen. Es ist richtig, dass in jedem echten Erkenntnisakt, so auch im mystischen Erkennen, den Dingen etwas hinzugefügt wird, das Hinzugefügte ist jedoch nichts bloß Subjektiv-Persönliches. Nach Erwecken der Selbsterkenntnis wird den Dingen dasjenige zugefügt, was zu ihnen selbst gehört, und je nach Bewusstseinsstufe – aufsteigend vom logischen Verstand über Imagination und Inspiration zur Intuition – wird eine andere Stufe ihrer Geistigkeit erweckt. Die Dinge werden, so könnte man in Anlehnung an einen Begriff Friedrich Schellings sagen, im Erkennen »potenziert«.⁴⁶ Nach Erwecken der Selbsterkenntnis werden die eigenen, sonst möglicherweise in die Dinge hineinprojizierten, Anteile erhellt und deutlich geschieden von dem, was die Phänomene selbst entgegenbringen. Dies ist der Grund, dass sich erst mit der Selbsterkenntnis die Fülle der Welterkenntnis erschließt: »Das Erleben der Selbsterkenntnis bedeutet für den Menschen Weben und Wirken innerhalb des Weltenkernes.«⁴⁷

Schluss

Die Grundthese eines in Rudolf Steiners Werk wirksamen Prinzips aller menschlichen »Vorstellungsbildungen« und »Projektionen« legt die Gefahr psychologischer Missverständnisse nahe. In diesem Fall hätte Steiner in seinen Frühschriften zwar

erkenntnistheoretisch die Gefahren und Widersprüche von Psychologismus, Anthropologismus und einer naturalistisch eingegengten Bewusstseinsforschung erkannt, wäre ihnen selbst aber in der eigenen Forschung erlegen. Clements Begriffsverwendung zur Charakterisierung des Erkenntnisvorgangs und geistiger Erfahrung steht in wesentlichen Punkten Steiners eigener Begrifflichkeit und, darüber hinaus, einer phänomenologisch orientierten Erkenntnistheorie entgegen. Es steht jedem Forscher frei, Begriffe in je eigener Weise zu verwenden oder neu zu prägen. Doch im Rahmen einer wissenschaftlichen Herausgebertätigkeit – insbesondere, wenn in dem behandelten Werk philosophische und erkenntnistheoretische Fundierungen gegeben sind – ist es erforderlich, die eigenen Methoden und Begriffsverwendungen darzulegen, kritisch zu reflektieren und philosophisch zu begründen.

Es ist um willen wissenschaftlicher Erkenntnisbildung wünschenswert, Steiners Werk auf seinen erkenntnistheoretischen Grund hin zu hinterfragen und am Maßstab aktueller wissenschaftlicher Forschung zu überprüfen. Doch plädiere ich insbesondere im Rahmen geisteswissenschaftlicher Forschung für eine immanent-kritisch Methode, die sich darum bemüht, einen Denker zunächst so zu verstehen, wie er sich selbst verstanden wissen wollte⁴⁸ und auf *dieser* Grundlage, wenn möglich oder notwendig, Kritik zu üben. Rudolf Steiner, so ist zu vermuten, hätte von Anbeginn den Grund zurückgewiesen, von dem aus Christian Clement die geistigen Erfahrungen und Zeugnisse der Mystiker interpretiert. Steiner äußerte mit Blick auf wissenschaftliche Kritiker der Anthroposophie einmal: »Wahrhaft, die Bestürzung muss groß werden, wenn man sieht, dass eine ›Untersuchung‹ über Anthroposophie Stück für Stück den Boden abgräbt, auf dem Anthroposophie zu finden ist.«⁴⁹ Was hier auf dem Spiel steht, ist nicht die Alternative zwischen anthroposophischer Binnenforschung auf der einen Seite und akademisch-wissenschaftlicher Steiner-Forschung auf der anderen Seite, sondern die Frage nach dem Wesen und der Wirklichkeit der geistigen Welt.

IRIS HENNIGFELD, 1989-1994 Studium der Philosophie und Germanistik in Freiburg, Abschluss mit einer Magisterarbeit über Goethes Metamorphose-Anschauung. Tätigkeit als Deutschlehrerin und freischaffende Künstlerin (Malerei). 2009-2011 Goethe Fellowship Montreal, McGill University/Kanada. 2010 Forschungsaufenthalt am Goethe-Schiller-Archiv, Weimar. 2012 Forschungsassistentin am Phenomenology Research Center, Carbondale, Illinois/USA. 2013/14 Lehrauftrag an der Leuphana Universität Lüneburg. Herbst 2016 Abschluss einer philosophischen Dissertation zu „Goethes Denken im Lichte der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls“ (Universitäten Lüneburg und Freiburg). Kontakt: iris.hennigfeld@germanistik.uni-freiburg.de