

# **DIE PHILOSOPHIE DES ICH**

**Christentum heute**

**CHRISTOPH MERHOLZ**

---



Die Philosophie des Ich  
**Christentum heute**

Christoph Merholz

2010 © Christoph Merholz

ICH Verlag  
In den Zielbäumen 5  
CH-4143 Dornach  
[www.merholz.ch](http://www.merholz.ch)

Satz und Gestaltung  
Stefan Pangritz  
[www.stepan.ch](http://www.stepan.ch)

Herstellung  
Druckerei Deiner Lössrach

Gedruckt auf  
Munken FSC Zertifiziert  
ISBN - 300-9003-78995

DIE PHILOSOPHIE DES ICH

**Christentum heute**

Christoph Merholz



<b>Einleitung</b>	<b>7</b>
<b>I</b>	
<b>Persönliche Religion</b>	
<b>Erkenne Dich Selbst</b>	<b>15</b>
1. Der Symbolcharakter heutiger Einsamkeit	17
2. Die Urfrage	24
3. Ich bezeuge mein Sein	31
4. Die reine Vollzugsform des Ich	38
5. Die Ich-Erfahrung als Grundforderung unserer Zeit - <i>Das tägliche Gebet</i>	46
6. Ich bin Sinn - <i>Wahrheit als individuelles Sein</i>	54
7. Erlöserkraft - <i>Ich will, weil ich liebe</i>	58
<b>II</b>	
<b>Soziale Kunst</b>	
<b>Die Individualität als Typus der Gemeinschaft</b>	<b>61</b>
1. Zur Aufgabe der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft	63
2. Die Ich-Erfahrung als Ziel der anthroposophischen Sozialberatung	69
3. Das Ich und sein Sinn	81
4. Die menschliche Individualität	95
5. Ich-Wahrnehmung und Ich-Erkenntnis	100
6. Die Grundelemente der anthroposophischen Sozialberatung	116
7. Aktualität und Gegenwart	130
<b>III</b>	
<b>Spirituelle Wissenschaft</b>	
<b>Von der Geburt der Individualität</b>	<b>149</b>
1. Erstes Erwachen - <i>Die Entwicklung spiritueller Authentizität</i>	152
2. Lebendiges Gedankenbilden - <i>Die Entwicklung spiritueller Empathie</i>	165
3. Christliches Denken - <i>Die Entwicklung spiritueller Wertschätzung</i>	179
4. Ich-Vollzug - <i>Die Entwicklung des spirituellen Individualismus</i>	196
5. Der Begriff der Individualität als Quellpunkt der Anthroposophie	266
6. Der Übergang zur Schicksalsidee	285
7. Die Individualität Rudolf Steiners	307
<b>IV</b>	
<b>Geistige Anschauung</b>	
<b>Der Urbaum individueller Genese</b>	<b>335</b>



## Einleitung

*„Paulus gilt als ‹Entdecker des inneren Menschen›. Was er entdeckt hat, das würde man heute umschreiben mit Begriffen wie Ich, Identität oder Existenz. So gesehen war das Damaskus-Erlebnis für Paulus auch die blitzartige Erfahrung von sich selbst, von dem, was es bedeutet zu sein, zu existieren.“<sup>1</sup> Alois Prinz*

Das vorliegende Buch ist dem inneren Menschen gewidmet. Es wird das Ich des Menschen als dessen eigentliche Existenz, als seine wahre Identität beschrieben. Von einer Philosophie des Ich zu sprechen, birgt seine inneren Schwierigkeiten. Denn es ist ein Widerspruch darin enthalten, dem nicht ausgewichen werden soll. Die Widersprüchlichkeit wird in ihren unterschiedlichen Dimensionen aufgesucht, um den darin gelegenen Möglichkeiten unserer individuellen Existenz auf die Spur zu kommen. Wenn wir von ‹Ich› sprechen, meinen wir das Besondere, das Einzigartige eines Menschen; bei einer ‹Philosophie› denken wir demgegenüber an Wahrheiten, die für alle Menschen gleich sind. Kann doch eine Wahrheit nicht davon abhängen, wer sie ausspricht.

Und trotzdem: Hier soll von einer Philosophie des Ich gesprochen werden, bei der die Wahrheiten ihren allgemeingültigen Charakter verlieren müssen. Das Ich lässt nichts außerhalb seiner selbst gelten. Doch soll hiermit nicht behauptet sein, dass sich das Ich, wie bei Fichte, selbst setzen würde. Es spricht ja in diesem Abweisen nicht von sich; es schaut vielmehr auf das Weben des Geistes in der ureigensten Tätigkeit. Auf die ureigenste Tätigkeit, auf die eigentlich individuelle Existenz will es sich stellen. Es will sich nicht weiter aus einer Höhe führen lassen, welche die Wahrheit für sich zu beanspruchen scheint. Dieser Schritt zu sich selbst ist in seiner Verwirklichung so neu wie ungewöhnlich; wenn die Menschheit auch schon lange danach strebt. Die hier zu beschreibende Philosophie will ganz und allein ausgehen vom Ich.

Blicken wir auf die Wesensform des Menschen, die wir mit Ich bezeichnen. Das Ich ist ein Wesen, dessen Lebensform die Gemeinschaft ist, die in der menschlichen Begegnung zur Verwirklichung drängt. Und von dieser gemeinschaftlichen Lebensform soll immer ausgegangen sein. Wie die Pflanze allein in ihrer lebendigen Form zur Betrachtung ihres Wesens einlädt, so auch der Mensch, des Menschen Wesen. Es hat kein Dasein außerhalb der Gemeinschaft. In dieser Tatsache, die auch in heutigen Tagen noch wenig Anerkennung finden will, liegt eine Quelle des Missverständnisses, die gerade dem vorliegenden Buche gegenüber durchgehend Beachtung einfordert. Es soll in einer pragmatischen Formulierung konkretisiert sein: Ich meine nicht durchgehend *mich*, wenn ich *Ich* oder *Selbst* sage!

Wie ist dies zu verstehen?

Da in diesem Buch eine Philosophie des Ich entwickelt werden will, kann nicht von vornherein klar sein, was mit *Ich*, mit *mich* oder *Selbst* gemeint ist. Diese Selbstverständlichkeiten unseres Lebens müssen zunächst einmal aufgegeben werden. Sie beruhen auf einem Selbstverständnis, das von sich als einem Gegebenen, einer Tatsache ausgeht. Diese gewöhnlich unhinterfragbare Tatsache soll und muss hier zurückgelassen werden; doch nur, um sie in neuer, strahlender und geklärter Weise wiederzufinden. Das Ich muss in seiner gewohnten Erlebnisform sterben können, damit es sich von Grund aus erneuern und verjüngen kann – damit es auferstehen kann.

Mit dieser Problematik ist der Leser sozusagen auf jeder Seite konfrontiert. Dies war nicht zu umgehen. Dieser Tatsache liegen keine volkspädagogischen oder weltverbessernden Absichten zu Grunde. Es liegt allein in dem Wesen begründet, von dessen Wirklichkeit hier gesprochen sein will: in dem Wesen des Ich. – Warum, kann gefragt werden.

Im Folgenden soll das Ich nicht in theoretischer Weise behandelt werden. Es soll nicht darüber geschrieben werden, was das Ich sei und welche Eigenschaften ihm zukommen. Das wäre dem eigen- und einzigartigen Gegenstand dieses Buches nicht angemessen. Das Buch will als Erfahrungsbericht verstanden werden; es möchte nie Theorie sein. Es möchte erzählen von einem Leben, das der

Ich-Erfahrung gewidmet ist und diese nie auszuschließen bereit ist. Damit wird an den Säulen und Grundfesten unserer Existenz gerüttelt. Dieses Rütteln ist die Konsequenz aus der Bemühung um Wirklichkeitsnähe. Soll das Ich in einer echten Erfahrung aufgesucht werden, darf das Selbst und das aus ihm entspringende Weltbild nicht im Wege stehen. Auf dem Weg zur Ich-Erfahrung muss das Selbst zurückgelassen werden. Wie stark aber unser Erleben und Anschauen der Welt in unserem Selbsterfahren wurzelt, wird erst erfahrbar, wenn an diesem gewöhnlichen Selbsterleben gerüttelt wird, wenn es zu wanken beginnt. Mit dem Wanken des gewöhnlich Sicherheit schenkenden Selbsterlebens wankt zugleich das reflektive Bewusstsein, dessen spiegelndem Wirken unser Erleben zumeist entspringt.

Somit entsteht die Frage nach einer Unmittelbarkeit des Erlebens, Erfahrens und Erkennens. Und die Möglichkeit der Unmittelbarkeit der Erfahrung soll zunächst dem Ich selbst, das als das eigene Ich erlebt wird, nachgewiesen werden. Dazu muss es die Bereitschaft zeigen, über sich selbst hinauszugehen. Es muss, um mit Paulus zu sprechen, den alten Adam zurücklassen können, um dem neuen Adam Existenz zu schenken.

Wie dieses Über-Sich-Hinaus-Gehen zu verstehen ist, ohne sich selbst dabei in direkter Weise zu umgehen, oder gar auszulöschen, wie diese Paradoxie des Ich wirklich angenommen werden kann, so, dass ein neues Selbst-Verständnis daraus entspringen kann, wie dies zu üben ist usw. – all dies soll im ersten Teil des vorliegenden Buches in aller Bescheidenheit beschrieben werden. Das Ich, das sich in seiner Gemeinschaftlichkeit erleben und finden will, muss sich zunächst mit sich selbst konfrontieren – es muss sich der Erfahrung der Einsamkeit stellen. Denken wir bei diesem Begriff nur nicht sogleich das, was wir unreflektiert damit verbinden. Lassen wir uns auch diesen urmenschlichen Begriff der Einsamkeit erst zu dem werden, was er sein möchte, wenn er sich selbst aussprechen kann.

Das Ich, das ein reales Verhältnis zu sich selbst gewinnt, kann den Blick öffnen für die Welt, für die anderen Menschen, für die Menschheit. Es fragt sich: Wie kann ich mich zu diesen Erscheinungen und Wesen stellen, ohne mich zu verleugnen?

Denn es will und kann sich fortan nicht mehr aufgeben, da es sich als gemeinschaftliches Wesen erfahren hat. Es stellt damit die Frage nach der Verantwortung unserer Gegenwart.

Dieser Frage soll im zweiten Teil nachgegangen werden. Da auch diese dringlichste aller Fragen des Ich nicht theoretisch beantwortet werden kann, musste nach Erfahrungen gesucht werden, auf die ich mich berufen kann. Dies war und ist ein Unterfangen, das die größten Missverständnisse hervorrufen muss. Denn die Begriffe von *Ich*, *mich* oder *Selbst* konnten noch nicht so geklärt werden, dass sie eine sichere Grundlage für die selbst gestellte Aufgabe hergeben können. Und doch muss die Wirklichkeit des anderen Menschen, des anderen Ich, des Du aufgesucht werden. Dies ist einmal die Herausforderung unserer Gegenwart. Obwohl wir uns selbst noch nicht gerecht werden, müssen wir uns dem Anderen stellen. Aber auch dies liegt im Wesen des Ich begründet. Das Ich trägt real Dimensionen in sich, die wir noch keineswegs kennen oder ausschöpfen. Konnte im ersten Teil nicht der Konfrontation mit sich selbst ausgewichen werden, so soll im zweiten Teil dieses Buches dargestellt sein, welchen Tatsachen wir uns zu stellen haben, um dem Ich die eigenen und doch ungeahnten Dimensionen seiner allgegenwärtigen Wirklichkeit und Verantwortung zu eröffnen. Gewöhnlich meint es sich davor zu schützen, indem es die Verantwortung leichthin veräußert und anderen zuschreibt. Der offene Blick in unsere Zeit, dem im zweiten Teil dieser Arbeit ein anfänglicher Raum gewährt wird, gewährt gewaltige Schrecknisse. Die größte Erschütterung kann darin erlebt werden, dass ein Mangel sichtbar wird, dem der Einzelne nicht gewachsen ist, nicht gewachsen sein kann. Der Einzelne kann gewahren, dass in ihm nicht die Kräfte zu finden oder zu entwickeln sind, die diesen Mangel beheben könnten.

Und doch: er kann sich zunächst nur auf sich berufen wollen. Er kann spüren, wie sein Beitrag zunächst nur darin liegen kann, sich auf sich selbst zu berufen und keiner äußeren Autorität mehr zu folgen. Er kann dies als die Forderung unserer Zeit erleben; als eine Forderung, zu der jede Erfahrung in unserer komplizierten, modernen Welt führt, ja, die jede Erfahrung in den Tiefen an uns stellt. Er kann die Ich-Erfahrung als die zunächst höchstmögliche

unserer Zeit, unserer heutigen Welt erkennen und sie als das uns verbindende höchste Ziel anerkennen. Denn die Quelle einer neuen Geistigkeit kann nur im Individuum gefunden werden.

In verwandter Weise wie im ersten Teil stehen wir auch hier vor einer Paradoxie des Ich. Diese Paradoxie zu sehen, anzuerkennen, anzunehmen, ist die Grundlage, auf der dann ein Lösungsansatz entwickelt werden kann, der die Individualität des Menschen in das Zentrum zu stellen sucht.

In Anbetracht der Unfähigkeit, den empfundenen Mangel zu beheben, nicht aufzugeben oder auszuweichen, ist die eine Säule; die andere wird aufgerichtet, wenn das Berufen auf sich selbst sich nicht darin ausspricht, seine Persönlichkeit zu wahren und zu schützen, wie wir es heute im sozialen Leben sozusagen überall antreffen. Dies sind die Säulen, auf der die Individualität ersteht.

Jetzt aber müssen zwei Fragen entbrennen, denen nicht länger ausgewichen werden kann. Denn in dem Aufblick zur Individualität, in den der zweite Teil dieses Buches gipfelt, ist diese selbst noch nicht verwirklicht. Sie ist noch nicht ganz Mensch geworden. Sie ist Wirklichkeit der Welt – doch um zur Wirklichkeit des Menschen zu werden, muss sie uns reale Erfahrung werden.

Die eine der Fragen ist:

Kann dem Wesen der Individualität gegenüber der Gesichtspunkt und Anspruch dieses Buches aufrechterhalten werden, von der Erfahrung auszugehen? Kann sich die Erfahrung gewissermaßen spirituell bewähren?

Die andere lautet:

Ist die Individualität in ihrer Wirklichkeit überhaupt erfahrbar? Ist sie in ihrem Wesen schon geboren, erstanden, verwirklicht?

Dass diese beiden Fragekomplexe innerlich zusammengehören, dass sie sozusagen zu einer Frage zusammenfallen, wird darin bemerkbar, dass die eventuell fehlende Möglichkeit, die zweite Frage zu beantworten zu der Konsequenz führen muss, dass auch die erste nicht beantwortbar ist.

Es steht demnach die brennende Frage vor uns, ob die Individualität lebt, ob sie schon geboren ist? Denn nur dann kann sie für uns erfahrbar sein.

Die Philosophie des Ich, die hier in ihren Grundzügen entwickelt werden soll, durchläuft demnach drei Phasen ihres Seins. Zunächst gewinnt das Ich sein Dasein, indem es sich in der Auseinandersetzung mit sich selbst, mit seinem Selbst erlebt. Dieses Sein des Ich kann in der Einsamkeit seine erste Wirklichkeit finden. Einsamkeit ist dann kein Zustand der Entbehrung, sondern ein solcher der inneren Fülle und Festigkeit, der sich im Menschen zu bewahren sucht. Doch der Blick über sich hinaus muss sich dem Schicksal der Welt und des anderen Menschen stellen. In dieser Konfrontation mit dem Schicksal des Menschen unserer Zeit tritt eine Korrektur, eine Relativierung der inneren Fülle ein. Die innere Erfahrung des Ich muss sich bewähren in der Begegnung mit dem Du. Das Ich begegnet der Wirklichkeit der Gemeinschaft: dem Stern der Individualität. Die Erfahrung der Gemeinschaft entpuppt sich geistig als Erlebnis der Entbehrung, das sich der Fülle der Einsamkeitserfahrung an die Seite stellt. Denn die Individualität, so hell-strahlend sie auch erlebt werden kann, zeigt sich nicht als die Substanz eines Menschen, der über sich selbst Rechenschaft zu geben bereit ist. Sie entzieht sich zunächst seinem Gewahren und seinem Wirken.

Gab es jemals einen Menschen, der diese Geheimnisse des Ich so kannte, dass er sie zu einer neuen Lösung, zur Erlösung, führen konnte?

Mit dieser Frage wendet sich der dritte Teil dieses Buches Rudolf Steiner zu. Ist in seinem Leben und Werk die Geburt der Individualität erfahrbar? Diese Frage kann nur beantwortet werden, wenn wir seine eigene Verwirklichung auf sich selbst, auf seine Umwelt und auf seine Zeit beziehen. Damit soll dann auch der Versuch unternommen werden, den Begriff der Individualität zu entwickeln und in seiner Selbstgenese unmittelbar aufzusuchen.

Wohin dieses Unterfangen führt, konnte nicht im Voraus gesagt oder gewusst werden. Denn im Blick auf das Wesen der Individualität kann allein dem gefolgt werden, was sich aussprechen will. Das wurde im Zusammenhang mit der Beratungsarbeit im mittleren Teil dieses Buches entwickelt. Der Raum, in dem sich Individualität offenbart, bedarf der unentwegten und unbedingten

Bereitschaft, über sich, aber auch über einen eventuellen Halt in einem anderen Menschen, hinauszugehen. Hier kann nicht aus sich, aber auch nicht aus einem anderen Menschen gehandelt werden. Der Ort der reinen Ich-Erfahrung gibt die einzige Orientierung. Jetzt steht das Ich allein – absolut.

Ist der Blick für die Individualität einmal gewonnen, eröffnen sich ungeahnte Perspektiven, die die Grenzen, die uns gewöhnlich durch die Zeit gesetzt sind, sprengen können. Wenn auch die Sicherheit der Sinne und des Verstandes verloren sind, so kündigt sich eine neue Sicherheit an; eine solche, die sich selbst trägt, da sie geistiger Natur ist. Ich musste die Sicherheit, die sich mir gewöhnlich schenkte, zurücklassen. Was ich geistig sehe und erkenne, was meine Erfahrung geworden ist, dafür stehe ich nun ein. Doch: es sind meine Worte, mit denen ich spreche. Das Ich des Menschen ist der Ort einer Neugeburt des Wortes geworden. Dieses ist nicht subjektiv, sondern individuell. Und je individueller es sich gestalten kann, umso wirklicher und wahrer ist es. Das ist die Konsequenz eines spirituell verstandenen Individualismus.

Und das erste, wozu uns die Wirklichkeit der Individualität führt, ist die Einsicht in ihre inneren Gesetzmäßigkeiten, in die Urgestik, in der ihre eigene Genese verläuft. Dies wird im vierten und letzten Teil dieses Buches dargestellt. Es ist damit für den Menschen gewonnen, was Goethe für die Pflanzen entwickelte. Es gibt eine innere Urform des Menschen, an der sich jeder Mensch orientieren kann. Die Orientierung, die uns diese menschliche Urform, der Urbaum der Individualität, schenkt, ist selbst eine genetische. Sie lässt jeden frei, da sie sich nur dem Blick offenbart, der sich ihr durch eigene Entwicklung anverwandelt.



Persönliche Religion

Erkenne Dich Selbst



## Der Symbolcharakter heutiger Einsamkeit

Jede Begegnung ist von einem geheimen Zauber begleitet. Dieser Zauber kann eine Ahnung sein, eine Empfindung von dem, was mir in dem anderen Menschen in seiner Tiefe entgegen tritt. Der erste Augenblick einer Begegnung, gerade, wenn ich einen Menschen zum ersten Mal treffe, birgt diesen Zauber oft im Übermaß. In einem solchen Maß, dass mir tatsächlich zum Bewusstsein kommen kann, was ich sonst verschlafe. In einem solchen Maß, dass mein bewusstes Erleben davon ergriffen werden kann: dass ich wirklich bewegt bin. Dieses Bewegt-Sein von dem Zauber eines anderen Menschen ist die erste Ausdrucksform, die er in mir hervorzubringen vermag.

Es ist dies das Aufschwimmen einer Lebensform, die er aus seinem Wesen heraus unentwegt sucht, denn jeder Mensch möchte in seinen Wesenstiefen verstanden und angenommen sein; es ist die Lebensform, die er immer suchen wird – auch dann noch, wenn sich die Erscheinungsform in meinem Seelenleben völlig verkehrt, verdreht, verwickelt haben mag. Dies ist die Tragik unserer Zeit. Denn wer erfüllt schon diese hohe, uns von Rudolf Steiner zum Bewusstsein gebrachte Zeitenaufgabe, die darin liegt, der Wesensäußerung eines mitmenschlichen Ichs einen Lebensraum zu schenken, in dem es gewissermaßen keimhaft sein kann, was es werden will?

In einem Vortrag, den Rudolf Steiner in Zürich am 9.10.1918<sup>1</sup> gehalten hat, spricht er davon, dass die Anthroposophie die Aufgabe hat, bestimmte, bedeutungsvolle Entwicklungsvorgänge der Menschheit zu bemerken, sie nicht zu verschlafen, sondern sie in zeitgemäßer Weise ins Bewusstsein zu erheben. Und er deutet auch deutlich an, welche tragischen Folgen es haben wird, wenn es den Menschen nicht gelingt, für die aktuellen spirituellen Vorgänge und Aufgaben zu erwachen. Im Folgenden soll das Erwachen zum lebendigen Wesen des Menschen als etwas beschrieben werden, was als unerfüllte Zeitforderung und zugleich als größte Hoffnung unserer Zeit in der menschlichen Begegnung lebt, die unentwegt nach Erlösung seufzt und ruft.

Das Leben des Menschen und der Menschheit nimmt seinen Gang. Es scheint nicht zu gelingen, in den Tiefen des Lebens einen Punkt zu finden, an dem angesetzt werden kann. Die wirklichen Triebfedern des Handelns scheinen sich dem menschlichen Zugriff immer mehr zu entfernen. Der Handelnde scheint getrieben von etwas, dem er, weil eingespannt in die unterschiedlichsten Notwendigkeiten, Bestimmtheiten und Voraussetzungen, nicht entfliehen kann. Die Menschheit scheint tatsächlich die Grundlage ihrer Freiheit zu verlieren. Man kann den Eindruck gewinnen, dass wir den Moment verpasst haben, an dem wir unsere Verantwortung hätten ergreifen und übernehmen können.

Doch ist der Zug tatsächlich abgefahren? Wie aber könnte ich dies ermessen? Wie kann ich als Einzelner überhaupt über etwas sprechen, was meine eigenen Erfahrungen übergreift? Wie kann ich über etwas sprechen, was nicht nur mich, sondern einen anderen Menschen oder gar die ganze Menschheit betrifft? Wie kann ich überhaupt zu einer Erfahrung kommen, die über mein Persönliches hinausgeht, die etwas berührt, was geistiger Natur, und damit allgemein menschlich ist?

Dies ist die Grundfrage, die der Mensch unausgesprochen an den Anderen heranträgt. Gibt es die Möglichkeit, nicht nur in den unbewussten Gründen, sondern auch im lebendigen Bewusstsein den Raum zu bilden, in dem ein Geistwesen in seiner Eigenart leben kann?

„Kann ich so, wie ich mich in meinem Wesen entfalten will, in dir leben?“ So stellt das eine Ich seine tiefste Frage an das andere. Und jeder, der diese Frage ganz bewusst an die Welt stellt, macht eine bittere Erfahrung. Die ganze Menschheit, die diese Frage unbewusst und unentwegt stellt, scheint dieselbe Erfahrung zu machen. Es ist die Erfahrung der absoluten und unausweichlichen Einsamkeit. Jeder moderne Mensch, dessen Ich sich in der Bewusstseinsseele zu regen beginnt, wird von diesem Erlebnis der Einsamkeit ergriffen. Die Einsamkeit wirft mich auf mich selbst zurück; sie führt mich zu mir selbst. Ich bin allein. Solange ich der Welt, den anderen Menschen, den Vorwurf mache, dass sie mich nicht verstehen, nicht aufnehmen, nicht lieben, solange mache ich mir nicht bewusst, dass ich selber dies in seinen Tiefen nicht zu leisten fähig bin. Solange

ich noch in der Welt nach etwas suche, das mich zu mir selber führen soll, solange muss ich immer und immer wieder enttäuscht werden. Erst wenn ich bemerke, dass ich die Frage an mich selbst zu richten habe, sie mir selbst zu beantworten habe, diese Frage nach dem Ursprung der Einsamkeit, erst dann sehe ich die Welt so, dass sie mich nicht völlig überwältigt; erst dann ist der Weg eines produktiven Umgangs mit der Welt gefunden. Ich bin es selbst, der sich den Zugang zur Welt verschließt. Ich muss den Schlüssel, der mir die Welt in ihren Wesenstiefen öffnen kann, in mir finden. Ich muss den Schlüssel, der mich aus meiner tiefen Einsamkeit erlöst, in mir selber finden.

Ja, ich will die Verantwortung für das mich bedrängende Erlebnis der Einsamkeit übernehmen; ich will diesem Erlebnis nicht weiter entfliehen. Der andere Mensch soll nicht weiter der Ort sein, an dem ich vor meiner eigenen Einsamkeit weglaufe. Ich will mich auf mich selber stellen. Wie könnte ich denn je dem anderen Menschen, der Begegnung mit einem anderen Menschen, gerecht werden, wenn ich vor mir selber fliehe? Ich will mich auf meine eigenen Füße stellen, um nicht weiter in dem anderen nur mich selbst zu suchen, um meinen Blick zu befreien für den anderen.

Ich stelle mich also dem Ursprung meiner Einsamkeit. Ich will die Einsamkeit ganz annehmen, mich ihr stellen, sie in ihrer Eigenart erkennen. Und ich weiß, dass ich, indem ich dies tue, eine ganz tiefe Schicht meiner Lebensfragen beginne zu ergreifen. Ich weiß, dass ich eine meiner tiefsten Fragen an das Leben aufnehme, wenn ich mich dieser Einsamkeit stelle. Ja, ich weiß, dass ich damit eine der tiefsten Lebensfragen des heutigen Menschen überhaupt bewusst zu stellen. Ich weiß mich in dem Stellen dieser Frage gar nicht allein; ich weiß mich in den Untergründen meiner Seele mit den Menschen verbunden, wenn ich diese Frage nach meiner Einsamkeit stelle. Ich spüre, indem ich dieses Erlebnis der Einsamkeit zur Frage erhebe, wie sich dieses selbst unmittelbar zu verwandeln beginnt. Im Stellen der Frage nach dem Ursprung der Einsamkeit liegt schon die erste Überwindung dieses Erlebnisses selbst. Indem ich mich aufraffe, diese Frage wirklich zu stellen, kann ich spüren, wie ich begonnen habe, sie zu lösen; ich kann empfinden, wie im Ergreifen der Frage etwas liegt, das den Lösungsweg in sich trägt. Wie kann dies sein?

Ich betrachte mich selbst. Was habe ich getan, als ich die Schicht des menschheitlichen Zeitemschicksals, das sich in mir als Einsamkeit äußert, annahm? Habe ich da nicht den Teil meines Schicksals angenommen, der sich zutiefst persönlich äußert, zugleich aber auch unmittelbar von seinem allgemein menschlichen Ursprung kündigt? Wende ich mich da nicht der Signatur unseres Zeitalters zu, so, wie es sich in jedem Einzelnen zunächst zu äußern vermag? Beginne ich nicht, schon im Anheben der Frage, über das hinauszugehen, was diese Einsamkeit mir sonst immer sagen wollte? Bemerke ich nicht schon in diesem Anheben, wie ich dieses Erlebnis doch immer missverstehen musste, da ich nicht fragte? Ja, ich bemerke, dass ich die Welt, so wie sie mir bis in ihre elementarsten Eindrücke entgegen tritt, missverstehen muss, wenn ich nicht frage, was sie mir sagen möchte. Ich muss die Welt in ihrem unmittelbaren Sein, in meinem unmittelbarem Erleben, verlassen, um sie verstehen zu können. Das Verständnis ihrer selbst kann sie mir nicht sofort und gratis mitliefern.

Ich bin dankbar für das, was die Einsamkeit mir schenken konnte, indem ich begann mit ihr zu sprechen. Denn sie schenkte mir etwas, das ich für alle andere Erfahrung auch als geltend erlebe. Sie schenkte mir die Einsicht, dass ich einer Täuschung verfallende, wenn ich sie nehme, wie sie unmittelbar erscheint, wie sie sich mir aufdrängt.

Und damit sagt sie mir zugleich auch etwas über mich selbst. Ich bin nicht unschuldig. Ja, ich spüre, wie ich nicht äußerlich oder oberflächlich, sondern in meinen Wesenstiefen mit einer Schuld behaftet bin. Das Erlebnis der Einsamkeit führt mich, wenn ich beginne mit diesem zu sprechen, zu der unhinterfragbaren Einsicht, dass die Erbsünde kein Mythos ist, dass sie sich in der tiefsten Weise heute im Menschen zum Ausdruck bringt. Die Menschheit kommt heute in der markantesten Weise zu der Erfahrung, dass ihr der Zugang zum Paradies verschlossen ist. Der Mensch ist unwiederbringlich ausgestoßen; sein Ausgestoßensein prägt das gesamte moderne Leben. Überall kommt dies zum Ausdruck. Und wer dies nicht in den Zerwürfnissen und Auswüchsen des sozialen Lebens erblicken will, der stößt spätestens in dem Erlebnis

der Einsamkeit an diese Grenzerfahrung. Er stößt sich an sich selbst. Und er muss die Frage erheben: Worin liegt meine Schuld, der ich verfallen bin? Wie kann es sein, dass ich schuldig bin, wo ich mich doch an keine Sünde erinnere? Worin liegt denn diese Erbsünde, die uns allen offensichtlich mit in die Wiege gelegt wird?

Ach, ich bemerke, wie ich die Frage nach der Einsamkeit selbst noch weiter durchlichten will, da sie beginnt, mir zum Symbol zu werden. Ich spüre, wie sie eine Art Urfrage darstellt. Ich will diese Frage nicht vorschnell beantworten, da ich befürchte, sonst sogleich wieder an ihrem Ausgangspunkt zu stehen. Ich will das Fragen kultivieren, und nicht Antworten nachlaufen, die mir nicht schenken, was ich ersehne. Ich will die Frage selbst, die Frage nach der Ursünde, die Frage nach dem Ursprung der Einsamkeit, in den Blick nehmen. Ich will dieses Fragen weiter hinterfragen.

Worin liegt also der Urcharakter, der Symbolcharakter dieser Frage? Ich schaue, um dieser Frage nachzugehen, darauf, wie diese mir zum Symbol werdende Frage in mir erstand, wie sie zur Urfrage wurde. Ich schaue auf ihre Genese.

Ausgangspunkt war nicht ich. Ausgangspunkt war eine Wesensbegegnung. Ausgangspunkt, das muss ich mir jetzt im Rückblick gestehen, war der Zauber einer Begegnung, der Zauber, den ich erhaschen konnte, da ich im anderen für einen Moment erwachte. Ausgangspunkt war die tiefe Empfindung der Geborgenheit, der Heimat, die in mir aufblitzte. Es war die stille Ahnung eines tief heimatlichen Zustandes. Es war die Ahnung eines paradiesischen Zustandes, dem ich entstamme. Dem ich so entstamme, dass in ihm selbst die Unschuld noch lebendig war. Es ist mein unschuldiger Ursprung, an den mich der tief empfundene Zauber der Begegnung erinnerte. Und ich sehe nun, worin der Urbildcharakter meiner Frage nach dem Ursprung der Einsamkeit urständet! Das Paradies ist der Zustand der ursprünglichsten Geborgenheit, der ursprünglichsten Heimat, der Unzertrenntheit. Und die Empfindung der Einsamkeit ist der geradezu urbildlich erscheinende Ausdruck davon, den paradiesischen Zustand verlassen zu haben. Die Einsamkeit vermittelt die Gewissheit eines Zustandes, den ich selbst verschuldet habe; sie vermittelt

mir eben das Bewusstsein meiner ursprünglichsten Schuld. Sie zeigt mir meine selbstverschuldete Ausgestoßenheit; sie zeigt mir meine selbstverschuldete Selbstheitsschuld. Sie zeigt mich mir in meinem aus der Welt gefallenem Selbst, mich mir selbst in einem Zustand, der nicht immer so gewesen ist. Sie mahnt mich an meinen Ursprung; sie mahnt mich zum Aufbruch zurück zu meinem Ursprung.

Der Symbolcharakter der Frage nach der Einsamkeit führt mich also dazu, mich über meine grundsätzliche Zerrissenheit, die ich der Welt gegenüber in meinen Tiefen empfinde, aufzuklären; führt mich dazu, die Frage nach dem verlorenen Paradies zu stellen. Sind wir auf ewig ausgestoßen? Oder kann ich mich über die ureigenste Schuld so aufklären, dass ich den Weg zurück gar finden könnte? Darf die Frage so gestellt werden? Darf die Frage gestellt werden, ob es das Paradies noch gibt? Ob es noch erreichbar ist für uns?

Der Symbolcharakter der Frage erlaubt es mir. Denn er weist mich darauf hin, dass die Art, wie die Einsamkeit heute jedes Ufer der Menschenseele erreicht hat, wie sie jede Seele mit ihren scharfen Klippen umgrenzt, wie sie sie unausweichlich einschnürt, dass diese Art, wie die Einsamkeit sich der Menschheit offenbart, einen vollständigen und grundsätzlichen Charakter trägt. Sie ist absolut; denn der Mensch kann ihr nicht mehr ausweichen; er muss sich an ihr stoßen. Und er stößt sich so an ihr, dass er es als absolut erleben muss; die Wucht dieses Erlebnisses, die Macht des Zurückprallens auf sich selbst ist so vehement, dass sie die Seele zu einem höheren Aufwachen zu treiben scheint. Es ist nicht eine Frage, die nach einem Ausweg suchen könnte. Es ist eine Frage, die die Existenz berührt. Es ist eine Frage, die in keiner Weise äußerlich zu beantworten wäre; nur die Wandlung des eigenen Selbstes kann eine Lösung bringen. Eine innere Verwandlung ist gefragt.

Damit offenbart sich der Symbolcharakter der Einsamkeit in einer dreifachen Weise:

1. Ich kann in der Absolutheit der Umschnürung meinem Selbst nicht mehr entfliehen; ich kann es nicht negieren; es gewinnt eine verborgene neue Bedeutung, die es selbst jedoch nicht unmittelbar aussprechen kann. Es scheint einen unzerstörbaren Kern in sich zu tragen. Dieser ruft nach Verwandlung. Die Absolutheit der Erfahrung, die vollkommene Isolation, zeigt, wie im Bilde, wie die Quelle der Verwandlung in diesem Selbst zu suchen ist. Das Selbst, das sich in sich verschlossen erlebt, muss in der Vollständigkeit der Einsamkeitserfahrung das in sich selbst suchen, was es über sich hinausführen kann; das Selbst darf nicht außerhalb seiner selbst den Schlüssel zur Verwandlung suchen. Es trägt ihn in sich. Der Zeitgeist, der den Menschen mit ungeahnter Wucht auf sich selbst zurückwirft, zeigt in dieser Vehemenz zugleich sein Vertrauen in die Kraft der Menschenseele. Er will diese zur Erhöhung ihrer selbst aufrufen. Er schenkt ihr in indirekter Weise, ja er will in ihr wecken, eine neue Kraft des Vertrauens in sich selbst.
2. Zugleich weckt der Symbolcharakter der Einsamkeit eine Bewusstheit meiner Urschuld. Diese führt mich dazu, der verlorenen geistigen Unschuld meines Wesens zu erinnern. Ich werde mir bewusst, wie ich es selbst bin, der den Ausstoß aus dem Paradies bewirkte. Mein Selbst ist das Ergebnis dieses Ausstoßes. Ich bin, so wie ich bin, der Grund und das Ergebnis des Ausstoßes. Ich bin die selbstverschuldete Selbstheit. Doch mein wahrer Ursprung ist paradiesischer Natur. Ich stamme aus dem Paradies. Zurück aber gibt es keinen Weg; denn ich müsste mich selbst auflösen. Mein geistiger Ursprung ist mir selbst, ist meinem Selbst, verschlossen.
3. Ich frage. Ich frage nach diesem meinem Ursprung, aber auch nach dem Ursprung der Einsamkeit. Im Fragen bewege ich mich. Ich bewege mich auf die Zukunft zu. Ich will mich verwandeln. Ich suche die Heimat meines eigenen Wesens; aber ohne mich dabei als gewordenes Selbst zu verlieren und aufzugeben. Ich suche mich als das aufblitzende Wesen im Blicke des Anderen. Ich suche mich im Aufschwunge der Frage.

Ich finde mich derart im vertieften Erleben der Einsamkeit als ein dreifaches Wesen:

**Mein Selbst ist das Grab,  
das den Keim in sich trägt,  
der sich aufschwingt im Erheben der Frage.**

## Die Urfrage

Im Fragen regt sich der Kern meines Wesens, der sich mir sonst immer zu entziehen scheint. Im Fragen erlebe ich mich nicht als fertig, oder vollkommen, oder souverän. Ich erkenne meine Unvollständigkeit an, indem ich zu fragen beginne. Ich will weiter kommen, mich entwickeln; ich will nicht so bleiben, wie ich bin. Ich frage also.

Doch auch das Fragen kann mich täuschen. Indem ich von der einen Frage zur anderen übergehe, indem ich immer weiter gehe im Fragen, springe ich wie von einem Stein zum anderen. Ich berühre das Fragen, aber ergreife es noch nicht. Wie kann ich zum Wesen des Fragens durchstoßen? Ich muss mich dazu der Frage selbst unmittelbar zuwenden. Denn ich suche die Urgeste des Fragens, oder: die Urfrage.

Die Urfrage ist die Frage nach meinem wahren Wesen, das ich nicht bin, wenn ich mich als Selbst erlebe. Die Urfrage sucht nach dem Kern, der sich im Regen, im Bewegen verwandelt. Die Urfrage ist der sich regende Keim; die Urfrage bin ich als ein Werdender.

Wie aber kann ich die Frage in ihrem ihr ureigenen Charakter finden? Wie kann ich die Geste des Fragens selbst auffinden? Wie kann ich die Urfrage ergreifen? Wie sie aussprechen?

Ich wende mich mir selbst zu. In der Tiefe ist es dunkel; ich erlebe mich als verbannt, als ausgestoßen. Es ist kalt. Oben, in der Helle des Tages, scheint das Weltgeschehen an mir vorbei zu fluten. Ich bin unbeteiligt, kann nicht eingreifen, erlebe mich als ausgesetzt. In den Tiefen ausgestoßen vom Sein, von der Wärme der Welt; oben ausgesetzt einem an mir vorbeiflutenden Geschehen, auf das ich keinen Einfluss zu haben scheine und dessen Brandung mich mitreißt, wenn ich mich ihm aussetze. Ich will fliehen, mich zurückziehen. Es ist grell. Ich fühle mich zerrissen, allein; ich bin einsam.

Ich bin einsam – warum identifiziere ich mich mit diesem Zustand? Bin ich die Einsamkeit?

Ja, ich bin es. Ich will mich nicht absetzen von diesem meinem Zustand; will nicht sagen, dass ich doch gar nicht einsam bin, dass es mir nur so vorkommt, dass ich doch noch gestern, ja vielleicht eben, andere Empfindungen hatte; ich will auch nicht sagen, dass ich doch

Freunde habe, Menschen, die mich verstehen, dass ich doch gar nicht alleine bin. Ich will auch nicht davor flüchten und mir sagen, dass es eigentlich ja nicht stimmt, und dass ich nur anders schauen müsse, und dann würde ich schon sehen, dass es ein Unsinn ist mich einsam zu fühlen. Ich will mir auf keinen Fall sagen, dass es undankbar ist, mich einsam zu fühlen, da ich doch so viel geschenkt bekomme. Ich will die Einsamkeit so nehmen, wie sie ist. Und sie ist etwas, an das ich in meinen Tiefen immer stoße; in meinen Höhen und in meiner Mitte. All mein Wollen, mein Denken und Fühlen ist wie infiziert von dieser Einsamkeit. Dieser meiner Einsamkeit kann und will ich nicht entfliehen. Sie bedeutet mir etwas, diese Einsamkeit; sie ist mir sehr wertvoll. Sie ist mein höchstes Gut. Ich werde es nicht einfach preisgeben.

Was aber ist mir so wertvoll an ihr? Was macht sie so bedeutsam? Warum erlebe ich sie zu meinem Wesen gehörig, da ich mich mit ihr identifiziere?

Ich spüre, wie die Einsamkeit eine erste Äußerungsform darstellt. Ich empfinde, dass ich etwas, das ich sonst nie erhaschen könnte, in dieser Einsamkeit berühre. Es ist wie ein Tasten, dieses Erlebnis der Einsamkeit. Ich taste im Einsamsein etwas mir sehr Bedeutungsvolles. Und diesem mir so Bedeutungsvollen gilt die Frage meines Lebens, die Urfrage. Ich bezeuge im Einsamsein mein Menschsein. Ich bin Mensch, wenn ich einsam bin. Denn ich bezeuge.

Ich bezeuge den Wesensgehalt meines Seins.

Wenn ich einsam bin, und nicht davor fliehe, indem ich mich dem oberflächlichen Schein des Alltags schenke, oder mich vor mir selbst täusche, bin ich mehr, als ich scheine. Denn ich bin Mensch. Ich bin ein Ganzes, das den Sinn in sich selber trägt. Einsamkeit ist nicht defizitär. Sie ist, wenn ich sie annehme, Bekundung der Ganzheitlichkeit meines Seins. Ich bin vollständig; ich trage alles in mir. Ich spüre, dass ich einen Ort gefunden habe, von dem ich ausgehen kann, ohne mich zu verlieren. Einsamkeit ist der Ort, an dem der Mensch zu sich selbst kommt. Er begegnet sich. Und das ist in sich wertvoll. Der einsame Mensch trägt seinen ganzen Reichtum in sich. Er ist das reichste Wesen dieser Welt.

Der einsame Mensch steht am Übergang von der alten in die neue Welt. Heute, wo das Alter doch der Jugend, wo das Alte doch dem Neuen, wo die Vergangenheit der Zukunft keinen Platz zu schenken scheint, ist der vertiefte Blick auf das Ende der alten Welt, auf den Übergang in die neue Welt existentiell geworden. Worin bekundet das Alte seine Aufgeschlossenheit für das Neue? Wie kommt das Neue in die Welt?

Die Welt ist erfüllt von Hiobsbotschaften; sie kündigt uns von Schrecknissen, von Gewalt und Bedrohung, die das Menschliche in Frage stellen. Hiob ist der erste einsame Mensch. Er steht da, am Ende der alten Welt, als Symbolum. Er steht für den modernen Menschen. Er ist Symbolum für den Menschen unserer Zeit. Denn Hiob nimmt seine Einsamkeit an. Er flieht sie nicht, sucht sie nicht zu erklären. Er weiß, dass sie sein Schicksal bedeutet. Er erkennt seine Prüfung. Und er besteht sie in seiner Zeugenschaft für den Wert des Menschseins. Der bloße nackte Mensch trägt seinen Wert in sich.

Diese Zeugenschaft für den unantastbaren Wert, den der Mensch in sich selber trägt, ist der Tenor am Ende des Alten Testaments. Doch wird der Ton nach der Hiobsgeschichte, die in ihrer Urbildlichkeit Symbolcharakter gewinnt, dramatischer, expressiver; es geht nicht nur für den einzelnen Menschen, es geht auch für das Volk, ja für die Menschheit, ums Ganze. Diese Steigerung kommt in der zwölffachen Zeugenschaft, welche die fünf Makkabäer und die sieben Söhne der Witwe durch ihren bewussten Gang in den Tod bekunden, zu einem Höhepunkt. Sie bekunden die Unzerstörbarkeit ihres Wesen, das sie überragen wird, auch wenn sie gestorben sind. Den herzergreifenden Abschluss aber der alten Welt stellen dann die Worte des Täufers dar, nachdem er deutlich gemacht hatte, dass sie nicht prophetisch verstanden werden wollen: „*Ich bin die Stimme des Rufers in der Einsamkeit, der da spricht: Bereitet dem Herrn den Weg!*“<sup>2</sup>

Diese Worte stellen die Blüte der alten Welt dar, die sich der neuen öffnet und zueignet. Die alte Welt konzentriert sich in der Gestalt des Täufers, indem sie sich selbst zur Zeugenschaft erhebt.

Ja, noch mehr: sie identifiziert sich mit der Einsamkeit, indem sie diese selbst als Sprache, als Ursprache der Menschheit, versteht. Wer aber ist der Rufer in der Einsamkeit? Denn Johannes ist bloß die Stimme, die Sprache dieses menschheitlichen Wesens. Johannes bleibt bei sich; er geht nicht über sich hinaus; er erkennt nur, und bezeugt, dass sich in ihm, wenn er sich seiner Einsamkeit überlässt, eine Stimme zum Ausdruck bringen will, ein Rufen sich regt. Wer aber ist der Rufende, der nicht sprechen kann, dem die Stimme fehlt?

Es gibt nur einen, der diesem einsamen Rufer gleicht, dessen Stimme unter dem Druck der Einsamkeit, die auf ihm lastete, versagte; der verstummen musste, weil das Leid der Menschheit ihn zu erdrücken schien. Der verstummte; aber in diesem einsamen Verstummen nicht stehen blieb. Der weiter schritt, obwohl ihn nichts mehr führen konnte. Der sah, dass die alte Welt am Ersterben ist, und das Neue, das er so sehnlichst suchte, nicht zu finden war. Der alles lassen musste, um dem Neuen entgegen zu schreiten. Der rief, obwohl ihm die Stimme fehlte! Dessen Sein zum Ruf wurde. Der die stille Sprache der Einsamkeit zum Ruf formte; der sich selbst zur Frage erhob, um einem Antworten Raum zu geben, das jedem gewöhnlichen Verständnis enthoben ist: es ist der Jesus, der dem Jordan entgegen geht. In diesem Gang vollendet er, was in der Begegnung des Stammvaters Abraham mit Melchisedek eingeleitet wurde und sich in Brot und Wein symbolisiert.

Das, was folgte, soll verschwiegen sein. Ich habe meinen Blick für den Übergang geschärft. Ich weiß jetzt, dass ich den Rufenden in mir zum Sprechen bringen muss; dass ich Worte finden muss für das, was sich in mir regt. Denn jeder Mensch ist heute zum Nachfolger dessen geworden, der verstummte in seiner Einsamkeit, und der auf seine eigene Stimme wie neu zuzuging, so, dass sich die Zukunft darin auszusprechen vermochte.

Ich weiß jetzt, worin die Urfrage besteht.

Es ist die Frage nach dem Sinn, nach dem in mir lebenden Sinn. Es ist die Frage nach dem Sinn meines Seins, der sich in meiner Einsamkeit in seiner stillsten Form bekundet, und den ich bezeuge, wenn ich die Einsamkeit nicht fliehe.

Die Urfrage aber geht noch weiter. Sie fragt nicht nach dem eigenen Sinn, um ihn zu begreifen. Sie weiß, dass der Sinn nicht der alten Welt zugehört. Die Urfrage sucht nicht den Sinn anzuschauen, zu erkennen; sie sucht danach, Sinn zu werden. Die Urfrage will der Sinn sein. Sie will den Sinn in sich selbst so finden, dass er nicht Erkenntnisinhalt, sondern eine Wirklichkeit darstellt. Die Urfrage kann keine theoretische Frage sein; sie will wirklich Frage sein, um Sinn zu werden.

Was ist also eine wirkliche Frage? Was ist die Wirklichkeit der Frage? Ein Kind, in dem das Denken in seiner vollen Lebendigkeit erwacht, weiß, was das Fragen bedeutet. Denn es hat Freude am Fragen selbst; es will keine Antworten, die das Fragen beenden könnten; für das Kind ist das Fragen in sich selbst wertvoll, mit Sinn erfüllt. Denn es fühlt sich vom Sinn bewegt. Das weiß das Kind. Aber es muss es vergessen, wenn es bemerkt, dass die Welt der Erwachsenen keinen Raum für das Fragen lässt.

Der einsame Mensch, in dem die Urfrage sich regt, will wieder Kind sein. Er sucht das Fragen wiederum so zu lernen, wie es dem Kind eigen ist. Denn das Kind ist der Urfrage nahe. Es spürt den sich regenden Sinn, der die Urfrage selber ist in ihrer Wirklichkeit. Und dies bekundet es, und bezeugt es im Fragen!

Wir haben die Urfrage bewegt. Wir haben sie im Kreisen verfolgt. Wir haben uns von ihr bewegen lassen. Ist es nur ungewohnt, sie nicht im Erkennen festhalten zu können, oder ist sie uns doch noch in ihrem Wesen entwischt? Hat sie sich wirklich ganz ausgesprochen? Oder bin ich doch dem Fehler verfallen, nur über sie zu sprechen, anstatt sie selbst zum Sprechen zu bringen?

Ich blicke auf mich. Ich bin einsam. Es berührt mich etwas, das sich noch nicht so aussprechen konnte, dass es mich tatsächlich verwandelte. Ich bin noch derselbe; bin immer noch der alte. Und doch. Einen Weg bin ich gegangen. Der Weg war Aufbruch. Er war nicht verweilendes Betrachten. Er war getrieben von einer Suche, die sich ihren Weg bahnte. Nicht ich bestimmte die Bahn; etwas führte mich in meinem Suchen. Diese Führung vermissen ich jetzt. Ich habe Zweifel; ich zweifle. Ich bin es selbst, der die Führung

ermöglicht, oder ihr eben auch das Wirken verwehrt. Ich bin an einer bedeutsamen Stelle angelangt, an der sich nun zeigen muss, wohin es mich führt; oder besser: was mich führt. Das mich im Suchen Führende muss sich nun selbst zeigen, muss selber in Erscheinung treten. Der Weg hat mich hierher geführt, an diese Stelle, die wie ein Nadelöhr erscheint. Auch das will ich annehmen.

Was aber habe ich getan? Jetzt muss ich mich konkret fragen: worin liegt es denn begründet, dass ich wiederum bei meinem Selbst angekommen erscheine, als wenn sich nichts geändert hätte? Worin liegt diese Sünde, die mich fesselt in meinem Selbst? Habe ich etwas übersehen, vergessen? Habe ich meinen Ursprung vergessen? Ich mache mir den Weg bewusst, den ich ging. Ich blicke zurück. Wie Joseph, als er, mit Maria und dem Kind auf dem Weg nach Ägypten, sich umwendete. Als würde er verstehen, dass dieses Kind den Weg seines Volkes wiederholt und vollendet. So will auch ich meinen Weg wiederholen, um ihn vollenden zu können. Denn nur dem Kind in mir will ich folgen; dem Kind aber, das in seinem ganzen Leben die Urfrage zum Dasein erhob.

Welchen Weg also ging ich, und an welchem Punkt meines Weges stehe ich?

Ich hatte ein Urerlebnis. Ich war völlig eins mit der Welt. Ich war wie im Paradies. Ich wusste mich in der Begegnung in einer Lebensform, die mein gewöhnliches Dasein überragt.

Und ich musste mich fragen, als ich wieder zu mir zurückkam: Kann es möglich sein, eine Erfahrung zu machen, die das eigene Persönliche übergreift? Oder anders gesprochen: ist eine solche Wesensbegegnung auch als bewusste Erfahrung möglich? Oder ist sie ein Traum, der keine Realität enthält?

In diesem Fragen erwachte ich für meine Einsamkeit. Es scheint der Ursprung der Einsamkeit zu sein. Wie könnte ich auch einsam sein, konnte ich nicht eine Erfahrung, die mich den völligem Einklang mit der Welt erleben ließe. Gäbe es keine anderen Menschen für mich, so wäre ich niemals einsam. Allein das unbewusste Einssein mit der Welt im anderen Menschen kann der Ursprung der Einsamkeit sein. Mache ich mir diesen Ursprung bewusst, so muss ich ihn zur Frage erheben, denn er entzieht sich meinem gewöhnlichen Erleben.

Die Frage zu stellen muss der Beginn sein, den Weg wiederum zurück einzuschlagen. Damit aber gewinne ich einen ersten Verständnisansatz für mein Menschsein überhaupt. Denn es scheint sich im Erleben von der Welt abzuschließen; im Fragen nach dem Ursprung der Erlebnisse beginnt es aber, die Grundtäuschung des Lebens überwinden zu wollen. Die Urschuld des Menschen steht mir nun konkret vor Augen. Sie weckt die Urfrage.

So wurde mir die Einsamkeit zum Symbol des gefallenen Menschen. Und ihre Gestalt, ihre Intensität, ihre Absolutheit wurde mir existentiell. Es wurde deutlich: die Ursache liegt in mir, in meinem Selbst; die Wandlung muss dort ansetzen. Es gibt keine äußere Hilfe. Selbst-Sein heißt also einsam sein; heißt also, nichts außer sich gelten lassen zu können, bedeutet, den Wert in sich zu tragen, bedeutet, ohne Worte zu sprechen, bedeutet, sein Wesen im Sein zu bezeugen. Hierfür steht Hiob.

Was also ist der Sinn meines Seins? Ist das Sein selbst der Sinn? Warum? Ich schein diesen Sinn im Annehmen der Einsamkeit, im Stellen der Urfrage, zu berühren. Bin Ich der Sinn? Ich berühre den Sinn zunächst im Bekunden, im Bezeugen, für das Menschsein. Aber ich suche ihn in seiner Wirklichkeit, in seiner Wirksamkeit, denn ich will ein Anderer werden.

Was heißt also Zeugenschaft? Dieser Frage muss ich weiter folgen. Sie ist der Ort, an dem ich also stehe. Wie kann ich Zeugnis für das Menschsein bewusst ablegen? Wie kann ich die Zeugenschaft zum bewussten Leben erheben, zum Inhalt meines bewussten Lebens? Denn ich will ganz Zeuge sein. Ich will wie Hiob sagen können: Ich weiß, dass mein Erlöser lebt! Denn ich will erlöst sein aus dem Grabe meines Selbst.

Was ist also das Wesen und Leben des Zeuge-Seins?

## Ich bezeuge mein Sein

Um Zeugnis für mein Menschsein ablegen zu können, muss ich wissen, worin diese Zeugenschaft besteht. Ich muss die Zeugenschaft selbst durchlichten, erleuchten.

Was heißt es, Zeugnis für mein Menschsein abzulegen? Im Einsamsein allein lege ich noch kein Zeugnis ab. Erst, indem ich meine Einsamkeit annehme, bezeuge ich. Warum? Ich sage «Ja» zu meiner Einsamkeit. Wozu aber sage ich dann eigentlich «Ja»? Warum erlebe ich einen Wert darin, mich in meiner Einsamkeit anzunehmen?

Worin liegt dieser Wert?

Ich kann es nur selbst sein. Ich kann dieser Wert nur selbst sein. Denn ich nehme ja nichts anderes mehr an; ich berufe mich auf nichts anderes mehr als auf mich selbst. Und doch. Das Selbst allein ist nicht der Wert für sich. Erst, wenn ich Zeugnis ablege, entsteht dieser Wert! Dieser Wert ist der Sinn, den ich mir nur selbst geben kann.

Im Bezeugen meines Selbstes (das in der Einsamkeit beginnt, sich auszusprechen) zeuge ich den Sinn meines Seins.

Ich beziehe mich auf mich selbst und bezeuge dies. Ich bezeuge mich selbst. Ich bin der Zeuge meines Seins!

Die Selbstreflexion birgt einen ungeahnten Wert in sich. Diesen Wert will ich hervorholen, will ich aus dem Dunkel des dumpfen Lebens ins Tageslicht der Wachheit heben. Es ist die Wertschöpfung, die ich in den Blick nehmen will. Worin besteht die Wertschöpfung meines Seins? Worin gebe ich mir selbst den Sinn? Ist es doch ursprünglichste Wertschöpfung.

Worauf muss ich blicken? Ich kann nicht zum wiederholten Male sagen: ich blicke auf mich. Denn ich will auf das blicken, das mich in meinem Selbst, ja in meinem Seinswert, zeugt. Was ist das Sinngebende, das Sein-Zeugende?

Bin Ich es? Wer bin Ich, wenn ich nicht mein Selbst meine?

Wer bin Ich?

Dieser Frage kann ich nicht länger ausweichen. Es ist meine Urfrage. Meine Existenzfrage. Ich bin das Einzige, auf das alles zurückzuführen ist.

Ich blicke auf mich als Zeugender meines Seins. Worin liegt mein zeugendes Tun? Denn ich bin offensichtlich nichts anderes.

Mein wahres Sein scheint im Zeugen zu liegen.  
Was ist also die erste Frage?

Ist es die:  
Wer bin Ich?

Oder:  
Wie zeuge ich mein Sein?

Oder ist es ein und dieselbe?

Das heißt:  
Bin ich das Zeugen meiner Selbst? Bin Ich der Sich-Selbst-Zeugende?  
Bin Ich?

Diese Frage muss ich beantworten.  
Es ist die erste aller Fragen.  
Dies ist der Ursprung.  
Es ist die Urfrage.

ICH BIN.

Es ist kein Setzen.

Es ist Sein.

Aber ein Sein, das erzeugt im Bezeugen.

Denn ich kann nicht einfach sein.

Bin ist also vielmehr.

Bin ist der Ursprung alles Seins.

Es gibt kein Sein außerhalb des Ich. Ich darf mich dabei nicht nur selbst meinen. Ich muss alle und alles dabei mit einschließen.

Ich ist also das Einschließende, das alles und alle Einschließende.

Bin ist Sein.

Ich ist alle und alles.

Das Ich ist totalitär. Es zerstört alles, was außerhalb seiner selbst ist.

Es macht es zum Schein. Erst im Ich darf es Sein werden.

Ich ist das Werden des Sein im Ich.

Auch das Ich selbst muss zum Schein erhoben sein. Es darf mit sich selbst keine Ausnahme machen. Es muss zum Selbst werden. Es muss als Selbst sich selbst veräußern und verleugnen.

Die Sünde.

Ich kann mir nur selbst mein Sein wiedergeben. Doch kann dieses Sein kein Sein an-sich sein. Es kann nur Werden sein. Denn im Ich ist alles Werden.

Ich bin der Ich Werdende.

Doch da Sein im Ich immer Werden ist, darf ich sagen:

Ich bin der Ich bin.

Denn Sein ist Werden durch das Ich.

So sprach Gott zu Mose aus dem brennenden Dornbusch.

Ich will sein der brennende Dornbusch. Das Leben in der Wüste; völlig zurückgenommen; nur noch Gestrüpp; Dorn. Und es brennt.

Es muss gestorben sein. Es leuchtet.

Ich habe mich in meinem reinsten Sein bezeugt. Doch das Bezeugen selbst habe ich noch nicht erhellt. Auch dies muss ganz durchlichtet sein, muss ganz Licht werden.

**„Ich bin das Licht dieser Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.**

*Da sprachen die Pharisäer zu ihm: Du gibst Zeugnis von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr.*

*Jesus antwortete und sprach: Auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr; denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe.“<sup>3</sup>*

Ich muss also zurückgehen auf das Zeugende, das Erzeugende.

Und auch wissen, wohin ich gehe.

Das ist das Ich.

Ich darf nicht nur fragen: wer bin Ich?

Ich muss weiter gehen

und fragen:

Wer ist Ich?

Oder:

Was ist das Ich als Ich?

Oder gar:

Ich? -

Nichts.

Ich ist? -

Nein, das Ich ist nicht. Es zerstört alles. Auch sich selbst.

Es ist der verbrannte Dornbusch.

Es kann nur leuchten.

Was ist das Licht des Ich?

Ist Ich Licht?

Nein.

Ich ist nicht. Also ist es auch nicht Licht.

Ich?

Nein. Nichts.

Woher und wohin?  
Ich ist nicht.  
Es hat Herkunft und Hingang.  
Es kommt und geht,  
Wiedersehen und Abschied,  
Ursprung und Ziel,  
Entstehen und Vergehen,  
Vergangenheit und Zukunft  
Evolution und Involution.

Ich ist Atem.  
Ein- und Ausatmen.  
Schöpfen und Schenken.  
Aber keine Luft durchzieht es. Es ist nicht der Odem des Vatergottes,  
der im Ich lebt.  
Es ist flutendes Weben des Lichtes selbst.  
Atem des Lichts.  
Lichtatem.

Ist dies Metapher oder Wirklichkeit?  
Oder beides?  
Metaphieren und Verwirklichen?

Ich betrachte das Weben des Ich.  
Das Ich strömt aus seinem eigenem Ursprung.  
Es schöpft sich selbst im Werden.  
Es ist strömendes Leuchten.  
Es ist Sonne.  
Mein Selbst ist Mond.  
Es ist Sehnsucht.  
Selbstsucht.  
Es ist Suchen, Saugen, Fragen, Sich-Wandeln.  
Schöpfen und Saugen, Sich-Entziehen.

Mein Sinn aber, meine Heimat, sind die Sterne.  
Der gestirnte Himmel, das ganze Firmament, der Kosmos.  
Sonne, Mond und Sterne.

## Drei Formen des Lichts.

Ich betrachte das Weben des Ich.

Die reine Äußerung.

Das Ich äußert sich. Es vollzieht etwas.

Die reinsten Vollzugsform des Ich ist Denken.

Und Wahrnehmen.

Hier ist das Ich in der reinsten Form der Tätigkeit.

Denn es lässt nichts gelten.

Nur das unmittelbar und rein Erzeugte,

oder unmittelbar und rein Empfangene.

Nur sich selbst, und das dem Vollzug unmittelbar Entströmende,  
oder Zuströmende.

Nur sich selbst?

Auch sich selbst darf es nicht gelten lassen, solange es nicht seiner  
eigenen Vollzugsform entströmt, oder zuströmt.

Es muss sich selbst solange vernichten, solange es nicht seine  
eigene Vollzugsform geworden ist.

Und es muss sich schöpfen im eigenen Vollzug.

Es muss sich selbst bezeugend erzeugen.

Sonst ist es nicht.

Gewöhnlich bin ich nicht, da ich mich vergesse, verschlafe.

Immer blicke ich auf das, was mir entströmt, und zuströmt.

Ich bin fleißig. Aber ich vergesse.

Ich bin der Sich-Selbst-Vergessende; wie blind.

Ich bin einsam. Denn ich schaue auf das Sein. Da aber bin Ich nicht.

Einsamkeit ist das Sich-Selbst-Vergessen. Im Vollzug.

Ich bin einsam, denn ich vollziehe mein Einsam-Sein.

Ich stürze mich in die Welt; und doch suche ich nur mich.

Ich lebe mich in Selbstsucht; in der unentwegten und  
aussichtslosen Suche nach mir selbst.

Wie aber bringe ich mich zum wirklichen Dasein, da ich mich  
unaufhörlich suche?

Wie vollziehe ich, ohne mich zu vergessen?

Wie vollziehe ich meine wahre Wesensform?

Wie vollziehe ich mich als Ich?

Im Einsam-Sein habe ich mich auf den Weg gemacht.  
Ich habe sie angenommen, meine Einsamkeit.  
Ich fragte nach ihrem Ursprung. Ich habe begonnen  
zurückzublicken.  
Ich habe darauf verzichtet, mich weiter der Welt zu schenken, zu  
verschenken, zu verlieren.  
Der Verzicht steht am Anfang meines Weges zu mir selbst, zu  
meiner wahren Vollzugsform, zu meiner wahren Heimat.  
Verzicht ist eine erste Äußerungsform des Ich.  
Das Selbst muss bereit sein, den Weg frei zu machen. Sonst sucht es  
nur sich selbst.  
Im Einsam-Sein bezeugt es seine wahre Herkunft.  
Indem es sie annimmt.  
Dann verzichtet es auf sich selbst.  
*Verzicht ist die reinste Äußerungsform des Ich im Sein.*  
Denn das Ich ist nicht.  
Dies bezeuge ich im Einsam-Sein.

## Die reine Vollzugsform des Ich

Ich suche mich in der reinsten Form. Unentwegt.  
Ich suche Erlösung aus der Sündhaftigkeit des Seins.  
Ich suche zu erwachen aus der Selbstvergessenheit.  
Ich suche zu wandeln im Leben der Selbstsucht.  
Ich will leben in der Reinheit der Wirklichkeit des Ich.  
Ich will leben in Selbstlosigkeit.  
Ich will leben die Erlösung.

Ich denke.  
Ich löse mich von mir selbst, muss über mich hinaus, muss mich lassen, zurücklassen.  
Ich überwinde den Schein meines Selbst und der Welt.  
Ich verbinde mich mit dem Sich-Vollziehenden des Denkens.  
Das Ich wird Denkvollzug.  
Das Ich wird erhoben in die Sphäre des Sich-Durch-Sich-Selbst-Verbindenden.  
Es wird Licht im Ich.  
Es leuchtet.  
Sonnenstrahlend.

Ich beobachte.  
Ich gehe über mich hinaus, löse mich von mir; es tritt mir das Getrennt-Sein der Welt entgegen.  
Die Welt ist Sonder-Sein. Sie ist nicht Ich. Sie ist Nicht-Ich.  
Sie ist etwas, das ich nicht so lassen kann. Sie ist Schein.  
Denn sie ist nicht, da sie nicht Ich ist.  
Das Ich fällt ins Sondersein. Denn es ist Gegenüberstehen.  
Es dunkelt um das Ich.  
Es wird zum Schattenwurf seines Selbst.  
Ganz Mondenhaft.

Ich erkenne.  
Ich ist Trennung und Verbindung.  
In der Beobachtung steht das Ich der Welt gegenüber. Es ist getrennt; es trennt sich. Es stellt sich außerhalb des Sein. Es fällt ins Dunkle. Im Denken verbindet es sich mit dem Selbst-Vollzug der Allmacht des Denkens. Es wird erhoben ins Licht.

Das Ich trennt und verbindet.

Im Erkennen schließen sich Getrenntes und Verbindendes zusammen. Denn sie gehören einander.

Nur das Ich trennte sie, damit es sie verbinden kann.

Es zerstört die Welt, damit es sie wiederum aufbauen kann.

Die Welt soll Vollzugsform des Ich werden. Sie muss sterben und auferstehen. Im Ich.

Die Farben der Seele zeugen davon; sie sind die Zeugen des Zusammenströmens des Lichtes und der Finsternis im Ich.

Doch das Ich ersteht neu im Licht.

Erstrahlt hinauf.

Als Sternenglanz.

Ich denke. Ich schöpfe Licht des flutenden Seins. Ich entgrenze mich. Werde.

Ich beobachte. Ich dunkle. Ich vollziehe die Trennung; grenze und schatte mich ab. Die Welt stirbt.

Ich erkenne. Ich schafft Raum. Außen und Innen, Licht und Finsternis strömen zusammen. Erschaffen, Zeugen.

Auferstehung im Menschen.

Ich ist Vollzug.

Sein des Ich ist Tätigkeit.

Ich vollzieht sich selbst.

Es lässt sich erhellen in der Entgrenzung.

Es dunkelt sich im Grabe seines Selbst zur stillen Zeugenschaft.

Es atmet Auferstehung im neuen Raum.

Dieser bedarf einer neuen Säule.

Ich schaue mich.

Als Ich.

Dies ist die Säule, die herunter ragt aus den Festen des Himmels.

Hier will ich verweilen im Schatten meines Gottes.

Und tief atmen.

Denn es ist gut.

Endlich.

Verweilen?

Nein, hier will ich meine Zelte aufschlagen! Heimat!

Rastlos war jeder Tag meines Lebens.

Und doch. Streng war der Weg.

Jeder Schritt konnte nicht anders sein. Durfte nicht anders sein.

Musste sein.

Wie eine eherne Notwendigkeit sehe ich mein bisheriges Leben auf den Pfaden des Seins.

Denn ich suchte NUR diese Sphäre des duftenden, atmenden Lichts.

Es gab keinen anderen Weg. Es ist mein Weg. Es gab keine Ausflucht.

Ich musste ihn finden, diesen Ort. Musste ihn gehen, diesen Weg.

Ort und Weg der Aufrichtung.

Und muss ihn weiter gehen.

Denn Finden heißt: Suchen und Wissen.

Streben.

Wandeln im Wissen um meine Herkunft und mein Ziel.

Wandeln heißt Gehen und Verwandeln. Mich.

Denn ich kann mir nicht entfliehen.

Mein Wille baut an der Grundfeste.

Die Säule errichtend.

Der Raum ruft; er bedarf des Menschen.

Ich schaue mich.

im Tun meines Ich. –

rückblickend, vorblickend,

mich einpendelnd in den Strom des Lichtwesens,

ich sehe den Weg,

den ich gehe und ging,

getrieben von der Suche,

der Sehnsucht.

immer ließ ich mich führen,

wie blind,

und doch,

ich wusste etwas,

mich wandelnd –

jetzt sehe ich das, was mich führte –  
es steht erstrahlend vor mir,  
im Gehen steht es mir vor,  
ich berufe mich jetzt ganz meines eigenen Wesens,  
auf mich in meinem wahren Sein,  
in der Form des reinen Vollzugs,  
auf mich in meiner reinsten Form,  
der ich bin in meinem Dienst für die  
ureigenste Überzeugtheit,  
die mir jetzt selbst entgegentritt in ihrer  
reinsten Wesensform,  
denn ich blicke auf mein Bezeugen,  
werde lebendiger Zeuge dieses ursprünglichen Tuns,  
das nur zeugt von der Wahrheit,  
blickend werde ich zum Zeugen des Bezeugens,  
und bezeuge meine Zeugenschaft unmittelbar –  
nichts mehr verdeckt mir den Blick –  
ich erhebe mich dienend der reinen Sphäre des  
In-Sich-Ruhenden-Seins,  
ich sehe das Wesen der Wahrheit selbst,  
mich in meinem Wesen erhellend,  
insofern ich,  
ihm lebend,  
diene –  
umstrahlend mein Haupt mit der Krone des Lichts –  
uns,  
denn ich werde teilhaftig diesem Licht,  
schauend,  
selbst erleuchtend,  
das Licht des Ich,  
das die Welt erhellt:  
Ich schaue das Ich als ein Strahlenpunkt des Alls.

Es richtet mich.

ich wende mich um,  
dem reinen Vollzug des Ich zu,  
ich kann nicht bleiben wie ich bin,  
muss mich regen im Richten-Lassen,  
muss zulassen den richtenden Blick des Ich,  
mich wandeln im Hin-Richten,  
alles zurücklassend,  
ich keuche, erhitze mich, schweißtreibend, überflutend,  
ich kämpfe mit mir selbst,  
mich ganz –  
einem Bogen gleich –  
zu spannen,  
ich sehe mich nicht,  
und sehne mich nicht.  
Ist es dunkel?  
Ich atme,  
lichtüberflutend,  
ein,  
ganz tief,  
in jede Faser meines Lebens,  
nur Gleiches kann sich Gleichem nähern,  
rege lasse ich mich durchfluten vom reinen Licht des Ich.

Ich bin gerichtet.

Ich bin Ich;  
jetzt kann ich es sagen:  
denn das Wesen des Seins ist mein Fleisch geworden,  
und mein Blut,  
es durchpulst mich;  
es ist mir in Fleisch und Blut übergegangen,  
die Richtung des Ich;  
das Wesen des Seins ist zum Richter geworden,  
hat mich gerichtet,  
in die Richtung der erlösenden Kraft des Ich;  
es gibt den Ursprung des Seins,  
den ich doch immer suchte; der mich suchte,

der mich nun ganz erfasste  
und erfüllte  
mit Sinn,  
der ich bin im Ich,  
wenn ich erblicke meinen Ursprung in der Helligkeit des Seins.

Ich richte;

40 Jahre sind's,  
die ich durch die Wüste zog,  
gleich Mose. Rastlos,  
heimatlos,  
immer folgend dem Bild meiner Träume,  
das mir mein mich führendes Wesen malte.  
Traumwandlerisch, aber zielsicher,  
als Kämpfer für das hohe eingegebene Ziel;  
immer richtend die, die dem Wege nicht folgen wollten;  
nichts und niemand konnte mich halten;  
alle ließ ich hinter mir zurück;  
denn ich musste meinem Wort folgen,  
das ich gab  
in der Stunde meiner Einsamkeit,  
in der Stunde der tiefsten Dunkelheit.  
Da habe ich gelobt,  
nie zu ruhen,  
bis ich sehe das Land meiner Heimat.  
Nun stehe ich hier  
und blicke auf das verheißene Land.  
Ich kann nicht hinein in dieses Land meiner Träume;  
muss mich zurücklassen, so wie ich war;  
muss sterben.  
Dies ist mein eigener Richtspruch.

mich ein;

nun sehe ich mich;  
bin nicht mehr Grab,  
bin ein Feld voller Keime;  
mein Selbst wandelt zum Acker und Grund meines Wesens;

Leib ist Brot und Wein,  
von dem ich zehre,  
täglich Brot und Quelle des Lebens.

mich auf;

ich wandle,  
befreit,  
über die Felder des Lebens,  
dessen Licht mich durchflutet;  
neues Leben meines Wesens in lebendigem Atem  
meines Seins;  
denn Sein ist Ich;  
immer erstehe ich neu  
im Rhythmus meines wahren Lebens,  
das sich ergießt und erschöpft in die Felder  
meines Selbstseins,  
sich dunkelnd,  
und sich wiederum erhellend im Aufschwunge  
meines geistigen Ursprungs;  
Ich bin nicht Dunkelheit,  
noch Licht,  
bin Atem des Seins.

mich aus;

und doch:  
welche Seligkeit des Geistes rührt mich an,  
wenn ich,  
mich meinem Zukunftswesen zuwendend,  
ganz Licht werde;  
Erlöserkraft durchströmt mich,  
und heilt alle Wunden.

## MEIN TÄGLICH BROT

Ich habe mein Sein erschaut.

Es ist gut.

Mein Selbst ist nicht totverwandt.

Aber ich weiß, es ist Acker, an dem ich dienend Arbeit leiste.

Nie darf ich mich nehmen, wie ich bin. Denn nur Werden kann mein Sein sein. Dies ist mein täglich Brot.

Ich bin Frage des Lebens.

Die Welt kann den Hunger nicht stillen.

Denn Brot und Wein sind nicht von dieser Welt.

Mein Selbst ist das Feld voller Samen, deren Leben in meine Hände gegeben ist, dass Ich darin reife.

Mein Weg will Antwort sein dieser Frage.

Das Erleben der Wahrheit soll Nahrung sein diesem Hunger. Mein Leben wird reifen lassen das Brot.

Ich bin lebendiges Brot.

Das ich mir selbst reiche.

Indem ich recht verstehe.

Lebe ich im Licht, dass es mein Selbst erhelle, um wahrlich leben zu können.

Ich bin Ursprung als fragender Weg.

Mein Sein ist die Wahrheit.

Und ich erströme meinem Wesensziel, dem wahren Leben.

*„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Keiner findet den Weg zum Vater außer durch mich.“<sup>4</sup>*

# Die Ich-Erfahrung als Grundforderung unserer Zeit

## DAS TÄGLICHE GEBET

Ich bin dem Ruf der Zeit gefolgt. Er ergeht an jeden Einzelnen.

Niemand wird von diesem Ruf verschont. Es ist der Ruf des Täufers:  
„Ändert euren Sinn!“<sup>5</sup>

Dieser Sinneswandel ist dem modernen Menschen aufgegeben.

Denn jeder Mensch steht in der Wüste seiner inneren Einsamkeit.

Dies ist ja der Ruf, der unaufhörlich in seinem Innern tönt. Doch wird

er gewöhnlich überhört; der moderne Mensch betäubt sich, um der

Angst, die dieser Ruf auslöst, zu entfliehen. Um der bangen Frage,

die er sich im Stillen stellt, auszuweichen. Der Frage: Bin ich mehr

als mein äußeres Leben über mich ausspricht? Werde ich noch sein,

wenn ich nicht mehr auf dieser Welt bin? Bin Ich sterblich? Stimmt

das, was mir die anderen Menschen über den Menschen zum

Ausdruck bringen? Dass er ein höheres Tier sei, entsprungen einem

kosmischen Zufall? Erfülle ich mein Sein? Was ist mein Sinn?

Und er kann nur ganz vollzogen werden, dieser Sinneswandel. Er

darf nicht nur Gedanke sein. Er muss auch Weg sein. Und dieser

Weg muss in sich schon vollständig sein; er kann durch nichts in der

Welt weiter vervollständigt werden; er muss schon im Ansatz eine

Ganzheitlichkeit an sich tragen. Dies ist die einzige Antwort, die der

Mensch der Gefährdung der ganzen Schöpfung entgegenstellen

kann: die Ganzheitlichkeit seines eigenen Sinneswandels.

Diese Ganzheitlichkeit in seinem Wesen zu verstehen und

anzugehen ist die Grundlage für eine Überwindung des

Intellektualismus, die Grundlage für den Beginn einer neuen

Wirksamkeit.

Wie ist dies möglich? Und was ist das Wesen dieses existentiellen

Sinneswandels?

Gewöhnlich erlebte ich mich in der Welt. Mit der Vollständigkeit meiner zwölffachen Sinnesorganisation bin ich mit meinem Selbst in das Weben zwischen mir und der Welt fühlend und empfindend eingebettet. Ich erlebe mich und die Welt als seiend, da sich ständig nach innen und nach außen gewendete Sinne zum Erleben des Seins verschmelzen, das sich in mir zu einer fühlenden Innenerfahrung am Außen der Welt steigert. Es ist die Fülle des Seins, die sich mir derart, mich erfüllend und als Teil dieses Geschehens erfüllend, mitteilt.

Dieses eingebettete und unschuldige Erleben wird durch die heutige Bewusstheit, die sich in alle Gebiete der heutigen Welt erstreckt hat, zerstört. Es ist das Wesen der heutigen Bewusstseinsart, dass sie im Blick auf die Welt das erlebende Selbst ausschalten will. Das aber geschieht tatsächlich. Der moderne Mensch zerstört sein gesundes Selbsterleben durch seine Denkungsart. Die Menschheit ist hiermit weit fortgeschritten; soweit, dass sie mit dem Selbst auch alle aus dem Innen hervorgegangene Kultur zu zerstören bereit ist. Sie lässt nichts mehr gelten, was nicht in der anerkannten und verbreiteten Verständnisform auftritt. Es wird die absolute Bewusstheit gefordert, und mit dieser Forderung alles beiseite gestellt, was ihr nicht entspricht. Die Absolutheit des herrschenden und in sich radikalen Bewusstseins ist die Ursache heutiger Anonymität. Sie wirft jeden einzelnen Menschen auf sich selbst zurück; sie vermittelt ihm seine ihm überall hin folgende Einsamkeitserfahrung. Die Flucht vor dieser existentiellen Erfahrung führt, menschheitlich gesehen, entweder zur Zerstörung der Welt, die in ihrer äußeren Gegebenheit unbewusst als Ursache der eigenen Einsamkeit vorgehalten wird, oder zur Selbstzerstörung, da sich kein Ausweg aus dieser inneren Gefangenschaft auftut. Es wird immer deutlicher, in allen Erscheinungen der heutigen Kultur, wie jeder Mensch in seinen Seelentiefen mit einer existentiellen Frage konfrontiert wird, die er sich nicht zu beantworten weiß.

Die Antwort kann nur in der angesprochenen radikalen Sinnesänderung gefunden werden. Und diese konturiert sich im fortschreitenden Kulturzerstörungsprozess immer weiter. Wie viel Zerstörung braucht der Mensch aber noch, dass er die Ursache des heutigen Welt- und Selbsterlebens in seiner

Bewusstseinsverfassung erkennt? Diese Bewusstseinsverfassung bedarf nicht einer Erweiterung oder der Umwerfung und Neueinsetzung von Paradigmen. Sie bedarf einer radikalen Umwendung in sich. Seiner wahren Verantwortung kann der Mensch heute nur durch sich selbst gerecht werden. Da er aber dabei ist, sich selbst auszuschließen, führt unsere Zeitkultur durch die ihr einverlebte Richtung auf eine Sackgasse zu. Denn der Ort der Verantwortung droht seines Platzes auf der Erde verlustig zu werden. Dieser Ort ist das menschliche selbstbewusste Ich, dieser Ort bin ich selbst.

Die moderne Bewusstheit verwirft in der ihr eingegebenen Orientierung das Selbst und alle Kultur, die aus der Entwicklung hervorging, da sie derart ihr eigenes Wesen zu erfassen heischt. Sie stellt eine Frage, die in der eingeschlagenen Richtung nicht zu beantworten ist. Darüber aber will sie sich nicht aufklären. Dieser Wille urständet in dem Fortlaufen alter dogmatischer Kräfte. Die radikale Umwendung, die zu einer grundlegenden Änderung aller inneren und äußeren Zustände führen kann, kann das menschliche Ich unmittelbar vollziehen. Mit dieser Umwendung wird ein Weg eröffnet, der die verschlossenen Türen der Not und des Elends aufwirft. Diese Umwendung allein ist der Grundstein unserer Zukunft.

Der Mensch will sich über sich selbst aufklären. Dazu muss er sich über die Art, wie dies vonstatten gehen kann, bewusst werden. Denn die heute verbreitete Art, sich überhaupt aufzuklären, führt einerseits dazu, dass der Mensch sich seiner selbst nicht bewusst werden kann, andererseits bildet er gerade dadurch in sich Kräfte, die wiederum Grundlage sind, die Selbsterkenntnis einmal zu vollziehen. Die Sünde wird so zur Grundlage der Erlösung, die Einsamkeit zur Grundlage wahrer Gemeinschaft. Doch jeder Blick in die Welt ruft: „*Es ist an der Zeit! Ändert den Sinn! Denn die Reiche des Himmels sind nahe!*“

Der einzelne Mensch kann die menschheitliche Situation der Bewusstheit auf- und ergreifen, und in sich so erstarken und weiterführen, dass die Umwendung des Sinnes möglich wird. Dieser Ruf aber ergeht an jeden Menschen. Und jeder kann den Weg des Sinneswandels gehen, jederzeit.

Dazu muss ich mich zunächst meinem Denken zuwenden. Denn gewöhnlich ist es in sich schlaff, kalt und einseitig scharf. Ich muss es im Ergreifen erstarken, erwärmen und erweitern. Die Grundgeste aber des Ergreifens ist die der Verdichtung, der Konzentration, der Reinigung. Dazu bedarf es innerer Kraft, Wärme und Beweglichkeit. Diese sind jedoch nicht Voraussetzung, sondern entwickeln sich im und durch das tägliche Üben.

Ich nehme ein Phänomen meines Lebens, wie die hier beschriebene Einsamkeit, und erhebe sie zur Frage.

Ich suche sie nicht zu verstehen, im gewöhnlichen Sinne, oder zu erklären, oder gar zu definieren wie: Einsamkeit ist, wenn man sich allein fühlt und menschliche Nähe sucht. Was wäre das auch für ein schreckliches Ding, eine solche Einsamkeit; sie würde uns nur in unserer Bedürftigkeit anblicken, wie ein Gespenst.

Das Denken aber soll im ersten Teil der Grundübung des modernen Menschen nicht Gespenster schaffen, sondern sich dazu erheben, das Wesen einer Sache, eines Phänomens, zu anfänglichem Leben zu bringen. Dazu muss es sich aufraffen, das Phänomen wirklich befragen, um dieses sich selbst aussprechen zu lassen – wenigstens in seinen Anfängen – und um nicht nur Erinnerungen oder fertige Ansichten aufzutischen. Es geht nie darum, zu einem Abschluss zu kommen, der darin bestehen könnte, etwas wirklich umfassend beschrieben oder erklärt zu haben. Tritt die Empfindung auf, etwas verstanden zu haben, ist dies, im Sinne der hier zu entwickelnden Übung, kein gutes Zeichen. Denn das Wesen eines Phänomens lässt sich einfach nicht verstehen. Im gewöhnlichen Verstehen zerre ich ja nur das Wesen in das Korsett meines Denkens. Letzteres soll jedoch in diesem Teil der Grundübung verwandelt werden.

Im Einschlagen dieses Weges ergeben sich viele Abwege. Das Wesen dieser Abwege liegt darin, sich in Einzelheiten zu verlieren, zu verstricken und die Grundrichtung dieser Grundübung zu verlassen. Deswegen muss diese immer wieder vor Augen geführt werden.

Die Grundrichtung wurde zunächst als innere Ganzheitlichkeit bezeichnet. In der Grundübung geht es darum, bestimmte Schritte zu vollziehen, und sie wirklich in jeder Übung ganz zu durchlaufen. Denn es geht ja gar nicht um das Denken selbst. Es geht um die sich darin selbst äußernde, erstarkende und reinigende Ich-Tätigkeit.

Da diese selbst zunächst nicht unmittelbar in den Blick zu nehmen ist, muss sie als formende und führende Kraft der Übung immer wieder ins Bewusstsein genommen werden. Das Denken ist Werkzeug, oder Gefährt des Ich, auf dem es sich in neuer Form erfassen und ergreifen will.

Das Bewegen eines Phänomens in der Tätigkeit des Denkens ist der erste Schritt. Dieser kann in den unterschiedlichsten Variationen ausgeführt sein; er darf nur nicht Selbstzweck, oder gar der Abschluss der Übung werden. Denn dann wurde nicht wirklich geübt; dann wurde sozusagen mitten auf dem Weg aufgegeben. Im zweiten Schritt geht es nun darum, das im Denken bewegte Phänomen zu verdichten, auf sich selbst zurückzuführen. Da dies in lebendiger Weise zu erfolgen hat, kann es nur im Bild geschehen. Denn jedes Geschehen und jede Tatsache unserer äußeren und inneren Welt lässt sich auf ein Bild zurückführen, konzentrieren, ohne dabei in der Welt des erkalteten Denkens abzusterben. Im Bild kann es weiter leben.

So wurde oben das Phänomen unserer Einsamkeit im Bilde verdichtet, zur Ursünde, die aber, im Annehmen, gerade den Weg zurück zum Paradies eröffnet. Die Einsamkeit wurde so zum Bilde des selbstgebauten Kerkers, der den Schlüssel in sich verbirgt. Dies ließe sich weiter verdichten und entwickeln, soll aber hier nicht stattfinden, da es vom Wege abführen würde.

Der dritte Schritt des ersten Teiles der Grundübung liegt nun darin, dieses Bild, lebendig haltend, zu erleben.

Der zweite Teil der Grundübung unserer Zeit beginnt damit, der denkenden, bildschaffenden und erlebenden Seelentätigkeit Einhalt zu gebieten. Dies ist allem gewöhnlichen Tun entgegen; muss es auch sein, denn dies ist ja der Sinn, der aufglimmende Sinn. Es ist in sich völlig ungewohnt, es überhaupt zu wollen, geschweige denn zu tun. Dies aber ist die unmittelbare Ausführung der geforderten Sinnesänderung. Es geht darum, sich, im Einhalt-Gebieten der gewöhnlichen Richtung des denkenden und erlebenden Tuns, umzuwenden, und dem zuzuwenden, was sich immer dem Blicke entzog. Bin ich doch stets einem Gegenstande zugewendet mit meinem menschlichen Erleben; sei es ein Sinnesding, ein seelisches

Phänomen oder auch ein Gedanke. Ich aber, als der die Welt denkend Betrachtende, sie Erlebende, trete nie in das Feld meiner Beobachtung. Diese muss sich nun dem zuwenden, was der blinde Fleck, das schwarze Loch, des gewöhnlichen Erlebens darstellt. Dazu wurde das im ersten Teil der Übung in sich erkräftet, verstärkt, was nun beobachtet werden soll.

Im gewöhnlichen Erleben der Welt wird nicht bemerkt, dass die Art, in der sich der Mensch ihr zuwendet, die Anschauung der menschlichen Wesenheit, seines Ich-Wesens, ausschließt. Es kann sich, wenn es den Phänomenen der Welt gerecht zu werden strebt, von der Anschauung der mineralischen Welt zu derjenigen der Pflanzen und Tiere erheben, ohne sich selbst in seinem eigenen Wesensvollzug in den Blick nehmen zu müssen. Beim Menschen ist dies nicht mehr möglich. Der andere Mensch ist mir durch sein Sein, ohne dass ich dies gewöhnlich bemerke, eine Erkenntnisgrenze. Er wirft mich auf mich zurück, im unbewussten Erleben, mit der Aufforderung, ihm dadurch gerecht zu werden, dass ich mich entwickle. All dies bleibt unter der Decke der heutigen Bewusstheit. Aber zum Bewusstsein kommt mir dies im Erleben doch; nämlich dadurch, dass ich mich auch dann einsam fühlen kann, und das in besonders hervortretender Weise, wenn ich mit Menschen zusammen bin, wenn ich ihnen zu begegnen suche. Ich kann dann spüren, dass ich ihnen nicht gerecht werden kann; dass mir etwas fehlt, sie in ihrem Wesen ganz zu verstehen, zu sehen; dass ich mich immer wieder selbst in den Weg stelle. Und ich kann spüren, wie mein innerster Drang erwacht, dieses Rätsel des heutigen Mensch-Sein lösen zu wollen.

Diesem Wollen kann ich nun, im zweiten Teil der Übung, einen Raum der Entfaltung schenken. Ich muss dazu nur die Illusion aufgeben, dass ich nicht beobachte, wenn ich nichts sehe! Wir sind jetzt sozusagen in einer umgestülpten Situation zum ersten Teil der Übung. Dort ging es darum, das erlebende Denken dadurch zu erstarken, dass es sich nicht ganz in die Begriffsbildung hinein ergießt. Nun muss ich ein Beobachten entwickeln, dem nichts unserer gewöhnlichen Welt entgegen tritt; aber es trotzdem, ja gerade deshalb, aufrecht erhalten. Dies ist das Wesen des zweiten Teils der Übung. Denn ich kann mir ja klar machen, dass mein bisheriges Erleben bezeugt, dass mir der Sinn fehlt, mich selbst und die anderen Menschen im Wesen, in ihrem Ich, zu schauen. Die Anstrengung, die es benötigt, meine Beobachtung aufrecht zu erhalten, trotz des fehlenden Gegenstandes für mein gewöhnliches Erleben, ist der Sinn der Übung. Ich kann mich aber auch jederzeit davon überzeugen, dass ich es war, der den ersten Teil der Übung vollzog. Ich muss es ja nur unterlassen. Wenn ich sie aber ausführte, diese ersten Schritte der Übung, dann weiß ich, dass ich sie tat! Nun will ich mich in diesem Tun erfahren. Dieses unentwegt sich mir Entziehende will ich zum Gegenstande meiner Beobachtung erheben. Ich schaffe damit meinem Erleben einen neuen Gegenstand. Nur darf ich nicht im Üben beginnen, mir Gedanken über das vergangene Denken und Erleben zu bilden. Auch hier geht es ums Tun, ums Üben, nicht ums Verstehen. Denn hier gibt es zunächst nichts zu verstehen. Es geht darum, mein eigenes Tun zur Erfahrung zu erheben. Dazu muss ich mich im Beobachten rege machen; ich kann ja nicht bleiben, wie ich bin. Ich kann nicht meinen, meine Ich-Tätigkeit würde sich mir in derselben Weise vor das innere Auge stellen, wie es die Sinnesdinge tun. Denn mir fehlt zunächst das Auge. Dieses innere Auge, dieser Sinn, soll entwickelt werden.<sup>6</sup>

6 Es soll an dieser Stelle bemerkt werden, dass es im Werk Rudolf Steiners insbesondere zwei Übungshinweise gibt, die dem hier dargestellten Übungsschritt verwandt sind. Die eine ist der Natur, die andere fast unmittelbar dem eigenen Ich zugewandt: es ist einerseits die sogenannte Samenkornübung, dargestellt in «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», und andererseits eine Übung, die er in dem Vortrag zur «Praktischen Ausbildung des Denkens» beschreibt; dort wird von einer Erstarkung des wahren Denkens gesprochen, wenn der Übende versucht, nicht zu denken.

Wir haben demnach eine Übung, die sich in vier Schritten ergeht.

Die ersten drei Schritte haben die Aufgabe, das Wesentliche vorzubereiten: nämlich die Entwicklung eines neuen Sinns. Dieser Sinn ist derjenige für meine unmittelbare Wesenstätigkeit. Wir durchschreiten in dieser Übung der Form nach die ganze Schöpfung.

Der erste Schritt greift das physische Denken unserer Zeit auf, um es innerlich zu durchleben. Dieses äußere Denken entspricht als solches dem Mineral der äußeren Welt, das zerfällt und in sich kalt und mürbe ist.

Im zweiten Schritt bin ich in einer lebendigen, bildenden Tätigkeit, die sich bemüht, das lebendig im Denken Ausgebreitete und Bewegte, zum Bild zu verdichten. Der Form dieser Tätigkeit nach sind wir also dem lebendigen Reiche der Pflanzenwelt zugewandt, oder besser, verwandt; denn die inneren Bilder wachsen aus der denkenden Tätigkeit hervor, wie Pflanzen den ihnen innewohnenden Wachstums- und Formkräften entspringen.

Dies wird im dritten Schritt weitergeführt, indem die Empfindung geweckt wird, die diesem Bild entspricht, das sich dadurch weiter verinnerlicht. Diese Form der inneren Ich-Tätigkeit entspricht wiederum einem weiteren Reich, nämlich dem der Tiere, in denen Empfindung äußere Erscheinung werden kann. Auch hier ist das innere Tun, das die Empfindung, in-sich-haltend im Über-Sich-Hinaus-Gehen, entstehen lässt, der Wesensgestalt dieses Reiches entsprechend. Im vierten Schritt beginnen wir unser Mensch-Sein, den Forderungen unserer Gegenwart entsprechend, weiter zu entwickeln.

# Ich bin Sinn

## WAHRHEIT ALS INDIVIDUELLES SEIN

Der eingeschlagene Weg trägt seinen Sinn in sich. Zunächst ist dieser in die Wärmehülle meiner innersten Tätigkeit gehüllt. Darum bedarf es, im Hinblick, im konkreten Hinschauen auf diesen Sinn, der höchsten Enthaltensamkeit. Ist doch mein kaltes Denken zunächst das ungeeignetste Werkzeug, diesem lebendigen Sein gerecht werden zu können.

Ich bleibe einfach dabei, meinen beobachtenden Willen dem vergangenen eigenen Tun zuzuwenden. Das Denken kann mich in diesem Tun nicht führen. Ich suche also im Ausüben der inneren Zuwendung nach einer anderen Orientierung. Denn der Gegenstand meiner inneren Ausrichtung bleibt mir verborgen. Es fehlt mir der Halt des sinnlichen Erlebens: Es ist. – «Es» gibt es für mich nicht; deswegen ist auch nicht von einem «Seienden» zu sprechen. Dies ist aber auch unmittelbar einsichtig; habe ich mich doch dem abgewendet, was das Sein unserer Welt ausmacht! Alle meine äußeren Sinne habe ich verschlossen. Und dem bin ich zugewendet, das im Seienden tätig darinnen steht, sich aber bisher nicht darüber aufzuklären gewillt war. Nun aber hat sich dieser Wille auf den Weg gemacht. Dazu muss er dem Halt seines bisherigen Lebens entsagen. Die Welt der Sinne schenkt mir ein Sein, dessen Ursprung ich nicht kenne. Diesen Ursprung zu suchen, habe ich mich aufgemacht, und losgesagt von einem mir, meinem eigenen Wesen, äußeren Halt.

Ich suche also den neuen Halt innerhalb meines eigenen Tuns. Aktuell ist dies Beobachtung, die sich in sich zu halten strebt. Und doch: der Gegenstand meiner beobachtenden Tätigkeit, der sich mir nicht aufzutun scheint, ist ja selbst meine, zwar vergangene, aber ganz sicher eigene Tätigkeit. Für diese tätige Zuwendung, die meinem eigenen Tun sich wendet, suche ich jedoch nach einem inneren Halt. Ich darf mich also nicht davon täuschen lassen, dass ich scheinbar nichts sehe. Sehen kann ich sowieso nichts; dazu fehlt mir das Organ des Auges. Ich kann also nur ein inneres Erleben suchen, das mir zu diesem Halt werden kann. Mein aktuelles Tun besteht gerade darin, mich gegen mein gewöhnliches Erleben und Erhalten im äußeren Halt zu wehren, und mich in mir zu halten.

Und dafür bemühe ich mich, ein Gefühl zu entwickeln. Dies ist der einwohnende Sinn dieser Übung. Und mit diesem muss ich so, wie er ist, auskommen wollen. Ich kann ihn nicht anders haben wollen, als er sich selbst auszusprechen bereit ist. Für dieses Aussprechen eröffnen sich, im weiteren Fortschreiten dieses Weges, zwei Welten.

Und Wahrheit wird für mich von nun an das Zusammenklingen dieser beiden Welten. Dieses Zusammenklingen ist der Atem meines Seins, das sich in seiner Gewichtung nicht mehr zwischen dem als innen und als außen Erlebten zu entscheiden vermöchte. Die Scheidung zwischen Außen und Innen, zwischen Natur und Geist, wird nicht aufgehoben; sie konturiert sich eher; aber ICH lebe mein wahres Leben im lebendigen Pendel zwischen dem Eindunkeln meines Seins im Außen und dem immer stärker sich in sich erhellenden Innen.

Sein ist der Atem der sich in sich erhellenden Wahrheit meines ICH im Anstoßen an ein Außen, der Strom des sich in sich ballenden Lichts, und dessen Verströmen. Ich habe meinen Halt in mir gefunden; denn es ist der Sinn meines ICH. Den trage ich in mir: dies ist das Wahre: Ich bin. Denn es ist nie beschlossen. Es trägt alle und alles in sich, wenn es sich nicht verlässt. Nur ist es zunächst in einer Art Keimzustand.

Die eine Welt ist ein Innen; indem ich die Türe meines wahren Innen eröffne, meinen Sinn ändere, radikal wende, erwache ich für das wahre Licht. Dieses erhellt nichts außerhalb seiner selbst; es strömt ruhend in sich. In dieser Richtung meines Seins tritt mir demnach nichts entgegen, das sich nicht durch mich, mein Fragen, durch meinen fragenden Sinn, auszusprechen erklärt. Ich trete mir selbst entgegen. Dies muss so sein. Will ich mir doch nicht entfliehen; suche ich vielmehr mein wahres Wesen. Diesem unreinsten Lichtwesen unmittelbar und ganz entgegenzutreten, würde mir jedoch alle Kraft der Welt fehlen. Ich würde die Wahrheit meines Wesens völlig verlieren müssen, denn das wahre Gleichgewicht meines Wesens wäre verloren. Das kann ich nicht wollen. Es ist wie der Blick in die Sonne, der das sich ihr zuwendende Organ, das meinte, ihr unmittelbar entgegenblicken zu können, zerstören müsste.

Die eigene Kraft des Organs erweist sich eben als viel zu schwach gegenüber der ungeheuren Ausstrahlungskraft der Sonne. Ich kann in diesem inneren Lichtfeld meines Wesens nichts wollen; alle Kraft meines Willens muss ich aufwenden, nicht sogleich zu erschaffen; darin, in der inneren Wucht meines Willens, darf ich nichts wollen. Ich wende alle Kraft meines Wesens auf, dass sie in sich zur Ruhe finde; immer aufblickend zu dem, was sich mir als das wahre tätige Sein meines Wesens erwiesen hat. Darin beginnt sich, leise aufglimmend, sich erleuchtend, mein Wesen zu erhellen. Nur im Nichtswollen kann dies sich vollziehen, aussprechen. Und doch: es verbirgt sich mir zugleich in der innerlich erstehenden Selbstlosigkeit meines Wesens.

Diese drängt, indem ich das wahre innere Aufleuchten gewahre, nach außen. So spricht sie zu mir, mich nicht nur im Einatmen auszuleben, sondern auch wiederum das Ausatmen aufzusuchen, um dem wahren Sein nicht zu fliehen.

Die andere Welt ist das Außen. Diese hat sich völlig verwandelt; wenn ich nicht der Illusion verfallte, ich würde nur einbilden. Ich bilde nicht ein, ich habe mich mir in meinem wahren Sein zugewendet. Das ist keine Einbildung, sondern eine Erfahrung, die sich in ihrem Wirklichkeitsgehalt nicht von der des Tisches, der vor mir steht, unterscheidet. Mein Verhältnis zu der jeweiligen Wirklichkeit hat sich nur verändert. Ich kann spüren, dass die äußere Welt mir freier entgegentritt. Der sich lichtende Freiraum ist mein Selbst, das sich in der Wendung nach innen selbst erhellt. So konnte es sich von seinem instinktiven Sein im Außen lösen. Dieses Außen beginnt, im Fortschreiten meines Weges, immer mehr einen lichten Freiraum zu bilden, indem ich nicht unmittelbar mit meinem Selbst verwoben bin; dem gegenüber ich mir sagen kann: das bin ich nicht selbst. Da ist etwas, das sich mir nun in seinem wahren Wesen aussprechen kann, da ich es nicht mehr mit meinem eigenen Selbst verberge. Die Welt wird Wort, das sich im Ich auszusprechen beginnt.

Gleichzeitig bin ich mit meinem Selbst konfrontiert. Auch dies beginnt, in entfesselter Form, sich in seinem Selbstwesen aussprechen zu wollen. Ich kann diesem entfesselten Wesen keine Ketten anlegen wollen. Es ist wie ein Kind unserer Zeit; es ist nicht äußerlich zu führen. Ich kann mit diesem Wesen nur zusammengehen wollen. Es ist mir widerlich. Doch ich kann es ganz annehmen, wenn ich es nicht mutwillig zu vertreiben suche. Letzteres wird mir immer unmöglicher. Ich kann mein entfesseltes Selbst nur annehmen, mich ihm nur liebevoll zuwenden; ich kann es nur lieben. In diesem Lieben will ich es befreien. Denn es ist keine Selbstliebe. Die Selbstsucht habe ich ja, indem ich der Urfrage folgte, verlassen müssen; und es war die Selbstlosigkeit, deren Ruf ich in erneuerter Weise in die Welt folgte. Mein Selbst tritt mir jetzt als etwas Welthaftes, mir Fremdes entgegen; doch weiß ich, dass ich es bin, der die Ursache dieses Teiles der Welt darstellt. Dies will ich nicht länger von mir weisen. So muss ich denn an dem Teil der Welt mit der Arbeit meines Ich beginnen, den ich selber schuf. An diesem kann ich meine wahrhaft in mir liegende Kraft stählen und prüfen. Denn diese kann, das weiß ich jetzt aus der Urerfahrung meines Selbst, aus der Ich-Erfahrung, nur der Selbstlosigkeit entspringen, die sich in Liebe ausspricht.

## Erlöserkraft

ICH WILL, WEIL ICH LIEBE.

Wahrheit ist das Wort, das die Welt in mir, in meinem wahren Sein, beginnt auszusprechen, in dem ich zu sprechen beginne. Sie wird Mensch, insofern dieses mein Sprechen Substanz wird meines Handelns. Bist du das Wesen, das in deinem Handeln spricht? – ist die Frage, die jeder Mensch an den Anderen stellt. Das wahre Aussprechen ist die Geburt der Individualität auf Erden. Im Anfang der Individualität ist das Wort. Und das Wort ist im und durch das Ich.

Dies ist das Aufleuchten des Sterns im Menschen, so, wie der Stern von Bethlehem die Geburt der Individualität für die ganze Menschheit bedeutete. Sie ist die Geburt des wahren *Lebens*, die Geburt *individueller Erlöserkraft*.

Dieses *Leben* ist vom *Geist der Freiheit* durchweht, und äußert sich in *Liebe*. Der *Atem* meines Ich-Wesens wird so zum *Puls* meines Lebens. Er beginnt, mein äußeres Leben zu durchströmen, zu erwärmen. Insofern dieser Wärmestrom mein äußeres Handeln durchströmt, ist dieses frei. Mein Selbst verliert darin seinen Selbstzweck; es wird zum Vehikel meines wahren Seins, zum Gefäß meines Wesens, zum Leib meiner Individualität, in dem diese zur Äußerung drängt und spricht.

Wiederum kann ich sagen: Ich *bin* nicht. Ich kann nur werden, mich nur immer mehr aussprechen, indem ich Willen finde, den ich liebe. *Ich will also, was Ich liebe* zu tun.

Dieses *Licht*, das sich in *Liebe* äußert, ist die *Substanz*, die das Christentum dem Ruf der Alten Welt zubringt. Es ist der Ruf der Einsamkeit, die eine moderne Erfahrung darstellt. Johannes der Täufer ging der Menschheit darin voraus. Heute ist jeder aufgerufen.





Soziale Kunst

Die Individualität als Typus  
der Gemeinschaft



## Zur Aufgabe der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft

Jeder Blick in das Zeitgeschehen kann dem Menschen zum Bewusstsein bringen, welche neuen und ungeahnten Dimensionen Macht, Missbrauch und Ausbeutung innerhalb der letzten Jahrzehnte angenommen haben; zugleich kann sich der Einzelne hilflos ausgeliefert erleben, und ohnmächtig, diesem Gigantischen etwas entgegen zu stellen, diesen Ungeheuern die Stirn zu bieten. Über drei unterschiedliche Dinge wurde letzthin in der Zeitung Bericht erstattet. Sie scheinen mir, so verschieden sie sich gebärden, zusammenzugehören. Sie scheinen mir, so wahllos sie zusammengestellt sind, dem gleichen Ursprung zu entstammen. Beim Versuch des Sportwagenherstellers Porsche den Volkswagen-Produzenten VW zu übernehmen, kam u.a. das letzte Jahressalär und die Abfindungssumme des scheidenden Porsche-Chefs ans Tageslicht. Eine gigantische Summe, die allein aus der Ausbeutung des armen und leidenden Teils der Weltbevölkerung entstehen kann.<sup>1</sup>

Dann wurde über eine neue Abart modernster Bordelle berichtet, die dem waltenden Zeitgeist zu entsprechen sucht. Bedenklicher als die Unmenschlichkeit, die in solchen Stätten schamlos entartet, schien mir die Art und Weise, wie über diese Tatsache vernünftige Menschen unserer Zeit öffentlich berichten, denken und urteilen. Der käufliche Missbrauch eines anderen Menschen wird als Tatsache hingenommen, gegen die sich ein Auflehnen nicht lohnt; denn wie könnten Tatsachen auch aus der Welt geschafft werden?

Weiterhin wurde der ersten Mondlandung gedacht, die genau vor 40 Jahren stattfand. Die Veräußerung und Instrumentalisierung heutiger Wissenschaft kommt darin übermächtig zum Ausdruck; das Betreten des Mondes durch einen Menschen ist eines der größten Symbole der Allmacht heutiger Wissenschaft.

Man kann den Eindruck gewinnen, dass der allzu männlich sich gebärdende Persönlichkeitsgeist unserer Kultur dabei ist, die Würde der Menschlichkeit in immer aggressiverer Form mit Füßen zu treten.

1

Es ist dies nicht persönlich zu verstehen. Das Problem wird hier keineswegs in der erwähnten Person gesehen; würde doch der größte Teil der Bevölkerung, wenn er in ähnlicher Lage wäre, das Gleiche tun.

Die öffentliche Meinung ist weit davon entfernt, diesem Giganten Recht zu sprechen. Doch ergeht sie sich in der Aufplusterung eines Kritizismus, der weiß, dass das Kratzen an den Fassaden der den Himmel mit Mutwillen erstürmenden Überbauten diese nicht ins Wanken bringen wird.

Zur gleichen Zeit hörte ich im Radio von der Bemühung einzelner Menschen, der Menschlichkeit entgegen dem heute herrschenden Zeitgeist zu gedenken und zu wirken, ja dieser mit weiblich anmutender Gebärde einen Raum der Entfaltung zu schenken. Ein katholischer Pfarrer gedachte der Gebeine des Völkerapostels Paulus. Doch betonte er, gegenüber dem Fortleben eines dem Mittelalter angehörenden Reliquienkultes, sein Anliegen, der Glaubenskraft, die dieser Apostel darlebte und zu der er in seinen Briefen an die Gemeinden aufrief, in Form der katholischen Messe auch heute noch Leben geben zu können.

Eine Joga- und Meditationslehrerin berichtete dann von ihrem Streben, bewussten Umgang mit den im Buddhismus aufgezählten acht Leiden zu üben. Sie brachte ihre Hoffnung zum Ausdruck, dass diese sich auf ein Minimum reduzieren ließen, gerade im Alter, wenn sie innerlich ganz angenommen werden würden. Sie folgt in ihrem inneren Streben einem tiefen Eindruck, den ihre Großmutter auf sie machte, als jene im hohen Alter, von vielen Leiden befallen, nicht mehr fähig war, äußerlich etwas zu tun. Sie gab sich da dem Beten und Gedenken all ihrer geliebten und nahen Menschen hin; ließ sich also von ihren Leiden nicht abhalten, etwas Sinnvolles zu tun.

Dann wurde von einer Initiative des amerikanischen Präsidenten Barack Obama berichtet, die Folterungspraktiken des CIA zu unterbinden und alle Gefangenen wieder dem Zivilrecht zu unterstellen. Gerade im Hinblick auf die Machtstellung dieses Mannes tritt unter anderem auch in dieser Initiative eine wertschätzende Menschenliebe und -achtung in Erscheinung, die in der Einfachheit und Schlichtheit des Auftretens ihre Größe gewinnt. Bleibt nur zu hoffen, dass auch die Todesstrafe durch ihn bald ihr Ende finden wird.

Gerade das zuletzt beschriebene, erfolgreiche und bescheidene Bemühen einzelner Menschen, an der ihnen durch das Schicksal zugewiesenen Stelle Wesentliches zu bewirken, beizutragen, dass das große geistige, seelische und physische Leiden der heutigen Menschheit sich lindere, kann die Mitglieder der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft dazu aufrufen, sich über ihr eigenes Anliegen Klarheit zu verschaffen. Was ist ihre eigentliche Aufgabe? Kann sie diese im verständnissuchenden Blick auf die Zeiterscheinungen weiter konturieren, anstatt sich im Hochmut über jene zu erheben?

Der äußeren Gebärde von Macht, Missbrauch und Ausbeutung kann sie, genauso wenig wie die drei beschriebenen Persönlichkeiten, Einhalt gebieten. Wie sollte sie auch, wenn selbst einer der mächtigsten Männer der Welt in seiner großen wertschätzenden Geste dies nicht vermag?

In dieser fehlenden Möglichkeit dem Unwesen unserer Zeit das Handwerk zu legen, müsste größte Sorge aufflammen. Denn es ist seiner wahren Zielrichtung nach ein Angriff auf die Menschlichkeit selbst. Dieser in ihrem ihr eigensten Wesen einen Schutzraum zu bilden, müsste die AAG als ihre dringendste Aufgabe erkennen. Was sollte denn sonst eine Weisheit vom Menschen, wenn dieses Wesen des Menschen selbst der Gefahr unterläge, die seiner Entwicklung zur Freiheit innewohnt? Diese Gesellschaft gliche sonst einer philosophierenden Gemeinde, die nicht bemerkte, dass sie sich auf einem untergehenden Schiffe ergeht.

Dass die Menschlichkeit in ihrer Substanz, in ihrem Wesen, gefährdet, ja bedroht ist, kommt an anderer Stelle noch unverhüllter zutage. Es gibt eine Menschenart, die von Unterdrückung, Ausbeutung und Missbrauch zugleich betroffen ist; und darüber hinaus diesen Gewalten in völlig ungeschütztem Maße ausgesetzt ist. Es ist die Menschenart, die in sich rein und unschuldig ist; es sind unsere Kinder.

Dass Kinder in unerdenklicher Grausamkeit und Anzahl in ihrer Unschuld unterdrückt, ausgebeutet und missbraucht werden, ist mehr als ein Warnsignal. Es ist Ausdruck entfesselter Gewalten geistiger Zerstörung, die das menschliche Wesen auszulöschen beabsichtigen, diesem das Heimatrecht auf der Erde zu entziehen gedenken.

Damit ist aber auch schon die ganze Aufgabe der Gegenwart für die AAG ausgesprochen. Der Angriff auf die Menschlichkeit ist ein Angriff geistiger Art; ihr Schutz kann daher nur gebildet werden, indem das Menschenwesen zum Raum geistiger Wirksamkeit sich wandelt. Diesem Ziel allein kann das anthroposophische Wirken heute dienen wollen. Die Wirklichkeit der heutigen Menschheit stellt diese Existenzfrage. Und sie kann demnach nur in einer Gemeinschaft beantwortet werden, die ihre wahre Aufgabe darin findet, geistiger Wirksamkeit Raum zu schenken.

Dass die Anthroposophische Gesellschaft diese große Aufgabe noch nicht erfüllt, kann an den unterschiedlichsten Erscheinungen des anthroposophischen Lebens selbst abgelesen werden. Das allergrößte Hindernis aber liegt in dem Vermeinen der meisten Vertreter dieser Gesellschaft, dieser Aufgabe schon nachzugehen. Leben sie doch zumeist in dem Glauben alles zu tun und zu geben. Der gute Wille aber reicht lange nicht mehr aus.

Was vergessen jene in diesem Vermeinen? Sie vergessen sich selbst! Sie bemerken nicht, dass das, was sie sagen, gut gemeint ist; dass dieses gute Meinen aber jeder inneren Kraft ermangelt, wird übersehen. Und sie bemerken nicht, dass sie sich in all ihrem Streben auf etwas stützen, das sie als das Wertvollste ihres Lebens betrachten. Sie stützen sich auf das Wort und Werk Rudolf Steiners. Einer anderen Säule aber bedarf die Fortsetzung des Gemeinschaftswerkes Rudolf Steiners. Es bedarf nicht der Kraft eines Einzelnen oder Einzigen. Dies ist ja der Grund seines Hinganges. Nun kann auch nicht einfach ein anderer kommen, auch nicht er selber in neuer Inkarnation, und das Werk fortsetzen. Es bedarf der Säule der zu sich selbst erwachenden Individualität! Dies war denn auch der Ruf dieses Menschheitsführers an die Mitglieder der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft nach der Weihnachtstagung: „Erwacht an einander!“

Was aber ist mit diesem Aufruf gemeint? Diese Frage muss beantwortet werden. Erst dann kann die AAG zu der durchgreifenden Erneuerung durchstoßen, die notwendig ist, damit sie die von der Welt gestellte Aufgabe zu begreifen und zu ergreifen fähig wird.

Offensichtlich geht es in diesem ‚Erwachen aneinander‘ darum, eine Arbeitsform zu finden, eine Form des Zusammen-Arbeitens und Zusammen-Wirkens zu finden, die in ihrer Gestaltungsform das oben angesprochene Selbstvergessen des Einzelnen ausschließt, oder zumindest zu überwinden trachtet.

Es entsteht also die Frage nach der Gestaltungsform einer Gemeinschaft, die der spirituellen Aufgabe unserer Zeit sich mündig erklärt. Es ist die Frage nach einer Gemeinschaft, deren Gestaltungsform die Individualität ist. Wie bildet sich eine Gemeinschaft, deren Typus die Individualität darstellt?

Da es sich hierbei nicht um ein Programm handeln kann, das aufgestellt oder nachgelebt werden könnte, wird im Folgenden nicht theoretisch über diese Frage gesprochen. Es soll vielmehr ein Beispiel einer Gemeinschaftsbildung beschrieben werden, die in der beschriebenen Richtung arbeitet. Nicht, dass in diesem Beispiel der einzige und wahre Weg entwickelt würde; aber es ist ein Anfang, der weiter entwickelt werden will. Denn die AAG ist in dieser Hinsicht in derselben Lage, wie der einzelne Mensch heute. Sie muss sich selber fliehen, solange sie nicht einen Weg gefunden hat, diese Selbstflucht zu unterbinden. Die heutige Kultur, die heutige Gesellschaft, ruft nach einer Institution, die die wahre Selbstfindung im Individualismus als eigene Gestaltungskraft verwirklicht und nicht nur predigt, oder gar als eine Unmöglichkeit für unsere Gegenwart verwirft. In anderer Weise sind die heutigen in jeder Hinsicht existenziellen Probleme nicht anzugehen und einer Lösung entgegenzuführen.

Es soll also im Folgenden die Arbeit der Anthroposophischen Sozialberatung in ihren Grundzügen dargestellt werden, da sie in der freien Entfaltung des Individuums ihre dringendste Aufgabenstellung erkennt. Im Zentrum dieser Darstellung stehen erste Ansätze, dem Rätsel des Ich-Sinns und der Aufgabe, die er an die Menschheit stellt, nachzugehen; all dies ist immer praktisch orientiert und nie theoretisch gemeint. Die Darstellung des Ich-Sinns, des Ich-Wesens und der Individualität muss sich im Zentrum der Aufgabenbeschreibung der Anthroposophischen Sozialberatung finden, da letztere

sich unmittelbar dem Ich-Wesen des anderen Menschen zuwendet. Der Ich-Sinn schenkt dem Menschen die Möglichkeit, sich dem Ich-Wesen in einer Form anzunähern, die in einer allgemein verständlichen und nachvollziehbaren, aber auch jedem Menschen zugänglichen Form, dargestellt werden kann. Indem ich nicht theoretisch einen Lösungsweg auf die entwickelte Problematik darstelle, sondern beschreibe, was ich als Anthroposophischer Sozialberater tue, entgehe ich dem Vorwurf, der Arroganz verfallen zu sein und zu wissen, wie es zu gehen hat. Ich entgehe aber zugleich dem weiteren Vorwurf, von anderen zu fordern, was ich nicht selber tun würde. Denn ich formulierte ja, dass es das Problem des heutigen Verantwortlichen der Anthroposophischen Gesellschaft sei, dass er es zwar gut meine, indem er Wichtiges tue und ausspreche, sich aber dabei vergesse. Ich muss also über mich selbst sprechen. Und die Art, wie ich dies tue, muss das beschriebene Tun in sich völlig durchsichtig machen. Dann erst erfüllt es den selbst erhobenen Anspruch. Indem ich also im Folgenden von der Sozialberatung, oder dem Berater spreche, kann ich zunächst nur mich meinen. Dies ist aber auch der Fall.

# Die Ich-Erfahrung als Ziel der anthroposophischen Sozialberatung

## DIE ICH-ERFAHRUNG ALS MENSCHLICHES STREBENSZIEL

Die Ich-Erfahrung kann überhaupt als das im heutigen Menschen lebende Strebenziel erkannt werden. Jeder Mensch strebt heute danach, sich wirklich auf sich selbst stellen zu können.

*„Die Aufforderung, ein geistig freies und selbst bestimmtes Leben zu führen, richtet sich heute nicht nur an Initiierte und besonders auserwählte Menschen, sondern ist ein Lebensmerkmal jedes heutigen Menschen. Schwellenerfahrungen beginnen sich in kleinerem und größerem Maße in jedem wahrhaft individuell gestalteten Leben zu vollziehen, wenn die Verantwortung für das eigene Leben übernommen wird.“*<sup>2</sup> Doch ist es für die meisten Menschen ein Geheimnis, wie dies vonstatten gehen kann. Diesen Weg zu weisen, ja zu finden, ist Aufgabe einer Anthroposophischen Sozialberatung. Der von Rudolf Steiner entwickelte Erkenntnisweg<sup>3</sup> hat sein Ziel in der Ich-Erfahrung. Er ist ganz aus dem im modernen Menschen lebenden Bedürfnis heraus geholt. Auf diesem Erkenntnisweg gibt es eine Klippe, die zu übersteigen die wenigsten Menschen, wenn sie auf sich selbst gestellt sind, den Mut, die Kraft oder überhaupt die Möglichkeit finden. Diese Klippe ist in dem Übergang vom Denken zum Wollen, vom Verstehen zum Umsetzen, von der Theorie zur Praxis gelegen. Es scheint sich immer etwas unbemerkt dazwischen zu schieben. Die Absichten sind gut, aber in der Umsetzung wird nicht bemerkt, wie eigentlich anderes, vielleicht sogar das Gegenteil, von dem geschieht, was beabsichtigt war. Man will, aber man kann nicht. Wie Paulus im Römerbrief<sup>4</sup> sagt:

*„Mein ganzes Tun ist mir ein Rätsel. Ich führe nicht aus, was ich mir vornehme; sondern gerade, was ich verabscheue, das tue ich.“* Warum? Was ist es, was sich da immer unbemerkt, wie von hinten, dazwischen schiebt?

2 Corinne und Ralf Gleide, Zur Christuswirksamkeit im sozialen Leben, S. 25

3 Siehe u.a. Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?, Theosophie – Der Pfad der Erkenntnis, Geheimwissenschaft im Umriss – Die Erkenntnis der höheren Welt

4 Paulus, Römerbrief 7,15

Dieses Unbewusste, das offensichtlich sein Dasein und seine Wirksamkeit gerade dadurch gewinnt, dass es sich durchweg dem Bewusstsein entziehen kann, wird als Doppelgänger oder Schatten des Menschen bezeichnet.<sup>5</sup> Den Blick für dieses Doppelwesen des Menschen zu öffnen, ist eine der Aufgaben der Anthroposophischen Sozialberatung. Die Angst zu überwinden und nicht länger auszuweichen, sondern sich selbst in seinem Ungewollten anschauen zu lernen, scheint hier das Wesentliche zu sein. Der Berater kann behutsam dabei helfen, die unbewussten Ausweichmanöver kennenzulernen und zu überwinden. Und er kann dabei hilfreich sein, die vielen Hinweise Rudolf Steiners zum Schulungsweg konkret als Überwindung dieses Doppelgängerwesens einzusetzen.

Doch hat der Blick auf den Doppelgänger keinen Selbstzweck. Er hat nur die Aufgabe, den Blick für das zu schärfen, was den Menschen davon abhalten will, sich selbst wahrhaft zu erkennen. Letzteres jedoch kann jeder Mensch nur selbst tun, indem er nun gerade an dem, wofür er den Blick schärfte, vorbei zu gehen lernt. Er lernt das Unwesentliche seines Daseins kennen, um auf das Wesentliche zu zugehen.

Für dieses wahrhafte Selbsterkennen hat Rudolf Steiner in seinem Frühwerk die Form gegeben<sup>6</sup>: die Erkenntnisform der Ich-Erfahrung. Diese Erkenntnisform des sich selbst erleuchtenden Ich übergreift die eigene, wie die fremde Ich-Erfahrung. Aus diesem Grunde ist sie der Leitstern aller Anthroposophischen Sozialberatung. Sie gibt dem Beratenden Orientierung für die gesamte Arbeit, für das Vorgehen, die Art der Interventionen und auch für die Art und Weise, sich selbst in der Beratung zurückzunehmen, oder gegebenenfalls einzubringen. Sie gibt aber auch den Raum her, in dem der zu Beratende sich selbst finden kann.

5 Corinne und Ralf Gleide bezeichnen dies als den Kleinen Hüter der Schwelle und lassen ihn, mit Rudolf Steiner, die mahnenden Worte sprechen: „Überschreite meine Schwelle nicht, bevor du dir klar bist, dass du die Finsternis vor dir selbst durchleuchten wirst; tue auch nicht einen einzigen Schritt vorwärts, wenn es dir nicht zur Gewissheit geworden ist, dass du Brennstoff genug in deiner Lampe hast. Die Lampen von Führern, welche du bisher hattest, werden dir in Zukunft fehlen.“ (GA 10, 193ff)

6 Siehe u.a. Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit, 3. und 14. Kapitel

Diese Erkenntnisform des Ich ist nichts im gewöhnlichen Sinne Handhabbares. Sie kann nicht erlernt und angewendet werden. Sie ist dem Ich nicht äußerlich. Das heißt, sie ist etwas, das ständig im Ich neu geschaffen werden muss. Das Ich lebt sich in Tätigkeit dar.<sup>7</sup> Die Ich-Tätigkeit muss sich in sich selber erfahren und führen können, ohne dabei die Orientierung außerhalb ihrer selbst zu suchen. Sie muss ihre Orientierung in sich selber finden. Dies ist das Geheimnis der Erkenntnisform des Ich, dass sie eine tätige, in und durch sich selbst ruhende Form ist.<sup>8</sup>

Verschiedene Fragen schließen sich an dieses Geheimnis an.

- Wie kann der Berater diese lebendige Erkenntnisform entwickeln?
- Und was bedeutet es in diesem Zusammenhang, dass sie nicht im gewöhnlichen Sinne erlernbar und anwendbar ist?
- Worin liegt die Erfahrbarkeit der idealen Lebensgestalt der Sozialberaters?
- Inwiefern ist sie, wie oben angedeutet, das Ziel der Beratung?

7 Siehe u.a. Rudolf Steiner, Fichte-fragment 1. Kapitel, 8 „*Das reine Ich ist weder, noch ist es irgend etwas im strengen Sinne des Wortes. Sein ganzes greifbares Wesen ist gegeben durch sein Tätigsein.*“ (Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe Nr. 30)

8 Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit – 2. Zusatz zur Neuauflage 1918, S. 256  
„*Denn, wenn auch einerseits das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengestalt sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es andererseits zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfaßte Wahrnehmung.*“

## ZUR ENTWICKLUNG DER ERKENNTNISFORM DES ICH

Der dritte Teil des vorliegenden Buches ist genau dieser Thematik gewidmet. Dort wird anhand des Frühwerks Rudolf Steiners die Entwicklung der Erkenntnisform des Ich dargestellt. Aus diesem Grunde soll hier nur zusammenfassend auf die Erkenntnisform gedeutet werden.

Die Schrift Rudolf Steiners, die in bedeutendster Weise der Entwicklung dieser Erkenntnisform gewidmet ist, ist die Philosophie der Freiheit. Als zweiten Untertitel gibt Rudolf Steiner folgendes Motto: Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode.

In der Vorrede zur Neuauflage 1918 beschreibt er, wie er mit der seelischen Beobachtung in dieser Schrift eine Anschauung des Menschen gewinnen will, die sich und alles andere Wissen oder Erleben einer äußeren Welt tragen kann. Er sucht also eine Erkenntnisform, die eine in sich ruhende Qualität aufweist.

Die Frage nach dieser sich selbst und alles andere tragenden Erkenntnisform ist der Leitfaden der Philosophie der Freiheit.

Rudolf Steiner schreibt in der besagten Vorrede:

*„Nicht eine solch fertige, abgeschlossene Antwort wird gegeben, sondern auf ein Erlebnisgebiet der Seele wird verwiesen, auf dem sich durch die innere Seelentätigkeit selbst in jedem Augenblicke, in dem der Mensch dessen bedarf, die Frage erneut lebendig beantwortet.*

*... – Eine Erkenntnis, die durch ihr Eigenleben und durch die Verwandtschaft dieses Eigenlebens mit dem ganzen menschlichen Seelenleben ihre Berechtigung und Geltung erweist, scheint damit aufgezeigt zu sein.“<sup>9</sup>*

Zwei wesentliche Aussagen sind hiermit über diese neue Erkenntnisform gemacht, die für die Beratungsarbeit zum Leitfaden und Markenzeichen werden können. Zum einen scheint es sich dabei um ein bestimmtes Gebiet der Seele zu handeln, auf dem der Mensch eine Tätigkeitsform entwickelt, die, indem sie sich vollzieht, Träger eines In-Sich-Ruhenden, eines Geistigen werden kann. Zum anderen erweist diese Erkenntnisform ihre Berechtigung durch ihre das ganze Seelenleben ergreifende Kraft.

Der erste Teil des Zitats verweist zunächst auf das Denken und Erkennen. Von diesem muss die Arbeit der Sozialberatung immer ausgehen. Dies wird aus dem gesamten ersten Teil der Philosophie der Freiheit deutlich.<sup>10</sup> Es darf nicht, um eine Vertiefung der Beratungsarbeit zu erreichen, das denkende Erkennen übersprungen und dem Gefühl oder einer Ahnung die Führung überlassen werden. Es darf aber auch nicht vorgestellt werden, dass allein durch das Erkennen dem Klienten schon eine wesentliche Hilfestellung gegeben ist. Dies ist aus dem obigen Zitat des Römerbriefs<sup>11</sup> einsichtig. Mit der bezeichneten Seelentätigkeit des Zitats der Vorrede der Philosophie der Freiheit muss also noch mehr gemeint sein, als das bloß denkende Erkennen. In Letzterem kann die Beratung keine Orientierung finden, die auch in den tieferen Regionen des Seelenlebens Führer sein kann. Zu der denkenden und erkennenden Tätigkeit muss sich eine zweite hinzugesellen, die erst das gesuchte Gebiet der Seele eröffnen kann. Denn der Denkende kann sich während des Denkens nicht über diese gerade sich vollziehende Tätigkeit des Denkens Rechenschaft ablegen. Es könnte sich auch hier etwas dazwischen schieben, das er nicht bemerkt. Der Denkende muss den blinden Fleck seines Alltagsbewusstseins erhellen lernen, um das von Rudolf Steiner entdeckte Seelengebiet zu finden. Er muss sich auf einen neuen Standpunkt stellen, von dem er seine denkende Tätigkeit selbst betrachten lernt. In der Beobachtung und Erfahrung des Denkens entsteht im Menschen ein Seelengebiet, das in sich völlig durchleuchtet ist. In diesem Übungsweg der Philosophie der Freiheit ist der Weg der Bildung eines inneren Führers dargestellt. Dieser innere Führer gibt Orientierung dafür, wie Geistiges sich innerhalb einer seelischen Tätigkeit aussprechen kann. Entwickelt sich doch darin ein Organ, das die Qualität des Geistigen als eigene Erfahrung vermittelt.

Dass diese Erfahrung für den Anthroposophischen Sozialberater vonnöten ist, wird deutlich, wenn bedacht wird, dass jeder Mensch in seinem Wesen geistiger Natur ist. Jeder Mensch trägt in sich ein Ich, das zwar im Seelischen lebend bewusst wird, selbst aber Träger eines Geistigen ist.

10  
11

Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit GA 4, siehe dazu besonders das 1. Kapitel Paulus, Römerbrief 7, 15

Im zweiten Teil des Zitats der Vorrede zur Philosophie der Freiheit wird auf die das ganze Seelenleben ergreifende Kraft verwiesen, die in dem neuen Seelengebiet gefunden wird. Indem nämlich die Erfahrung des Denkens die Klippe des gewöhnlichen Bewusstseins umfährt, wird sie der Quelle einer neuen Kraft ansichtig. Und diese neue Kraft offenbart ihr Eigenleben im völligen Übergreifen des gewöhnlichen Bewusstseins, das sich auf die denkende Beobachtung stützt. Die neue Kraft der Denkerfahrung durchpulst nicht nur das Denken, sondern auch das gesamte Fühlen und Wollen des Menschen. In der lebendigen Erfahrung des Denkens wird die Abstraktheit überwunden; das Denken wird, indem es auf die Alleinherrschaft über das gesamte Bewusstsein verzichtet, selbst verwandelt. Sein Wesen offenbart sich nicht im Vorstellen einer äußeren Welt, sondern darin, als Entwicklungskraft des ganzen Seelenwesens zu wirken.<sup>12</sup>

#### DIE IDEALE LEBENSGESTALT DES ANTHROPOSOPHISCHEN SOZIALBERATERS

Hat der Berater die Erkenntnisform des Ich zu lebendigem Dasein erhoben, bietet er dem Klienten die Möglichkeit einer unmittelbar auf das Ich gestellten Selbsterkenntnis. Er bietet einen Raum dar, den der Klient nur selbständig betreten kann. Dieser Raum ist nichts Gebildetes, bietet auch nichts, was der Klient sich einfach nehmen könnte. Er stellt nur das Umfeld dar, in dem der Klient sich selbst finden und weiterbilden kann.<sup>13</sup>

Der heutige Mensch scheut gewöhnlich vor dem Betreten dieses Raumes. Er meint, seine Selbständigkeit dabei zu verlieren. Doch ist es meist sein verborgener Hochmut, der ihm eingibt schon zu sein, was er in seinen Tiefen sucht: ein auf sich selbst gestellter Mensch. In Wahrheit kann er dieses Ziel seines Wesens nur finden, indem er seinen gewohnten Lebensraum für eine gewisse Zeit verlässt.

12 Siehe dazu: Rudolf Steiner, Von Seelenrätseln, GA 21 Anthropologie und Anthroposophie

13 Siehe: Alois Prinz, Der erste Christ, S. 129 – „Für Paulus hat Jesus gezeigt, dass ein Leben ohne Angst, in Vertrauen und Zuversicht möglich ist. Er wollte die Menschen überzeugen, dass sie in sich selbst eine unveräußerliche Würde und Berechtigung besitzen, auch wenn sie schwach, arm und hilflos sind.“

Er muss sich in seinem Gewordenen verlassen können, um sich als ein Werdender zu entdecken und führen zu lernen. Verlassen kann er sich aber nur, wenn er einen Ort findet, der ihn besser aufnimmt, als sein eigenes, gewordenes Selbst. Kann er sich diesen Ort durch eigene Kraft nicht bilden, kann er diesen Bildeort seines Wesens nicht alleine finden, so bietet die Anthroposophische Sozialberatung den Raum, in dem der Suchende Zugang zu diesem Quellort finden kann.

Die lebendige Anwesenheit der Erkenntnisform des Ich muss dem Suchenden jederzeit erlebbar bleiben. Darf doch nie in seine Freiheit eingegriffen werden. Die Anwesenheit der Wirklichkeit des Ich tritt als gelebte Fähigkeit zur Authentizität auf; dies erst gibt die lebendige Grundlage einer für jeden Menschen erlebbaren Durchsichtigkeit und Transparenz der gemeinsamen Arbeit. Denn die **Authentizität** eines Menschen ist der Ausdruck der realen Überwindung seiner eigenen Gespaltenheit in Theorie und Praxis. Der Berater kann dem Klienten mögliche Schritte aufzeigen, die ihn auf seinem Weg weiter führen können. Da der Berater den Weg in seinen Wesenszügen kennt, jedoch weiß, dass der Wegverlauf für jeden anders ausfallen muss, kann er Ratschläge geben. Diese können jedoch nur ein Versuch sein, den Klienten weiter auf seinem Weg zu bringen. Wissen, was gut oder schlecht für den Klienten ist, kann der Berater nicht. Ein Wegbruder muss der Berater dem Klienten werden, der ihn begleitet, wohin er auch gehen wird. Und diese Eigenschaft tritt als Fähigkeit der Einfühlung in die Lebenssituation des Klienten, in sein Erleben und Streben, auf. Es ist die Fähigkeit der **Empathie**. Kann er die Welt mit den Augen des Klienten sehen und ihm dies auch vermitteln, dann sind die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass der Klient sich selbst in neuer Weise erleben kann. Dieses Erleben kann ihm zum erlebten Freiraum werden, in dem er in neuer Weise auf sich selbst zugehen möchte und kann.

Ist der Berater für die Lebensform des Ich erwacht, kann er dem Klienten die Orientierung bieten auf seinem eigenen Weg zu seinem wahren Ich. Die Aufgabe des Beraters besteht nicht darin, dem Klienten zu sagen, was für ihn falsch oder richtig wäre.

Das würde der Klient als Eingriff in seine Willensfreiheit erleben müssen. Aber Sicherheit kann der Berater seinem Klienten vermitteln, Sicherheit, auf dem rechten Weg zu sein. Eine empfundene unbegrenzte **Wertschätzung** ist der Ausdruck für diese zu vermittelnde Sicherheit.

Die größte Wirkung auf den Klienten erzielt der Berater durch seine tätige und bewusste Zurückhaltung. Denn die Zurückhaltung seines gewöhnlichen Menschen erbildet gerade den Freiraum, in dem sich der Klient, ganz auf sich gestellt, neu finden kann. Und für diese ichhafte Art der Zuwendung gibt es nur einen Ausdruck: Liebe. Es ist eine Liebe, die sich in der in-sich-zurückgehaltenen, erkenntnis-getragenen Zuwendung ausspricht, eine Liebe, die sich schenkt; es ist Liebe, in der sich Erkenntnis aussprechen kann; es ist **erkennende Liebe**. „*Wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also, dass ich Berge versetzte – und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.*“<sup>14</sup> In schöner Weise interpretiert Manfred Schmidt-Brabant diese bekannten Worte des Apostels Paulus: „*Tönend Erz – damit meinte die alte Symbolsprache den unerlösten Leibesmensch, und eine klingende Schelle nannte sie jene Freiheit, die sich nicht zur Welt der Notwendigkeit niederbeugen will. Wäre im Menschen nicht die tätige, erkenntnisdurchdrungene Liebe, bestünde die Gefahr, dass die menschliche Wesenheit auseinander fele.*“<sup>15</sup>

Es mag dem Leser aufgefallen sein, dass die ersten drei genannten Eigenschaften des Beraters, durch die der Klient sich in der Beratung menschlich getragen und aufgehoben erleben kann, die wesentlichen Bausteine der von Carl Rogers entwickelten Klientenzentrierten Psychotherapie darstellen.<sup>16</sup>

14

Paulus, Korintherbrief

15

Manfred Schmidt-Brabant in Das gefährdete Ich – Aufsatz:  
Der Mensch zwischen Gesetz und Freiheit, S. 69

16

Siehe u.a. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit – Kapitel 2,  
Hilfreiche Beziehungen, S. 51 oder Carl R. Rogers,  
Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit – Kapitel 3, Empathie

Allein die vierte Eigenschaft findet sich als solche nicht explizit in dessen Darstellungen, sondern soll hier als die spezifische Erweiterung dieser so kostbaren Therapieform durch die Anthroposophische Beratungsarbeit dargestellt werden. Sie ist es, die die Beratungsarbeit einer anderen Form der Wirksamkeit öffnen kann. Was ist denn mit dieser **erkennenden Liebe** gemeint?

Es ist eine Liebe, die über verschiedene Schritte zu entwickeln ist und die damit beginnt, dass der Mensch die Wesensfrage eines Anderen zu seiner eigenen macht. Und dies kann nur ganz real gemeint sein. Der Berater kann dann, indem er diese totale Wesenseinigung tatsächlich vollzieht, die Existenzfrage des Anderen als seine eigene wiederfinden und erleben. Und das muss auch wirklich stattfinden, soll es nicht bei der gewöhnlichen Form einer beratenden Tätigkeit bleiben. Denn was kann dadurch geschehen? Indem diese bewusste Form der Wesenseinigung stattfindet, wird die Lebensfrage eines Einzelnen zur Frage einer Gemeinschaft. Nun sind es zwei Menschen, die sich in der Bemühung einen, in ihrem Leben dem Wesen der Individualität Raum zu verschaffen. Dadurch ist es möglich, dass diese Individualität in einer neuen und bisher kaum beachteten Weise zu sprechen beginnt. Und für diese Sprache bedarf es nun eines neuen Raumes, bedarf es eines Mediums, in dem es Sprache werden kann. Bevor dieser Raum dargestellt wird, soll zunächst einiges Grundlegende zur Ich-Erfahrung, zum Wesen des Ich und seines Sinnes, sowie zur Wesenheit der Individualität selbst entwickelt werden. Die Frage nach der **erkennenden Liebe** kann in lebendig-anschaulicher und nachvollziehbarer Form jedoch erst im Laufe des dritten Teils dieser Schrift beantwortet werden.

Gelingt es dem Berater auch nur anfänglich, diesen vierfach innerlich bunten Strauß zu leben, so kann er selbst die tiefste Dankbarkeit erleben. Eine Dankbarkeit, die sich überstrahlt und beschenkt fühlt – weit mehr, als was sie zu geben im Stande wäre. Denn die entstehende Gemeinschaft wird von einem neuen Himmel überwölbt.<sup>17</sup>

17 Siehe Alois Prinz – Der erste Christ, S.204 – „Für Paulus ist der Mensch eine Einheit und nur als Ganzes kann er wiederauferstehen. ... Was wir später sein werden, ist demnach leiblich und geistig zugleich. Es ist eine Einheit, die jeder schon zu Lebzeiten erfahren kann, wenn er glücklich ist oder wenn ihm die Liebe gelingt.“

## DIE ICH-ERFAHRUNG ALS URGRUND UND ZIEL DER BERATUNG

Dass die Ich-Erfahrung das vielleicht unausgesprochene Ziel jeder Beratung sein muss, kann der Berater nur aus der eigenen Erfahrung wissen. Kennt er diese das Seelenleben völlig erhebende und durchlichtende Erfahrung, so weiß er, wie sich in ihr Selbständigkeit und Erfüllung der Seele durch Hingabe die Hand reichen. Er weiß, wie sich die Kraft der Eigenständigkeit und diejenige der Hingabe in der bewussten Ich-Erfahrung in einer ungeahnten Weise steigern können. Er weiß, wie sich diese beiden polaren Seelenkräfte in etwas Neues hineinsteigern. In ein neues Dasein der Seele steigern sie sich hinein. Und er weiß: dieses neue Dasein ist die wahre Heimat des Menschen. Eine Heimat jedoch, die nicht gegeben ist. Es ist diejenige Heimat des Menschen, die er als sein Zukunftsziel in seinen tiefsten Tiefen erstrebt. Es ist das Reich der Zukunft, das durch den Menschen in die Gegenwart hineinreichen kann. Es ist das Reich der Individualität. In der menschlichen Individualität vereinigen sich Gegenwart und Zukunft, indem sie sich liebevoll ihrer Vergangenheit zuwenden, letzterer aber auch ihre Grenzen aufzeigen können, wenn sie droht, alle Keime der Freiheit zu ersticken.

In der Ich-Erfahrung erschaut der Mensch den Sinn der Evolution. Dieser Sinn offenbart sich ihm als die Selbstgestaltung der Individualität. Der Sinn der Evolution ist die Individualität. In ihr lebt der gesamte Kosmos einer neuen Zukunft zu. Die Evolution des Menschen und der Erde scheint äußerlich gefährdet. Doch ist dies nur das Wetterleuchten einer neuen Epoche, die ihren Sinn in der Genese der Individualität finden wird. Die Evolution wird zur Involution; und ihre Form ist die Individualität.

Das größte Geheimnis der Ich-Erfahrung aber ist das Aufschließen des Auges für das Licht der Individualität. Die Ich-Erfahrung erschließt ein neues Organ, das in jedem Menschen den Funken des Ich finden kann. Der Sinn für Individualität erwacht. Das Land der Zukunft scheint nicht mehr fern.<sup>18</sup>

18 Paulus, 1. Korintherbrief, 13,9 -12: „Noch ist unsere Erkenntnis Stückwerk wie auch unser prophetischer Sinn; wenn wir aber dem Ziele näher kommen, so hört das Stückwerk auf... Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, einmal aber werde ich zur wahren Erkenntnis gelangen, in welcher Erkennen und Erkanntwerden eines sind.“

In jedem Menschen lebt der Funke der Individualität und sehnt sich nach Befreiung. Die wahre Befreiung liegt in der Stärkung der polaren Kräfte der Selbständigkeit und Hingabe. Der Mensch muss sich diese Kräfte selbst wecken lernen, indem er sich dem stellt, was ihm sein Schicksal aufgibt. Damit ist die zweite Grundsäule der Beratung gekennzeichnet: das menschliche Schicksal. Der Weg der Freiheit, den die Individualität erstrebt, liegt gerade im Ergreifen des Schicksals. In seinem Schicksal geht jeder Mensch auf sich selbst zu, um zu dem zu werden, was in seinem Zukunftsbild aufleuchtet.<sup>19</sup> Die Ich-Erfahrung ist nichts, das der Mensch besitzen oder worüber er verfügen könnte. Nur im Ergreifen und Erkennen seines täglichen Schicksals findet er immer wieder seinen Weg zu sich selbst. Es ist sein tägliches Brot, das er sich zu erarbeiten hat. Er hat nichts, woran er sich halten kann, außer seiner Glaubenssicherheit, seiner Gewißheit, die er immer wieder findet, wenn er sich wahrhaft auf sich selbst besinnt. Die Ich-Erfahrung ist demnach das gemeinsame Ziel in der Beratung. Der Berater setzt sich nie auf den Thron, den der Klient ihm vielleicht manchmal zuschieben möchte. Er scheut aber auch nicht davor zurück, sich den Aggressionen oder Anfeindungen des Klienten auszusetzen, wenn dieser dabei ist, vor sich selbst zu fliehen. Je mehr Sicherheit auf dem Weg der selbständigen Genese der Individualität gewonnen ist, um so sicherer wird er darin werden, dem anderen in keinerlei Weise in seine Freiheit einzugreifen, und um so weniger Scheu davor empfinden, auszusprechen, was der andere auf den Lippen trägt, wofür ihm aber der Mut fehlt, es in Worte zu fassen. Die Beratung entpuppt sich dieser Art in ihrem Wesen immer mehr als eine Blüte des menschlichen Lebens. In ihr kann etwas zur Erscheinung kommen, dem im gewöhnlichen Leben meist die Bedingungen dazu fehlen. Und doch: es ist gerade etwas, nach dem dieses menschliche Leben unentwegt strebt. In diesem treibt es die üppigsten und seltsamsten Blattbildungen hervor. Oft scheint es zu versumpfen, zu vertrocknen, oder vor sich hin zu vegetieren.

19 Alois Prinz kennzeichnet dieses Schicksalsvertrauen als wesentlichen Bestandteil der frohen Botschaft des Apostels Paulus: „Denn diese Botschaft besagt auch, dass jeder Mensch eine absolute Bejahung seiner Existenz sucht, die er nur im Vertrauen auf die göttliche Liebe gewinnen kann. Anscheinend aber fällt den Menschen nichts schwerer, als dieses Vertrauen zu fassen.“ – Der erste Christ, S. 129

Und sein eigenes Wesen kann es nur in den seltensten Fällen zur Blüte erheben. Die Beratung hat zu ihrer vornehmsten Aufgabe, gerade dieses Erblühen des menschlichen Lebens zu fördern, diesem Erblühen die Lebensbedingungen zu schaffen. Denn die Ich-Erfahrung ist die Blüte des menschlichen Lebens, die sogar in den einfachsten Bildungen dieses Lebens ihrer Anlage nach zu finden ist. Der Berater sucht unentwegt nach dem, was die fördernden Bedingungen, ja was den Boden, die Luft und das Licht ausmachen können, um dem Klienten zur Entfaltung, ja zum Erblühen seiner selbst, zu verhelfen. Die Anthroposophische Sozialberatung ist in diesem Sinne nichts Künstliches, Aufgesetztes, dem Leben Fremdes; ihre Form hat sie vielmehr dem menschlichen Leben abgelauscht. Doch so, dass die verborgenen Seiten des Lebens in ihr einen neuen Raum der Entfaltung finden können.

Goethe wird mit Recht der Galilei des Lebendigen genannt; denn er fand die geheimen Gesetze, nach denen sich jede Pflanze, ja alles Lebendige richtet. In der Polarität von Entfalten und Zusammenziehen und der erhöhenden Steigerung dieser Kräfte, bezeichnete er ihr Wesen. – Rudolf Steiner ist in dem gleichen Sinne der Galilei des Menschen; denn er fand und beschrieb das Wesen, das in jedem Menschen zur Entfaltung drängt: die Individualität. Auch ihre Grundkräfte hat er auf das deutlichste bezeichnet: Freiheit und Schicksal nannte er sie. Und ihre Steigerung fand er in der Bildung einer Gemeinschaft, die diese beiden Kräfte zu einer höheren Vereinigung führen soll. Diese Steigerung konnte er also nur veranlassen, denn sie ruht auf der wahren Selbständigkeit einer Gruppe von Menschen, die vom Schicksal dazu bestimmt sich erkennen. Diese ist dazu berufen, dem begonnenen Werk Rudolf Steiners zu seiner wahren Entfaltung und Blüte zu verhelfen. – Jeder Mensch ist dazu veranlagt, einmal Teil dieser neuen Gemeinschaft zu werden. Dies ist die wunderbare Verheißung der Worte des christlichen Evangeliums. Doch kann diese Verheißung nach den ernstesten Worten Rudolf Steiners nur Wirklichkeit werden, wenn dieses kostbare Urbild des Menschen in einer freien Gemeinschaft ihren Lebens- und Entfaltungsraum gewinnt. Was in der oben beschriebenen Weise der Berater für den Klienten sein kann, nämlich der Lebensraum seiner Wesensentfaltung, das soll diese freie Gemeinschaft für die gesamte Menschheit sein.

# Das Ich und sein Sinn

## VOM RÄTSEL DER ICH-WAHRNEHMUNG

*Im Folgenden soll von der Grundfrage ausgehend, die der Ich-Sinn aufgibt, eine kurze Charakteristik dieses Sinnes gegeben werden. Und von dort aus soll entwickelt werden, wie der bewusste Umgang mit diesem Sinn beginnen kann, wenn die Erkenntnisform gefunden ist, die sich dieser eigenartigen Wahrnehmungsform entsprechend erweist.*

Die Entdeckung Rudolf Steiners von dem Sinn für das mitmenschliche Wesen hat bis heute nur anfängliche Beachtung und Ausarbeitung gefunden.<sup>20</sup> Dieser Sinn ist ein großes Rätsel, das sich in vielen unterschiedlichen Dimensionen vor die Seele stellen kann. Schon der ersten anfänglichen Bemühung, sein Wesen zu begreifen, öffnen sich viele Fragen und es zeigen sich Paradoxien, die wahren Erkenntnistum einfordern.

Einige dieser Rätsel sollen im Folgenden formuliert werden, nicht, um sie hier ihrer endgültigen Lösung entgegen zu führen, sondern, um die Dimensionen dieser Fragestellungen sichtbar zu machen und erste Ansatzpunkte vorzustellen, die zu einem Verständnis führen möchten.

Selbst Rudolf Steiner hat um die Erkenntnis des Ich-Sinns lange gerungen. Erst in den Jahren um 1914/15 hat er begonnen, über diesen Sinn zunächst in Anknüpfung an die Veröffentlichungen Max Schelers zu sprechen, um ihn in seinen Vorträgen nach und nach zu charakterisieren. „*Dagegen ist eine neue Philosophenschule, die ihren guten Interpreten in Max Scheler hat, anderer Ansicht. Die hat schon die Wahrnehmung gemacht, dass man einen unmittelbaren Eindruck von dem Ich des anderen Menschen haben kann.*“<sup>21</sup>

20 Grundlegende Gedanken zum Ich-Sinn finden sich bei: Corinne und Ralf Gleide, Zur Christuswirksamkeit im sozialen Leben; Ernst Michael Kranich, Zur personalen Wahrnehmung des anderen Menschen (in: Subjekt und Wahrnehmung, Basfeld, Kracht); Martin Basfeld, Wärme: Urmaterie und Ich-Leib, S. 194-199; Thomas Göbel, die Quellen der Kunst, S. 88-91; Albert Soesman, Die zwölf Sinne, S. 242-273

21 Rudolf Steiner, GA 164 Der Wert des Denkens für eine den Menschen befriedigende Erkenntnis, S. 111f

Max Scheler arbeitet in seinem Aufsatz „*Vom fremden Ich*“ u.a. die grundlegende Tatsache heraus, wie das seelisch-geistige Mitleben mit dem anderen Menschen dem Erleben des eigenen Ich vorausgeht, dass dieses Miterleben also eine ganz ursprüngliche, ja die ursprüngliche Erfahrung des Menschen darstellt: „*Zunächst lebt der Mensch mehr in den Anderen als in sich selbst; mehr in der Gemeinschaft als in seinem Individuum. ... Die Ideen und Gefühle und Strebensrichtungen, in denen ein Kind lebt, sind – abgesehen von den generellen wie Hungern, Dürsten usw. – zunächst ganz und gar diejenigen seiner Umwelt ... . Eingeschmolzen in den <familiären> Geist, verbirgt sich ihm sein Eigenleben zunächst fast völlig. ... Erst sehr langsam erhebt es – gleichsam – sein eigenes geistiges Haupt aus diesem über es hinbrausenden Strome und findet sich als ein Wesen vor, das auch zuweilen eigene Gefühle, Ideen und Strebungen hat. Dies aber findet erst in dem Maße statt, als das Kind die Erlebnisse seiner Umwelt, <in> denen es zunächst lebt, indem es sie mit-lebt, objektiviert und damit <Distanz> zu ihnen gewinnt.“<sup>22</sup>*

Und etwas später formuliert er, „*dass unsere Überzeugung vom Dasein des fremden Ich tiefer und früher ist als unsere Überzeugung vom Dasein der Natur*“.<sup>23</sup> Max Scheler macht damit deutlich, wie die Ursprünglichkeit der Erfahrung des anderen Ich bedingt, dass der Mensch in seinem Leben erst nach und nach zu sich selbst aus dem Schoße des Wesenserlebens der ihn umgebenden Menschen aufwacht. Auf die Ursprünglichkeit dieser Wesenserfahrung macht auch Ernst-Michael Kranich im Hinblick auf den Neugeborenen aufmerksam: „*Diese (Ich)-Begegnung hat in der menschlichen Entwicklung eine besondere Bedeutung. Sie ist für den Säugling die Brücke zur äußeren Welt. Das Interesse gilt zunächst dem, was seinem inneren Wesen am meisten verwandt ist: dem Antlitz der Mutter, ihrer Stimme und besonders ihrem Blick. <Noch sind bestimmte Grenzen für ihn (den Säugling) unüberwindbar, da er weder nach Dingen greifen, noch sie nehmen oder hergeben kann. Er kann auch noch nicht deuten oder zeigen, und er ist weder zu Fragen noch zu Erklärungen imstande. Statt dessen ist er gefangen in der unerschöpflichen Fülle und Intensität dieser vorsprachlichen Welt und der in ihr existierenden*

*unverfälscht-spontanen Beziehungen zwischen ‹Ich› und ‹Du›. ...  
Erst wenn das Kind den ‹reinen› zwischenmenschlichen Kontakt  
beherrscht, können andere Dinge dazukommen› (Stern 1991, S.56f).“<sup>24</sup>*

Dieses Aufwachen zu sich selbst kann auch menschheitlich bemerkt und verfolgt werden. Es ist offensichtlich eine Folge der Bewusstseinsentwicklung des Menschen, dass mit ihr das Erleben zu sich selbst einhergeht. Gleichzeitig mit dieser erwachenden Bewusstheit für die eigene innere Selbstheit und die äußere Welt verliert sich aber auch das Wesenserleben des anderen Menschen aus der neu gewonnenen Bewusstheit. Erst im Anfang des 20. Jahrhunderts beginnt mit Max Scheler und Rudolf Steiner die Menschheit den Blick auf die Unmittelbarkeit der menschlichen Wesensbegegnung zu richten. Im Werk Rudolf Steiners ist damit der Grundstein gelegt, die Zwölfheit der menschlichen Sinnesorganisation zu entwickeln. Und es ist charakteristisch für diese höchste Sinnesfähigkeit, dass sie die ursprünglichste Erfahrung des Menschen überhaupt darstellt, zugleich aber die letzte Sinnesfähigkeit ist, für die die Menschheit erwacht. Schon bald nach der ersten kurzen schriftlichen Veröffentlichung der Sinneslehre (1917)<sup>25</sup> stellt Rudolf Steiner diesen Sinn in seiner sozialen Bedeutsamkeit dar. Denn er entwickelt ihn als zentrale Erkenntnisgrundlage, auf der viele Impulse des anthroposophischen Wirkens in den verschiedenen sozialen Gebieten beruhen, und von der sie ihre Ausstrahlkraft gewinnen sollten.<sup>26</sup>

Heute erscheint es mehr denn je notwendig, diese Quelle des anthroposophischen Schaffens durch selbständige Beobachtungen und Erkenntnisbemühungen aufzusuchen, um den sozialen Feldern neue Substanz zuzuführen.

24 Ernst-Michael Kranich, Die personale Wahrnehmung des Menschen in:  
Subjekt und Wahrnehmung, Basfeld, Kracht  
25 Rudolf Steiner, Von Seelenrätseln, GA 21, Kapitel 4 – Skizzenhafte Erweiterungen des  
Inhalts dieser Schrift, 5. Über die wirkliche Grundlage der intentionalen Beziehung  
26 Siehe u.a. Rudolf Steiner, GA 186, Vorträge vom 7.12.1918 und 12.12.1918

Die Grundfrage, die diesen Sinn umgibt und sich in den unterschiedlichsten Variationen aufdrängt, ist die nach dem realen Verhältnis von Physischem und Geistigem. Ist es doch auf der einen Seite Ausdruck menschlichen Lebens in der physischen Welt, mit Sinnen begabt zu sein, die sich auf die äußere physische Umgebung richten und den Menschen dadurch in diese Umgebung bewusstseinsmäßig und erlebend hineinstellen. Auf der anderen Seite zeigt sich das menschliche Ich als eine reine Innenerfahrung, die sich als erste Geisterfahrung erweist, insofern sie der individuelle Mensch im Bereiche seines reinen Denkens aufsucht. Der Ich-Sinn soll nun in sinnlich-physischer Form dasjenige im anderen Menschen geben, was dessen geistige Innerlichkeit ausmacht. Dies ist das Paradoxon, mit dem jede Annäherung an diesen Sinn konfrontiert wird und zu dessen Wesen sie sich zu erheben hat. Von der Grundfrage ausgehend soll hier zunächst auf die Geburtswunden dieses Sinnes in den Jahren 1909 und 1910 geblickt werden, die in dem Ringen Rudolf Steiners sichtbar werden, eine erste schriftliche Formulierung der Sinneslehre zu geben<sup>27</sup>. Im Anschluß an die Vorträge zur Generalversammlung der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft 1909 mit dem Titel «Anthroposophie»<sup>28</sup> hatte Rudolf Steiner mit der Niederlegung in schriftlicher Form begonnen. Zu Beginn dieser Vorträge spricht er davon, dass nun nach sieben Jahren theosophischer Arbeit, die sich geschichtlich orientiert und vielfach in geistige Höhen geführt habe, eine neue Ausrichtung und Fundamentierung der Arbeit vonnöten sei. Wie diese neue Orientierung zu verstehen ist, wird in dem ersten Kapitel der Fragment gebliebenen Schrift<sup>29</sup> deutlich gemacht. Dort wird ausgeführt, dass aus den unterschiedlichen Sichtweisen, von denen aus auf den Menschen als Erkenntnisgegenstand geblickt werden kann und muss, der anthroposophische Gesichtspunkt sich darin kennzeichnet, eine Mitte zu bilden zwischen dem Blickwinkel der Theosophie, der den geistigen Menschen beschreibt, und dem der so genannten Anthropologie, die als eine Wissenschaft aufgefasst wird, die den gesamten physischen Menschen zum Gegenstand hat.

Als inneres Charakteristikum der anthroposophischen Wissenschaft stellt Rudolf Steiner das Zusammenbringen dieser beiden polaren Blick- und Denkrichtungen, in Orientierung auf den Menschen hin, dar. Dadurch befindet sich die Anthroposophie gewissermaßen an einem Abhang, an dem sie zu bestehen und sich zu beheimaten trachtet, indem sie die Mitte hält zwischen den Geistesweiten der Gipfel und der Sinnesenge des Tales. Konkret schaut sie auf den physisch-leiblichen Menschen so, dass er sich als Ausdruck des geistigen Menschen erweisen kann; sie sucht im Blick auf das Sinnliche den Hinweis auf das geistige Wesen.

Dieses neue Verständnis einer anthroposophischen Wissenschaft, die auch heute noch in den Kinderschuhen steckt, formuliert Rudolf Steiner mit Deutlichkeit in dem Buch <sup>30</sup>, in dem er die Sinneslehre als neues Fundament grundlegend darzustellen beabsichtigte.

Aus dem Vorhergehenden fällt eine methodische Voraussetzung ins Auge, die für heutige Denkformen ungewohnt klingt und Unsicherheit hervorrufen kann. Ist es doch offensichtlich eine Notwendigkeit, der Sinneslehre überhaupt mit der Bereitschaft zu begegnen, Begriffe auszubilden, die nicht abgeschlossen sind, die entwicklungsfähig bleiben und die die ausgesprochene Bereitschaft in sich tragen, sich durch folgende Erfahrungen bereichern und weiter entfalten zu lassen; Begriffe also, die sich nicht festlegen lassen, sondern lebendig erhalten werden wollen. Der feste Boden der gewöhnlichen Begriffsbildung muss verlassen werden; diese findet ihre Festigkeit darin, einen bestimmten Standpunkt eingenommen, festgehalten und als absolut angenommen zu haben. Diesem Standpunkt erscheinen lebendige Begriffe als Schimären, als bloße Fäseleien, die nichts sagen; lebendige Begriffe stellen eine tatsächliche Bedrohung für diesen Standpunkt dar. Lassen sie sich doch nur gewinnen und erhalten, wenn die gewohnte Erkenntnistütze mutvoll und konsequent aufgegeben, verständnisvoll durchschaut und dem Gegenstand entsprechend verwandelt wird.

Im gesamten Werk Rudolf Steiners gibt es zwei Darstellungen des Ich-Sinns aus den Jahren 1918 und 1919<sup>31</sup>, die in ihrer Kürze zugleich umfassend wie detailliert sind und sich gegenseitig ergänzen und beleuchten. Hier soll das Gemeinsame dieser beiden Darstellungen entworfen werden.

Schon dem ersten Blick, der sich den beiden angesprochenen Stellen Verständnis suchend zuwendet, zeigt sich die gerade angesprochene Bedeutung eines methodischen Selbstverständnisses. In dem ersten Anhang zur Neuausgabe der *«Philosophie der Freiheit»* 1918 fügt Rudolf Steiner erstmalig eine Beschreibung des Ich-Sinns bei, die als eine Art Krönung dieses Werkes verstanden werden kann. Ist doch ein Verständnis des ganzen Werkes notwendig, um dieser Beschreibung mit lebendigem Verständnis folgen zu können. Diesem Verständnis erscheint das Werk selbst als eine Natur und Geist umfassende Erkenntnismethodik, die in eine als Freiheit sich darlebende und erlebende Erkenntnispraxis mündet. Diese zur Lebenspraxis reife Erkenntnismethodik ist das erste Tor, das Rudolf Steiner dem ihm Folgenden aufschlägt, um in die mitmenschliche Begegnung mit offenem Sinn treten zu können. Aber auch die andere Darstellung aus dem Jahre 1919, die sich in dem pädagogischen Hauptwerk findet, das Rudolf Steiner der Gründung der ersten Waldorfschule voranstellte, in der *«Allgemeinen Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik»*, weist unmissverständlich auf die hohe Bedeutung eines methodischen Bewusstseins für diesen Erkenntnisgegenstand. Durchziehen doch nur die beiden Vorträge, die inhaltlich auf die Darstellung der Sinneslehre zulaufen und diese entwickeln, viele erkenntnismethodische Hinweise. Dazu kommt, dass die Darstellungen zur Sinneslehre sich im Zentrum der gesamten kunstvoll aufgebauten Vortragsreihe befinden, die in umfassender Weise den Menschen nach seelischem, geistigem und leiblichem Gesichtspunkt behandelt. Genau betrachtet befinden sie sich sogar im Zentrum derjenigen Vorträge, die den geistigen Gesichtspunkt auf das Menschenwesen hin einnehmen und in denen selbst wiederum miniaturhaft der Ich-Sinn umfassend nach Leib, Seele und Geist betrachtet wird.

31 Rudolf Steiner, *Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik*, GA 293, 8. Vortrag, S. 124-127; *Die Philosophie der Freiheit*, GA 4, 2. Zusatz zur Neuausgabe 1918, S. 260

Dadurch entstehen von diesem „*geistigen Zentrum*“ der Menschenkunde aus die vielfältigsten Bezüge zu den anderen Betrachtungen der Vortragsreihe, so dass der methodisch geforderten lebendigen Begriffsbildung in großem Maße Entfaltungsraum gegeben ist. Das Tor also, das sich am Ziel des langen und entbehrrungsreichen Weges findet, zu dem die ‹Philosophie der Freiheit› in lebendiger Erkenntnispraxis führt, und auf den auch die erwähnten methodischen Hinweise der ‹Allgemeinen Menschenkunde› deuten, ist zugleich auch die Tür, die sich zum Verständnis der Sinneslehre durch den Ich-Sinn öffnet, der Zutritt zum geistigen Zentrum der Menschenkunde.

Damit ist eine der vielen begehbaren Brücken gezeichnet, die von dem Gedankenmonismus des Frühwerks zum Geistrealismus der Anthroposophie führen. Sie stellt offensichtlich die methodische Entsprechung und Grundlage zur eingangs formulierten Grundfrage dar, zur Frage nach dem Zusammenhang von Physischem und Geistigem. Diese Frage kann real nur beantwortet werden, wenn der Weg vom gewöhnlichen Bewusstsein, das sich im Gewordenen hält, hinüber zum lebendigen Geisterleben vollzogen wird. Dies bedingt aber ein neues Verständnis von Wissenschaftlichkeit, das sich nicht mehr in der Starrheit des Gewordenen abstützt, sondern ein inneres Gleichgewicht, einen neuen Halt innerhalb der fließenden Beweglichkeit des Denkens findet, welches im lebendigen Pendelschlag von Erfahrung und Vollzug immer neu entsteht.

Damit haben wir den Boden betreten, der uns erkenntnis-getragene Schritte auf das Rätsel des Ich-Sinns zu ermöglicht. Der weiteren Annäherung an die bezeichneten Stellen im Werk Rudolf Steiners fällt nämlich sogleich ins Auge, dass beide Darstellungen, sprechen sie auch die unterschiedlichsten Sprachen, einem gleichen Prinzip folgen und in gleicher Weise aufgebaut sind. Folgt doch jeweils einem leiblich eingenommenen Ausgangspunkt die Beschreibung des seelischen Prozesses, um zuletzt in der Bestimmung des Bewusstseinszustandes zu gipfeln. Diese dreifache Gliederung ermöglicht offensichtlich ein Verständnis, das dem Gegenstand gerecht wird. Folgen wir also der dreifach gegliederten Darstellung.

## DER LEIBLICHE GESICHTSPUNKT DES ICH-SINNS

Selbst der Zuwendung unter leiblichem Gesichtspunkt ergeben sich wiederum drei Aspekte: der *Gegenstand* der sinnlichen Zuwendung, die *leibliche Funktion* des Sinnesorgans und das *physisch-leibliche Organ* des Ich-Sinns selbst.

In der ‹Philosophie der Freiheit› wird der erste und zweite Aspekt beschrieben; in der ‹Allgemeinen Menschenkunde› der zweite und dritte.

Der ersten Zuwendung ist der andere Mensch unmittelbar sinnlich-leiblich gegeben. Dieses unmittelbar Gegebene erweist sich jedoch gegenüber dem, was sich mittelbar zeigt, als ein äußerer Schein.

Dieser Schein, als der sich der Gegenstand Mensch zuerst erweist, wird durch die Funktion des Organs des Ich-Sinns überwunden.

Der andere Mensch wird sodann in der Wahrnehmung nicht als Gegenstand, sondern als ein Wesen erfasst und verstanden, das sich selbst gestaltet. Die leibliche Funktion des Ich-Sinns besteht gerade in der Zurückdrängung dessen, was die unmittelbare sinnlich-äußere Erscheinung des anderen Menschen vermittelt. Dieses Vermittelnde ist ja die eigene leibliche Organisation.

Müssen wir also dem oben als ersten leiblichen Aspekt genannten Gegenstand gegenüber feststellen, dass er einen Schein darstellt, der überwunden werden muss, damit überhaupt die Wahrnehmung des anderen Ich geschehen kann, so stellt sich dementsprechend der zweite Aspekt der leiblichen Funktion des Organs des Ich-Sinns als Zurückdrängungsvorgang der eigenen leiblichen Organisation, die ja den Schein vermittelt, dar. Kurz und einfach formuliert ist demnach das Organ des Ich-Sinns die durch das Denken zurückdrängbare Organisation, der Mensch als Ganzes gefasst. Wobei bedacht werden muss, dass sich das Denken, bzw. die Ich-Tätigkeit, an die Stelle der leiblichen Organisation setzt und dadurch, im ständigen Widerstreit und Zusammenhang mit ihr, Grundlage werden kann der Wahrnehmung des anderen Ichs.<sup>32</sup>

32 Corinne und Ralf Gleide, Zur Christuswirksamkeit im sozialen Leben, S. 36 ff – Dieses Verhältnis des Denkens zu seiner Organisation wird mit den paulinischen Begriffen des Alten und des Neuen Adams umschrieben. Der Alte Adam wäre demnach die Organisation, die sich nicht aufgeben kann oder will, und der Neue Adam die seelisch-geistige Kraft, die sich an die Stelle dieses Alten Adams zu setzen vermag.

## DER SEELISCHE GESICHTSPUNKT DES ICH-SINNS

Durch die Funktion des Denkens „*kennzeichnet sich mir die Wahrnehmung gewissermaßen als seelisch durchsichtig*“<sup>33</sup>. Das Denken dient an dieser Stelle aber nicht dazu, Begriffe vom anderen Menschen zu bilden. Vielmehr bildet es sich zum Organ um, welches in der Selbstgestaltung des anderen Menschen, die dieser ja nur selbst vollziehen kann, sein Ich-Wesen zu erblicken vermag. Dies wäre aber nicht möglich, wenn der Wahrnehmende nicht ständig und immer wieder zu sich kommen würde. Würde er sich doch sonst vollkommen in den anderen verlieren; ihn dann aber auch nicht mehr wahrnehmen. Unter seelischem Aspekt liegt der Wahrnehmungsvorgang gerade in dem ständigen Fluktuieren zwischen Selbsterleben und Ich-Erleben, zwischen einem Zu-Sich-Kommen und einem Eintauchen in den Vollzug des anderen. Der Wahrnehmende muss sich immer wieder wehren gegen die andersartige, fremde Ich-Kraft, die sich ihm in dem Moment der Hingabe an Stelle der eigenen offenbart. Deswegen spricht Rudolf Steiner in der Allgemeinen Menschenkunde bei dem seelischen Wahrnehmungsvorgang von einem Wechselspiel zwischen Antipathie und Sympathie, wobei diese beiden Begriffe nicht rein seelisch verstanden werden dürfen. Es geht an dieser Stelle nicht darum, den Anderen mal mehr oder mal weniger zu mögen oder sich ihm mal mehr oder weniger hingeben zu können, sondern darum, dass es als eine existentielle Bedrohung erfahren wird, das Wesen des anderen Menschen in der eigenen Aktivität als wirksam zu erleben. Dieser Bedrohung kann nur standgehalten werden, wenn sich die Zuwendung immer wieder neu auf das Selbsterleben zurückzieht, um sich sodann mit neu gewonnener Kraft hingeben zu können.

## DER GEISTIGE GESICHTSPUNKT DES ICH-SINNS

Dieses seelische Wechselspiel wird aber erst dann verständlich und verstanden, wenn die geistige Grundlage durchschaut ist. Denn vom geistigen Gesichtspunkt aus wird ersichtlich, dass sich der Wahrnehmende vollständig entäußern muss; er muss aus seinem gewöhnlichen Bewusstsein, welches ihn ständig begleitet und ihm Sicherheit und Selbstvertrauen verleiht, heraus; er muss es für einen winzigen Augenblick völlig aufgeben. Nur dann kann das andere Ich in ihm wirken und dadurch wahrnehmbar werden. Der Zurückdrängungsvorgang, der vom leiblichen Gesichtspunkt schon betrachtet wurde, entpuppt sich aus geistiger Sicht als vollständige Selbstentäußerung und völliges Aufgehen in dem Erleben des Anderen.

Doch ist dies nur die eine Seite, die von Rudolf Steiner auch als Einschlafen in den Anderen bezeichnet wird. Für einen Moment völlig mit dem Anderen eins geworden und identifiziert, komme ich nun verwandelt und bereichert zu mir und meinem Selbsterleben, meinem gewöhnlichen Bewusstsein zurück. Ich wache zu mir auf, ohne eigentlich bemerkt zu haben, eingeschlafen zu sein. Dieses kaum merkliche Pendeln zwischen Einschlafen in den Anderen und Aufwachen zu sich selbst ist der Wahrnehmungsinhalt, den der Ich-Sinn vermittelt. Dadurch wird deutlich, dass dieser Wahrnehmungsinhalt etwas darstellt, was durch bewusstes Eintauchen in den Moment des Einschlafens und der Hingabe weiter vertieft werden kann. Aber eine Klippe wird auch sichtbar, die darin besteht, dass der Wahrnehmende nicht durch sein Selbsterleben hindurch auf den anderen blicken kann; er erlebt dann nur sich selbst.

Sinngemäß stellt diesen geistigen Gesichtspunkt Martin Basfeld dar: „*Ein fremdes Ich ganz wahrnehmen aber heißt vollständige Identifikation mit ihm. Etwas ist aber für mich nur wahrnehmbar, wenn es nicht identisch mit meinem Ich ist. Farbe als Wahrgenommenes und <Ich> als Wahrnehmendes sind leicht unterscheidbar, denn Farb-Sein und Ich-Sein sind eben zweierlei. Aber Ich-Sein und Ich-Sein sind eines und können nur im Nacheinander als zweierlei erfahren werden. Daher muss die Unterscheidung*

*der Iche im Bewusstsein zeitlich erfolgen, also oszillierend in der Auseinandersetzung mit dem Anderen. Es ist wie beim Denken: Ich kann es nur tun und nachher die während des Denkens gemachten Erfahrungen anschauen.“<sup>34</sup>*

## ERNEUTER BLICK AUF DAS RÄTSEL DES ICH-SINNS

Von den vielen Fragestellungen, die sich aus dem hier nur sehr skizzenhaft Dargestellten ergeben können, soll hier noch eine weiter verfolgt werden, bevor die Frage nach der eigentlichen Ich-Wahrnehmung, ihrer Eigenart und Aufgabenstellung, die sie dem heutigen Menschen mitgibt, weiter vertieft wird. Denn erstere bietet an, ein Bild des Ich-Sinns zu geben, das diesen in einer gewissen Vollständigkeit umschließt. Entsteht doch als eine brennende Frage diejenige, ob ich den Anderen nur dadurch als ein Ich wahrnehmen kann, dass er mir gegenüber sein Denken aktuell äußert? Was aber geschieht, wenn ich ihn nur in seiner äußeren Gestalt wahrnehme? Oder wenn er dabei ist, eine äußere Handlung zu vollziehen? Ist es auch dann möglich, den Schein zu durchstoßen und auf das Wesen zu blicken?

Versuchen wir uns, dieser Frage vom oben charakterisierten anthroposophischen Standpunkt aus zu nähern. Ist diese Situation doch der Fall par excellence, in dem die äußere Erscheinung als Offenbarung eines Geistigen, als Gestaltung des Ich, aufzufassen ist. Doch kann es sich ja nicht darum handeln, die äußere Erscheinung eines Menschen zu betrachten und dann etwa Vermutungen darüber anzustellen, welche Eigenschaften ihm wohl eigen sind und was sein Ich ist. Vielmehr müsste sich ja, zwar nicht unmittelbar, doch mittels des Denkorgans, eine Empfindung der menschlichen Wesenheit einstellen können, der wir begegnen. Die Liebe auf den ersten Blick wäre doch sonst ein reines Märchen! Was geschieht, wenn ich in diesem Sinne einem anderen Menschen begegne?

Ich sehe zunächst auf das Nächste. Der andere Mensch gibt sich unmittelbar der äußeren Sinnesorganisation als ein Gegebener. Doch tritt ein leise spürbares Unbehagen auf, den Menschen so aufzufassen, als was er sich zunächst zu geben scheint; er stellt sich diesem unmittelbaren Erfahren gleichartig neben die anderen Dinge und Gegenstände der Welt. „*Was heißt es denn, einen anderen Menschen erleben? Einen anderen Menschen kann man nicht erleben mit toten Begriffen. Man kann einen anderen Menschen nur begreifen, wenn man ihm gegenübertritt und einem dies zum Erlebnis wird, was einen selber innerlich ergreift. Dazu braucht man aber innere Regsamkeit.*“<sup>35</sup> Der Erkenntnisunruhe kann dann bemerkbar werden, wie sich dieser ‹Gegenstand› Mensch noch in anderer Weise zur Erscheinung bringt. Befindet er sich doch immer in irgendeiner Form von Tätigkeit, von innerer Regsamkeit. Es gibt nämlich keinen Augenblick im menschlichen bewusstseinswachen Leben, in dem ein Mensch sich nicht seelisch-geistig verwirklicht. Dieses inneren Wirklichkeitsgeschehens wird der einen Menschen Wahrnehmende in den unterschiedlichsten Formen gewahr. Insbesondere ist es aber der Blick, der die Unmittelbarkeit des Miterlebens der inneren Wirklichkeit des anderen Menschen ermöglicht. Wird doch im Blick eines Menschen miterlebbar, wie sich dieser Mensch auf die Welt bezieht, und auch, wie er sich auf sich selbst zurückbezieht und ob er mit sich in innerer Übereinkunft leben kann. Diesen Bezug auf die Welt und auf sich selbst kann man auch mitvollziehen, wenn ein Mensch handelt. Doch ist die Wahrnehmung des ich-haften Wesens in diesem Fall verborgener und schlafender. Da es sich bei der Ich-Wahrnehmung aber überhaupt als die größte Schwierigkeit herausstellt, das, was wahrgenommen wird, zum Bewusstsein zu bringen, wird diese Schwierigkeit bei dem Wahrnehmen einer menschlichen, äußeren Handlung, oder überhaupt im Hinblick auf den äußeren Menschen in Bezug auf seine Ich-Wesenheit weiter erschwert, aber nicht verunmöglicht. In dieser Hinsicht kann die Darstellung Ernst-Michael Kranichs der Ich-Wahrnehmung in Bezug auf die vertikale Haltung eines Menschen weiter erhellend sein, da sie den Blick auf das in der

Organisation wirksame Ich richtet: „Bei der Begegnung mit einem Menschen nimmt man dessen vertikale Haltung wahr. Wie bei der Wahrnehmung eines Baumstammes wird das in der eigenen Körperhaltung tätige Ich wirksam aktiviert. Man empfindet aber nicht nur die vertikale Orientierung. Man erlebt, <dass das Stehen auch einen Ausdrucksgehalt haben kann, und zwar nicht nur den einer Stimmung oder Gemütsbewegung, sondern dass sich auch die Persönlichkeit als solche darin ausdrücken kann.>(Buytendik 1956, S. 83) Zu der üblichen Aktivierung der Ich-Tätigkeit im Halten des Gleichgewichts tritt noch etwas hinzu. Man erlebt in der eigenen Haltung, wie sich der andere Mensch aus der Kraft seiner Persönlichkeit, das heißt aus der Kraft seines Ichs, hält. Seine Haltung wirkt unwillkürlich in die eigene Haltung hinein. Dadurch nimmt man in der Tätigkeit des eigenen Ich wahr, wie sein Ich in seiner Haltung tätig ist. – In ähnlicher Weise erfasst man auch, wie das Ich des Anderen in seinen Bewegungen und Tätigkeiten anwesend ist.“<sup>36</sup>

Dieser Darstellung liegt die Anschauung zu Grunde, dass es eine Tätigkeit des menschlichen Ich ist, die in der aufrechten Haltung des physischen Menschen unmittelbar wirksam ist: „Wenn das Kind im ersten Lebensjahr Schritt für Schritt die vertikale Haltung erringt, dann ergreift es aus seinem individuellen Bemühen seinen Leib in der Auseinandersetzung mit der Schwere. Erwin Strauss schreibt: <Immer ist die aufrechte Haltung Gegenrichtung gegen die niederziehenden Kräfte; sie sind stets am Werk; ohne sie wäre die aufrechte Haltung nicht, was sie ist. Sie ist ein Überwinden bis ans Ende.> (Strauss 1980, S. 439) In diesem Überwinden ist der Mensch aus der Kraft seines Willens tätig, das heißt aus jener Kraft, die er in jedem Moment aus sich selbst erzeugt. Dabei stellt er unentwegt durch feine Ausgleichsbewegungen die Gleichgewichtslage her. So ist mit der vertikalen Haltung eine doppelte Erfahrung gegeben: Ich bin ganz aus mir selbst tätig und ich bin – in der vertikalen Gleichgewichtslage – in mir zentriert. Die vertikale Haltung ist also die Manifestation eines Wesens, das sich ganz aus sich in seiner Mitte erfasst. Dieses Wesen ist das Ich.“<sup>37</sup>

36

Ernst-Michael Kranich, Die personale Wahrnehmung des Menschen, S. 98  
– In: Subjekt und Wahrnehmung, Martin Basfeld, Thomas Kracht

37

Ernst-Michael Kranich, Die personale Wahrnehmung des anderen Menschen, S. 96

Mit den letzten Hinweisen sollte angedeutet werden, wie sich das Wahrnehmen des mitmenschlichen Ich auch gegenüber der ‹äußeren› Wahrnehmung eines Menschen behaupten und durchsetzen kann, ohne dass dieser durch Worte seinen Gedanken Ausdruck verleiht. Konnte doch gezeigt werden, wie das Ich eines Menschen eine individuell-aktuell wirksame Formkraft bedeutet, die ihn in jedem Momente seines wachen Lebens bis in die Physis hinein durchwirkt und gestaltet. Die Aufrechte eines Menschen und sein Stehen oder Gehen im labilen Zustand des Gleichgewichts sind Zeugnisse dieser Durchgestaltung. Die Sprachfähigkeit eines Menschen und die Ausdruckskraft seines Denkens, ja seines Wesens, muss daher viel weiter aufgefasst werden können. Und ein Merkmal dafür, ob es sich tatsächlich um eine Wesenswahrnehmung oder nur um das Erleben des äußeren Scheins eines Menschen handelt, hat der Wahrnehmende darin, die Zurückdrängung der eigenen Organisation in den Blick nehmen zu können. Die bewusste Selbsterkenntnis wird so zur Grundlage und Orientierung sozialer Wahrnehmung.

## Die menschliche Individualität

Bevor der kosmische Geist des Christus ganz in den irdischen Leib einziehen konnte, musste noch etwas geschehen, das den spirituellen Grund des zentralen Erdgeschehens ausmachen sollte. Dieser spirituelle Grund ist die Einweihung des Lazarus. Mit der Auferweckung des Lazarus leitete der Christus seinen eigenen Gang durch Tod und Auferstehung bis ins Äußerste hinein ein. Da steht der im Ich durch den Christus Eingeweihte; nicht allein um Zeuge zu sein des größten Mysteriums der Weltgeschichte, sondern um geistig Teilhabe daran zu nehmen und fortsetzen zu können dieses durch den Christus eingeleitete Geschehen. Für diese Fortsetzung muss sich das menschliche Ich zur Höhe seiner Individualität erheben. Diese Erhöhung vollzieht sich in drei Stufen. Und diese Stufen kommen dem Einweihungsgeschehen des Lazarus gleich. Der Gang durch den Tod ist die erste Stufe, die Erweckung die zweite und das Miterleben des Mysteriums von Golgatha die dritte, die einen Mitvollzug des Einziehens des kosmischen Christus-Geistes in den Erdenleib darstellte. Durch die Bewusstseinsentwicklung seit den Zeiten der Christuswirksamkeit ist das menschliche Ich fähig geworden, diese drei Stufen unabhängig von jedem äußeren Geschehen zu vollziehen, sozusagen gegen die Sinneswelt. Diese Ich-Tätigkeit im Gegenwirken zur Sinneswelt ist die Voraussetzung zur Fortsetzung des Christusgeschehens. Dies wird im Leben des Saulus, der zum Paulus wurde ansichtig<sup>38</sup>. Musste er doch diejenigen, die dem Christus im Physischen und durch dieses begegneten, so lange verfolgen, ja vernichten wollen, bis er dem Christus in geistiger Form begegnen konnte. Erst dann konnte er, sozusagen unmittelbar von geistiger Seite her, sich mit ihnen bis ins Physische hinein einigen. Vor dem Damaskus-Erlebnis hatte er die dritte Stufe der Ich-Einweihung nicht vollzogen. Er musste also den Christus unabhängig von jedem sinnlichen Geschehen denken. Auch er ist, durch das Erlebnis vor Damaskus, ein durch den Christus Eingeweihter geworden. So reichen sich vorchristliche und nachchristliche Entwicklung die Hand.

38

Wenn auch die Wandlung des Namens Saulus zum Paulus nur ein Mythos oder eine Legende ist, so deutet sie jedoch auf eine Wirklichkeit. Auf diese Wirklichkeit wird hier geblickt.

Wir haben also als ersten Schritt die Vorbereitung in dem bewussten Durchgang durch den Tod, der heute für das Ich kein leiblicher sein kann. Hier ist das Ich mit sich selbst, mit seinem Selbst konfrontiert. Im zweiten Schritt tritt die Erweckung oder Erleuchtung durch den Christus ein. Dies ist eine Innenerfahrung im Ich. Es ist Schöpfung aus dem Nichts.

Der dritte Schritt ist dann das Erleben der Durchdrungenheit der Außenwelt mit dem Christusgeist. Hier strebt das Ich wiederum in einen Einklang mit der Außenwelt, indem es sein Selbst nicht mehr als Hindernis für dieses Erleben gelten lässt.

Ist das menschliche Ich bis zu diesem Stadium durchgedrungen, kann es beginnen, sich in seiner wahren Individualität zu erleben. Diese äußert sich, den drei Stufen entsprechend, in dreifacher Art. Nur muss dieses Sein der Individualität dynamisch gedacht werden. Ihre Lebensform ist ein ständiges Pendeln zwischen den Polen des Todes und des Neuen Lebens. Im Innern der Individualität aber erstet eine ruhende Mitte, die ein inneres Leben zu entfalten beginnt. Dieses innere Leben aber ist ja das beschriebene Pendeln zwischen den beiden Polen. Hierin wird der Unterschied von Ich und Individualität bemerkbar. Das, was vom Ich aus als Kampf zwischen dem Selbst, der sinnlichen Welt und dem Streben nach einer geistigen Welt erlebt wird, wandelt sich der Individualität zu innerem Leben. Die Individualität ist die lebendige Vollzugsform des Ich. Dadurch aber, dass dieser Lebensvollzug des Ich sich mit dem Lebensvollzug eines anderen Ich vollständig einen kann, darf diese Vollzugsform selbst zur lebendigen Form der Gemeinschaft werden. Die Individualität ist dazu berufen, zum Typus der Gemeinschaftsbildung zu werden. Dies ist ja gerade an Paulus sichtbar, dass er gemeinschaftsfähig dadurch wird, dass sein Ich dem Geist des Mysteriums von Golgatha sich anschließt; er erhält einen neuen Namen, denn sein Selbst muss sich völlig wandeln, um nicht mehr im Wege zu stehen dem aufblühenden Pendelschlag seines Wesens.

Die Individualität ist die Innenwelt der Außenwelt. Und es steht ihr vor, diese Außenwelt immer intensiver mit ihrer Wesenheit zu durchwirken. Dazu bedarf es der Stärkung der ihr eigenen Substanz.

Diese ist Kraft der Individualisierung in der Auseinandersetzung mit der Dunkelheit und Kälte der Außenwelt; die Außenwelt ist hier Boden, dessen Keime sie durch die Kraft ihrer Durchwirkung zur Entfaltung drängt. Sie ist weiterhin Liebe, die sich im Lichtes-Fluten über die Welt ergießt; hier webt Erlösungskraft, die jedes Sondersein im gemeinsamen Urwesen aufnimmt. Und sie ist Wahrheitsmut, ihre eigene Wesenheit, d.h. ihrer ihr ureigenen Formkraft gemäß zu leben; hier ist sie Aufrichtung im lebendigen Gleichgewicht von lichter Liebe und kaltender Finsternis. Doch ist sie weder Licht noch Finsternis. Sie ist die Formgestalt ihres Ich. Dieses gewinnt Kraft im Hineinsterben in das Dunkle, die sie als Hingabe im Lichtwesen entfaltet. Dort, in der Helle und Weite der Welt, holt sie den Atem, um sich wiederum in die Tiefe der Nacht der Sinnlichkeit zu versenken, dass diese zur Ausdrucksgestalt ihrer Wesenheit werde.

Der Entfaltung der Individualität in der Außenwelt stehen heute viele Kräfte entgegen. Ihr Lebensfeld scheint gefährdet. Denn sie findet nur in den seltensten Fällen Anschluss an das ihr eigene Lebensfeld. Und die Kraft der Individualität äußert sich so zumeist in zerstörender Weise. Findet das menschliche Ich nicht Anschluss an die Welt seiner Wesenheit, kann es sich nur, will es sich nicht selber aufgeben, in Ohnmacht oder in abbauender Weise äußern. Denn ohne sich in seinem Wesensatem zu schöpfen, kann es sich nur leugnen und verstricken, wenn es sich im scheinbaren Aufbau ergeht. Wollte es sich selbst treu bleiben, könnte es nur seine Ohnmacht bekunden, bis es einen wahren Ansatzpunkt für sich in der Welt findet. Dieser Bescheidenheit und Authentizität ermangelt aber die heutige Menschheit. Lauthals bäumt sich das Ich meist auf, um ja nicht Schwäche zu bekunden; doch ist dies eben gerade ein Zeichen der Schwäche. Dies zuzugeben, ist niemand bereit. Hierin liegt der Ursprung unserer Persönlichkeitskultur, die so weit wie nur möglich von wahrer Gemeinschaftsbildung entfernt ist. Dem lauten Aufbäumen folgt jedoch meist ein tiefer Fall in seelische Not, der so schnell wie nur möglich zu entfliehen gesucht wird. Die Esoterik, das heißt die Wirklichkeit der Individualität, hat sich von der Exoterik, das ist die Ausdrucksform des Ich, weitgehend gelöst.

Jeder Ausweg scheint in der Ferne zu entschwinden. Der Einzelne ist kaum fähig, das Ruder herum zu reißen. Dies kann nur durch die Gemeinschaft geschehen. Eine Gemeinschaft müsste in sich das Erwachen des Ich in seiner individuellen Ausgestaltung zur konstituierenden Bildkraft erheben. Dies ist nun bei der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft seit der Weihnachtstagung der Fall. Doch für diese Gemeinschaft gilt eben das Gleiche wie für den einzelnen Menschen: sie müsste sich ihre bestehende Wirkungslosigkeit eingestehen; sie dürfte in ihren Vertretern die Wirklichkeit des Ich nicht weiter leugnen. Dann könnte die Frage gestellt werden, wie durch einen durchgreifenden, ganzheitlichen Ansatz die Individualität zur Bildkraft dieser Gesellschaft werden könnte. Dazu müsste in ihrem Zentrum, in der Hochschule für Geisteswissenschaft, das Übel unserer heutigen Wissenschaft, sich in seinem Selbst ausschließen zu wollen, im methodischen Ansatz überwunden werden. Es darf nicht weiter über die Dinge gesprochen werden, ohne sich dabei unmittelbar mitnehmen zu können. Die goethenistische Betrachtung der Welt ist dazu nicht in der Lage. Noch mehr gilt dies allerdings für die Mitteilungen Rudolf Steiners; denn im Reden über das von ihm Mitgeteilte entfernt sich der Redende umso mehr von sich selbst, als er die Intensität seiner Rede durch die Tiefe der inhaltlichen Aussagen zu erreichen strebt. Es entsteht die Frage nach einer der Individualität angemessenen Methode geistiger Forschung, innerhalb derer diese selbst zu weiterer Entwicklung schreiten kann.

Doch muss die neue Esoterik einfach sein dürfen, dabei aber real. Es muss ernst gemacht werden damit, dass der Vertreter dieser Gesellschaft nicht durch das wirkt, was er tut und sagt, sondern durch das, was er ist. Wie aber kann dieses Sein der Persönlichkeit selbst davor geschützt werden, dass es sich auf etwas außerhalb seiner selbst beruft? Dies ist die zentrale Frage einer Gesellschaft, die sich dem Michaelprinzip unserer Zeit verschreiben will. Denn der Zeitgeist des Michael verlangt ein durchgreifend neues Persönlichkeitsverständnis. Das zu öffnende Tor für die Wesenheit der Individualität ist allein in diesem neuen Verständnis gelegen. Es ist das Tor spiritueller Authentizität, die dem Durchgang durch

den Tod, den Lazarus tatsächlich vollzieht, entspricht. Dabei darf nicht stehen geblieben werden. Es bedarf der Ganzheitlichkeit schon im Anhub des Handelns; denn Ganzheitlichkeit ist nicht in einem schrittweisen Vorgehen zu erreichen. Die Ganzheitlichkeit muss selbst die Orientierung geben. Dies ist aber in einer Gemeinschaft auch möglich, wenn sich die Einzelnen dazu bereit erklären, nicht ihrem eigenen Willen, ihrer eigenen Überzeugung zu folgen, sondern Orientierung in dem zu finden, was als das Richtige für diese bestimmte Gemeinschaft zu diesem bestimmten Zeitpunkt aufleuchtet. Die Entwicklung eines Gehörs für das Sich-Selbst-Aussprechende einer Gemeinschaft, also eine spirituelle Empathie, ist dazu vonnöten. Und die Gemeinschaft muss unmittelbar dazu bereit sein, dem Sich-Selbst-Aussprechenden zu folgen. Es muss äußere Wirklichkeit werden dürfen. Das bedeutet, dass die Gestaltung der Gesellschaft sich von Innen heraus neu finden können darf. Dies ist bis in die Frage der Führung dieser Gesellschaft in Betracht zu ziehen. Das wäre das Ausdrucksprinzip der Spiritualisierung einer wahren Wertschätzung des anderen Menschen in Anbetracht der Individualität.

Wie dies genauer zu verstehen ist, soll im Folgenden durch die weitere Verfolgung der Aufgabenstellung geschehen, die der Ich-Sinn dem Menschen als absolute Erkenntnisgrenze aufgibt; dadurch kann deutlicher werden, wie das Menschenwesen nach außen in derselben Lage ist, wie nach innen seinem wahren Wesen gegenüber. Aber auch durch die weitere Darstellung der konkreten Arbeitsform der Anthroposophischen Sozialberatung soll dieses Verständnis weiter erhellt werden. Ist ihre Arbeitsform doch gerade in Anbetracht dieser Erkenntnisgrenze entwickelt worden. In dieser Arbeitsform wird anschaulich, wie es möglich ist, die Individualität in zeitgemäßer Weise zum Sprechen, d.h. zum Selbstsprechen, zu erwecken.

# Ich-Wahrnehmung und Ich-Erkenntnis

## DAS ICH ALS ERKENNTNISGRENZE

Nun soll der Frage nachgegangen werden, wie ein bewusstes Verhältnis zu dem in der Ich-Wahrnehmung eines anderen Menschen Erfahrenen entstehen kann. Dazu soll zunächst die eigentliche Problematik scharf ins Auge gefasst werden. In seiner Theosophie formuliert Rudolf Steiner im Zusammenhang mit der Charakteristik des menschlichen Ich<sup>39</sup>, dass selbst der Sehende das Ich des Anderen nicht unmittelbar anschauen kann: *„Das <Ich> selbst ist auch ihm unsichtbar; dieses ist wirklich in dem <verhangenen Allerheiligsten des Menschen.>“* Im ersten Moment scheint diese Aussage späteren Hinweisen zu widersprechen, in denen Rudolf Steiner betont, dass der Mensch eine unmittelbare Wahrnehmung des Ich des anderen Menschen habe.<sup>40</sup>

Doch stimmt sie mit den Darstellungen der Philosophie der Freiheit überein. Diese sollen uns auf den rechten Weg des Verständnisses führen. Im 14. Kapitel beschreibt Rudolf Steiner, wie das Erkennen einer menschlichen Individualität sich frei machen muss davon, Begriffe zu dem an der Individualität Erlebten hinzuzufügen.<sup>41</sup> Insofern dies geschieht, bleibt der Mensch an den Äußerlichkeiten und Gattungsmerkmalen des anderen Menschen haften.

*„... beim Verstehen einer freien Individualität handelt es sich nur darum, deren Begriffe, nach denen sie sich ja selbst bestimmt, rein herüberzunehmen in unseren Geist. Menschen, die in jede Beurteilung eines anderen sofort ihre eigenen Begriffe einmischen, können nie zu dem Verständnisse einer Individualität gelangen.“<sup>42</sup>*

Durch diese Aussage wird deutlich gemacht, wie der Mensch dem anderen Menschen gegenüber eine völlig ungewohnte Erkenntnishaltung zu entwickeln hat. Ist er doch gewohnt, allen auf ihn zukommenden Eindrücken gegenüber eigene Begriffe auszubilden, durch die er sich orientieren kann. Der andere Mensch jedoch gibt die Orientierung selbst.

39 Rudolf Steiner, Theosophie Das Wesen des Menschen, Kapitel 4, Leib, Seele und Geist, S. 40

40 Rudolf Steiner, GA 164, Vortrag vom 26.9.1915, S. 111/112

41 Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit, GA 4, Kapitel 14, S. 240/241

42 Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit, GA 4, Kapitel 14, S. 241

Diese eigene Orientierung, die eigene Begriffsbildung des anderen Menschen, muss nur beobachtet werden, indem sie in den eigenen Geist aufgenommen wird. Dann wird die rechte Erkenntnishaltung eingenommen. Diese Erkenntnishaltung führt den Menschen dazu, die eigentliche Wahrnehmung des anderen Ich überhaupt bemerken zu können.

In kunstvoller Weise beschreibt Rudolf Steiner diese Ich-Wahrnehmung im Jahre 1918. <sup>43</sup> „*Es gibt heute Käuze, welche denken: Wie komme ich dazu, das Ich eines fremden Menschen vor mir zu haben? – Sie wollen ganz im Gebiete des Naturalistischen bleiben, sie wollen echte Naturalisten bleiben, deshalb sagen sie sich: Ich habe da das Gesichtsoval und sonstiges in Erinnerung, und weil ich an verschiedenen Erlebnissen erfahren habe, dass sich in solchen Gestalten ein Mensch verbirgt, so schließe ich, da wird hinter dieser Nasenform ein menschliches Ich sein. – Man findet heute bei den gescheiterten Leuten solche Auseinandersetzungen. Das entspricht aber nicht der Erfahrung, zu der man kommt, wenn man das Leben aus der eigenen Teilnahme am Leben beobachtet. Ich schließe nicht durch die Gesichtsform und so weiter auf ein Ich. Ich habe das Bewusstsein von einem Ich, weil die Wahrnehmung dessen, was einem als physischer Mensch entgegentritt, auf anderem beruht als die Wahrnehmung an Kristallen oder Pflanzen. Es ist nicht wahr, dass unbelebte Naturkörper denselben Eindruck machen wie ein Mensch. Beim Tier ist das anders. Das, was als sinnliches Menschenobjekt vor einem steht, hebt sich selbst auf, macht sich ideell durchsichtig, und man sieht durch wirkliches Hellsehen jedes Mal unmittelbar, wenn man vor einem Menschen steht, sein Ich. Man kann da nicht die wirklichen Eindrücke vom Hellsehen bekommen, ohne ins Auge zu fassen, worauf die Auffassung des anderen Menschen beruht, die so differenziert ist, weil sie auf Hellsehen der anderen Seele beruht.*“

In diesem Zitat wird zunächst deutlich gemacht, wie der Mensch erst dann in seinem Wesen wahrnehmbar werden kann, wenn er nicht als gewöhnliches Objekt der Natur angeschaut wird.

Dieses Hindernis wahrer Menschenerkenntnis wirklich zu überwinden, bedarf es einer großen Übungsanstrengung. Denn es ist eine zutiefst liegende Erkenntnisgewohnheit, die sich nicht durch einmaliges Verstehen ablegen lässt.

Rudolf Steiner beschreibt dann, wie im Überwinden dieses Hindernisses die eigentliche Wahrnehmung des anderen Menschen als ein sozusagen natürliches Hellsehen auftritt. Dies spricht er im Vortrag des nächsten Tages <sup>44</sup> noch deutlicher aus: „*Wir könnten nicht im Leben stehen, wenn wir nicht alle für gewisse Dinge hellsehend wären. Darauf kommt viel an, dass der ernsthaft zu nehmende Seher nicht etwas meint, was außerhalb des Lebens steht, sondern was nur Erhöhung des Lebens ist nach gewissen Seiten hin. Wann sind wir im gewöhnlichen Leben hellsehend? Wir sind in einem Fall hellsehend, der heute deshalb so verkannt wird, weil man aus der materialistischen Anschauung heraus allerlei Spintisiererei sich gebildet hat über die Art, wie man ein fremdes Ich erfasst, wenn man einem fremden Körper gegenübersteht.*“

Und nun schildert Rudolf Steiner den hellsehenden Wahrnehmungsprozess sehr anschaulich: „*Farbe, Form und Fläche an einem Kristall drängen sich auf als sie selbst. Fläche, Tingierung am Menschen heben sich selbst auf, machen sich, ideell gesprochen, durchsichtig. Die sinnliche Wahrnehmung des anderen Menschen löscht sich geistig aus: Wir nehmen die andere Seele unmittelbar wahr. Es ist ein unmittelbares Versetzen in die andere Seele, ein geheimnisvoller, wunderbarer Prozess in der Seele, wenn wir dem anderen Menschen gegenüberstehen in unserem eigenen Menschenwesen. Da geschieht ein wirkliches Heraustreten der Seele, ein Hinübertreten zum anderen. Das ist ein Hellsehen, das im Leben immer und überall vorhanden ist.*“ An dieser wunderbaren Schilderung kann erlebbar werden, wie weit wir doch in unserem bewussten Erleben gewöhnlich von diesem wahren Auffassen des anderen Menschen entfernt sind. Der eigentliche Wahrnehmungsakt ist ein tatsächliches Hinübertreten der eigenen Seele in die Seele des Anderen. An dieser Stelle soll an die obige Darstellung des seelischen und geistigen Gesichtspunkts des Ich-Sinns angeknüpft werden.

Dort wurde der Wahrnehmungsvorgang des mitmenschlichen Ich als seelisches Wechselspiel, als Pendelschlag zwischen dem Erleben der anderen Seele und der eigenen dargestellt. Und geistig gesehen stellt das Eintauchen in die Seele des Anderen ein Einschlafen für das Bewusstsein des Wahrnehmenden dar; die Wahrnehmung des Anderen ist ein Einschlafen in diesen hinein. Erst im Zurückkommen zu sich selbst wacht der Wahrnehmende wieder auf. Dies ist das Geheimnis des Ich-Sinns; die Wahrnehmung des anderen Ich ist in ihrem Wesen eine hellseherische Fähigkeit, die jedoch im gewöhnliche Bewusstsein völlig verschlafen wird.

Dieses Geheimnis ist zugleich die größte Schwierigkeit, die dem heutigen menschlichen Bewusstsein aufgegeben ist. Wie gewinnt es Zugang zu dem Wesen des anderen Menschen, da dieses sich der gewöhnlichen Zuwendung völlig zu entziehen scheint? Dieses Wesen ist wie das eigene Denken der blinde Fleck des gewöhnlichen Bewusstseins.<sup>45</sup> Denn der ehrlichen, bewussten Zuwendung muss der andere Mensch zunächst als ein ausgesparter dunkler Fleck innerhalb der farbigen und lichten Welt erscheinen. Dies ist jedoch nicht die Wahrnehmung des Anderen, sondern nur die Unfähigkeit des gewöhnlichen Bewusstseins, Zugang zu diesem Bereich der Welt zu gewinnen. Es ist Ausdruck der Erkenntnisgrenze dieses Bewusstseins, die in der Regel nicht bemerkt wird. Das gewöhnliche Bewusstsein flieht vielmehr diese Grenze, indem es sich den Menschen überhaupt als ein höheres Tier vorstellt. In den Tiefen der Seele kann aber jeder Mensch aufmerksam werden für das, was in seiner Wirklichkeit im anderen Menschen vor ihm steht. Denn kann er diese Wirklichkeit auch nicht vorstellen, in seinem Fühlen und Wollen ist er mit dem Wesen des anderen Menschen unmittelbar verbunden. Corinne und Ralf Gleide beschreiben dies als ein für jeden Menschen gültiges Erlebnis der Schwelle: *„Die Schwellensituation des modernen Bewusstseins zeigt sich in der Unfähigkeit, die individuelle Geistigkeit anderer Menschen angemessen zu erleben. Der geisteswissenschaftliche Begriff der Schwelle wird gerade in Bezug auf das soziale Leben bisher wenig verstanden. Infolgedessen wird das entsprechende Erlebnis häufig nicht richtig gedeutet, sondern übergangen und verdrängt.*

*Der in ihm liegende Anstoß zu Bildung neuer seelisch-geistiger Kräfte bleibt unbemerkt.“<sup>46</sup>*

Im Vortrag vom 19.10.1919<sup>47</sup> schildert Rudolf Steiner diesen Tatbestand, indem er von der gleichen Unfähigkeit des heutigen Menschen in Bezug auf sein eigenes Ich ausgeht: *„Und nun werden Sie begreifen, wie es sich eigentlich mit unserem Ich verhält. Das geht gar nicht als ein reales Wesen in Ihre Sinneswahrnehmungen und in Ihre Vorstellungen, sondern das bleibt im Wollen unten und schläft da weiter auch vom Aufwachen bis zum Einschlafen. Deshalb können Sie es als ein reales Wesen nie sehen, sondern nur als den ausgesparten Kreis in der Mitte. Sie können das dunkle Gefühl haben, dass Sie ein Ich haben, indem aus dem Wollen heraus Ihnen etwas erklingt von dem, was Sie wie ein Loch in Ihren Seelenerlebnissen haben. Aber die Wahrnehmung des Ich ist eben eine durchaus negative.“* Und dieses Verhältnis zum eigenen Ich sieht er als Grundlage, das Ich des Anderen überhaupt wahrnehmen zu können: *„Denn wir nehmen das Ich des Anderen tatsächlich ebenso wahr wie unser eigenes Ich, wenn auch als Negativum. Und gerade deshalb, weil unser Ich nicht in unserem Bewusstsein, sondern außerhalb unseres Bewusstseins ist, wie das Wollen auch, deshalb können wir uns in das Ich des Anderen versetzen.“* Hieran anschließend schildert Rudolf Steiner das in den unbewussten Regionen sich abspielende Geschehen unter den Menschen und gipfelt in der Aussage:

*„Und das Gegenwartsbewusstsein des Menschen hat nicht viel von diesem sozialen Empfinden, das da dunkel, dämmerig von Mensch zu Mensch wellt und webt. In unserer Zeit ist es nun so, dass es eben die Aufgabe ist als Menschen der Gegenwart uns allmählich aus den alten Blutsverhältnissen heraus aufzuschwingen zu einem Verständnis desjenigen, was so dämmerig, dunkel unter uns sozial webt und wellt. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart, sich Verständnis für dieses Weben und Wellen zu erwerben.“*

Die Frage tritt immer brennender ins Bewusstsein: Wie gewinne ich Zugang zu dem Wesen des anderen Menschen? Wie kann ich mir bewusst machen, was in den unbewussten Regionen der Seele im Zusammenleben mit den anderen Menschen lebt?

46  
47

Corinne und Ralf Gleide, Zur Christuswirksamkeit im sozialen Leben, S. 45  
Rudolf Steiner, GA 191

Offensichtlich gibt es nur eine Erscheinung, die mit dieser Wesenheit des menschlichen Ich, die zwar wahrgenommen wird, jedoch nicht in das gewöhnliche Bewusstsein, das sich in Vorstellungen bewegt, eintritt, vergleichbar wäre. Es ist das Phänomen des Lichtes. Auch mit diesem Phänomen hat sich Rudolf Steiner intensiv beschäftigt. Und er wurde nicht müde, die eigentliche Unsichtbarkeit des Lichts herauszuheben.<sup>48</sup>

Im Werk Rudolf Steiners werden zwei unterschiedliche Richtungen aufgezeigt, diesem brennenden Rätsel des Ich zu begegnen. Es liegt aber in der Sache selbst, dass beide Richtungen eingeschlagen werden müssen. Die obigen Zitate führten uns zu der Erkenntnis, dass es zwei dunkle Bereiche im Seelenleben des heutigen Menschen gibt, genauer, zwei Zentren dieses dunklen, zwischen den Menschen webenden Lebens: das eigene und das fremde Ich. Und nur mit der Erhellung des eigenen Ich kann eine solche des fremden in gesunder und vernünftiger Weise verwirklicht werden. Die Erhellung des eigenen Ich ist die Grundlage, auf der diejenige des anderen Ich ruhen muss. Die Selbsterkenntnis muss der konkreten Erkenntnis des anderen Menschen voran gehen. Der dritte Teil dieses Buches ist in erster Linie der bewussten und völlig sich durchleuchtenden Erhellung des eigenen Ich gewidmet.<sup>49</sup> Hier soll nun die andere, die das Ich des anderen Menschen erhellende Richtung eingeschlagen werden.

Ein weiterführender Hinweis, in welcher Weise vorzugehen ist, um die unbewussten Vorgänge der Ich-Wahrnehmung ins Bewusstsein zu heben, findet sich im Vortrag Rudolf Steiners vom 7.12.1918<sup>50</sup>. Dort beschreibt er, wie der Mensch mit seinem abstrakten Denken nicht den anderen Menschen erreichen kann, wie allein eine neue mythologische Kraft, die Entwicklung von Bildern, von Imaginationen, das soziale Leben in seiner Wirklichkeit berühren, gestalten und heilen kann. *„Geisteswissenschaft muss sich entwickeln aus dem Grunde, weil der Mensch zum Menschen in ein Verhältnis treten muss. Aber der Mensch ist Geist. Man kann zum Menschen nur in ein Verhältnis treten, wenn man vom Geiste ausgeht. Das frühere Verhältnis, in das die Menschen getreten sind, ging von dem unbewussten, im Blute vibrierenden Geiste aus im Sinne der Jahve-Weisheit, die aber nur zur Abstraktion führt. Das nächste, zu dem der Mensch geführt werden muss, das muss etwas sein, was im Seelischen erfaßt wird. In der Bildlichkeit aus Atavismus heraus hatten die heidnischen Völker in alten Kulturformen die Mythen. Das jüdische Volk hatte seine Abstraktionen – nicht Mythen, sondern Abstraktionen – : das Gesetz. Das hat sich fortgesetzt. Das war das erste Heraufheben des Menschen in die Vorstellungskraft, in die Denkkraft. Aber von seiner jetzigen Anschauung, in der nur noch nach lebt: ‹Du sollst dir kein Bild machen›, muss der Mensch zurückkehren zu jener Fähigkeit der Seele, die sich wiederum, und zwar jetzt bewusst, Bilder machen kann.“* Im weiteren geht Rudolf Steiner dann auf die Unfähigkeit des abstrakten Denkens ein, sich ein reales Bild des anderen Menschen zu machen: *„Und das ist eine wesentliche Kraft, die sich in diesem fünften nachatlantischen Zeitraum entwickeln will, dass wir nicht mehr so aneinander vorbeigehen wie ein Gespenst an dem andern, so dass wir uns kein Bild voneinander machen, sondern nur aus unseren abstrakten Begriffen den anderen Menschen definieren. Etwas anderes tun wir nämlich jetzt nicht, wir gehen aneinander vorbei wie Gespenster. Das eine Gespenst macht sich die Vorstellung: Das ist ein netter Kerl, – das andere: Das ist ein weniger netter Kerl, das ist ein böser Mensch, das ist ein guter Mensch – lauter solche abstrakte Begriffe.“*

*Wir haben in dem Verkehr von Mensch zu Mensch nichts anderes als ein Bündel abstrakter Begriffe.*“ Diese Hinweise gipfeln dann in der Aussage, dass aus dem alttestamentarischen „*Du sollst dir kein Bild machen von deinem Gotte*“, für die heutige Zeit geworden ist: „*Du sollst dir ein lebendiges Bild machen von deinen Mitmenschen.*“ Und Orientierung für diese neue Bildfähigkeit gibt nach den Worten Rudolf Steiners<sup>51</sup> nicht mehr das abstrakte Jahwe-Gesetz, sondern der labile Gleichgewichtszustand, den der Christus, als Repräsentant des Menschheits-Ich, einnimmt zwischen den beiden Kräften des Luzifer und Ahriman.<sup>52</sup>

Damit sind zwei wertvolle Hinweise gegeben, die in ihrem inneren Zusammenhang einen sicheren Weg in Richtung des Verständnisses des anderen Menschen eröffnen.

Alein lebendige Bilder, Imaginationen sind fähig, den unbewussten Bereich der Ich-Wahrnehmung aufzufinden und zu erhellen. Und Orientierung dabei ist die in sich ruhende Ich-Erfahrung, die in einem ständigen Streben lebt nach dem Gleichgewichtszustand zwischen der Hingabe, die sich, auf sich allein gestellt, an den anderen Menschen verlieren muss, und der Selbständigkeit, die in ihrer Selbstbehauptung ihren wahren Ursprung im anderen Menschen übersieht und vergisst.<sup>53</sup> Und wie in der erwähnten Gruppe des Menschheitsrepräsentanten sichtbar ist, reichen sich die beiden Widersachermächte des Menschen dabei die Hände, wirken also in ihrem Bestreben, den Menschen von seiner wahren Mitte abzubringen, immer zusammen. Und erst dort, wo der Mensch sich in seinem Aufrichten von diesen beiden Kräften befreit hat, werden diese in ihrer eigentlichen Eigenart sichtbar und fallen auseinander.

51 Rudolf Steiner, GA 186, S. 125

52 In der sogenannten Gruppe des Menschheitsrepräsentanten hat Rudolf Steiner dieser Dreieit künstlerischen Ausdruck verliehen.

53 Im zitierten Vortrag gibt Rudolf Steiner aus diesem Grund die Übung, sich selbst in der Rückschau auf das Leben so zu betrachten, dass erlebbar werden kann, wie das eigene Sein immer auf den Begegnungen mit anderen Menschen beruht. Dies ist eine Übung, die überaus fruchtbar wirken kann.

## WEGE DER ÜBUNG

Wie kann ich nun konkret vorgehen, um die unbewussten Erfahrungen des Ich-Sinns durch Bildhaftigkeit ins Bewusstsein zu heben? Bei diesem Vorgehen darf nicht übersehen werden, dass es zwar das große Ziel der inneren Arbeit ist, den Mitmenschen in der Gegenwart, ganz aktuell, in Imaginationen erleben zu können.<sup>54</sup> Doch auf dem Wege dahin ist es notwendig, sich die Ich-Wahrnehmungen im Nachhinein bildhaft zu vergegenwärtigen.

Auch Christoph Lindenberg weist auf diesen zeitlichen Aspekt hin: *„Besinnt man sich aber im Nachhinein auf den Gesamteindruck, den der Andere auf uns gemacht hat, so kann man feststellen, dass man von jedem Menschen, dem man im Handeln oder Gespräch wirklich begegnet ist, einen Gesamteindruck hat, einen Gesamteindruck, der sich zwar auf einzelne Komponenten hin abtasten lässt, der auch zu Urteilen Anlass gibt, der Gedanken herausfordert, der aber an sich weder Urteil noch Gedanke ist.“*<sup>55</sup>

Versuchen wir uns dieses Vergegenwärtigen vor unser inneres Auge zu stellen, es im seelischen Beschreiben weiter zu konturieren.

Wir schauen also mit dem seelischen Auge auf einen Menschen.

Schon öfter haben wir ihn erleben können, vielleicht kennen wir ihn seit vielen Jahren. Jetzt halten wir einmal inne mit dem Fortlaufen des seelischen Lebens und gehen der Frage nach: Als was stellt sich denn dieser Mensch in sein Tun, in sein Bewegen, in sein Sprechen usw.? Wir lassen ihn sozusagen in unserer eigenen Seele sich bewegen und aussprechen. Dabei müssen zunächst alle Urteile, alle Sympathien und Antipathien, die sich in jedem Fall gebildet haben im Umgang mit diesem Menschen, beiseite gestellt werden. Ich stelle sie, eins nach dem anderen, indem ich sie bemerke, auf die Seite. Ich lasse sie stehen und versuche, an ihnen vorbeizuschauen. Dies ist der erste notwendige Übprozeß, um sich den Erfahrungen des Ich-Sinns zuwenden zu können.

An dieser Stelle ist oft erstaunlich zu bemerken, wie viele Urteile über die Menschen in mein Seelenleben schon eingetreten sind, sich festgesetzt haben. Und es ist dabei völlig uninteressant,

54  
55

Dies spricht Rudolf Steiner auch im anschließenden Vortrag vom 12.12.1918 (GA 186) aus. Lindenberg (Hrsg), Rudolf Steiner, Themen aus dem Gesamtwerk 3: Zur Sinneslehre,“

ob ich die gebildeten Urteile, wenn ich darüber nachdenke, für berechtigt halte, ob ich z.B. immer noch verurteile, dass dieser Mensch jedes Mal, wenn es um Wahrhaftigkeit geht, mit schönen Schmeicheleien kommt und einfach nicht zu dem stehen kann, was er eigentlich denkt. Auch diese Schmeicheleien muss ich nun unvoreingenommen anschauen lernen; sie als etwas betrachten wollen, was zu dem Anderen so gehört, wie die Dornen zur Rose; oder das Brennen zur Brennnessel, wenn ich ihr zu nahe trete. Es ist ein Teil der Äußerung des Andern – schön, ich lasse es als solches stehen.

In diese Zuwendung, die sich im fortwährenden Aufmerken frei macht von allen schon eingeflossenen Urteilen, Sympathien oder Antipathien, kann nun, nach und nach sicherer werdend, die Frage nach dem Wesen des Anderen eintreten. Dieses Eintreten wird dadurch bemerkbar, dass sich der Blick, der sich seelisch bewegt, aufzuhellen beginnt. Der Blick wird hell und warm. Denn die Zuwendung zum mitmenschlichen Ich muss sich tragen lassen von der Gewissheit, dass, obwohl vielleicht alle bisherigen Erfahrungen dagegen sprechen, auch in diesem Menschen ein Individuum, ein Ich, lebt, das, wenn es in die Sphäre meines bewusst geführten Seelenbereiches tritt, sich als etwas entpuppt, was in mir nur Anerkennung, Hochachtung, Bewunderung, ja Liebe erwecken kann. Nur der lichte Funke der Liebe wird mich befähigen, dem Ich des Anderen wirklich zu begegnen. Denn ein menschliches Ich ist ein Wesen, das sich auf seinen noch so verschlungenen Wegen immer als ein Sich-Selbst-Gestaltendes, als ein Geistiges, auch in der größten Ferne seines sich selbst gestellten Zieles, offenbaren kann. Ich bin es nur selbst, der sich den Blick dafür verstellt.

In seinem Lebensgang beschreibt Rudolf Steiner diese Erkenntnisform des anderen Ich sehr anschaulich; und diese Beschreibung fasst viele Elemente des bisher Entwickelten in schöner Weise zusammen: *„Eine solche Anschauung gewinnt man nicht, wenn man über die zunächst sich aufdrängenden Äußerungen einer Persönlichkeit sinnt; man fühlt sie erregt durch die solche Äußerungen scheinbar begleitenden, in Wirklichkeit aber sie unbegrenzt vertiefenden, in die Intuition eintretenden Züge*

*der Individualität.*“<sup>56</sup> Den äußeren Sinnen und dem sich an sie anschließenden Denken des Verstandes ist das Ich nicht zugänglich. Eine andere Ebene allein, die hier mit in die Intuition eintretend bezeichnet wird, findet die für die Individualität charakteristischen Züge. Weiter heisst es: „*Man gewinnt sie auch nicht, wenn man sie sucht, während man mit der Persönlichkeit zusammen ist, sondern erst dann, wenn der starke Eindruck nachwirkt und wie eine belebte Erinnerung wird, in der das im äußeren Leben Wesentliche sich auslöscht und das sonst ‹Unwesentliche› beginnt eine ganz deutliche Sprache zu reden.*“ Nun wird deutlich: der Eindruck muss nachklingen und „*wie eine belebte Erinnerung*“ ins bildhafte Element eintauchen können, um sich selbst aussprechen zu können.

Ich frage mich also: Was trägt mir dieser Mensch für ein Bild entgegen? Was kennzeichnet sich mir, indem ich auf meine Erfahrungen mit ihm schaue, als das Eigene, Urtümliche, das sich in all seinem Tun ausspricht? Welche Grundgeste tritt mir in ihm entgegen? Was kristallisiert sich als das Wesentliche dieser Individualität heraus?

Wer etwas Erfahrung in diesem Üben hat, der weiß, wie wenig man in diesem Bemühen weiter kommt, wenn man dies mit der gewöhnlichen Begrifflichkeit versucht. Immer wieder gerät man mit ihr ins Urteilen hinein. Bemüht man sich aber, in dieser inneren Zuwendung bildhafte Elemente aufzusuchen, so kann plötzlich eine Erfahrung aufleuchten. Eine Erfahrung, die verglichen werden kann mit dem Erlebnis, das einem zukommt, indem man z.B. zum ersten mal einsieht, wie der blaue Himmel tatsächlich das Urphänomen der blauen Farbe darstellt. Plötzlich zeigen sich alle Elemente in einem sinnvollen Ganzen, selbst ich als Betrachter bin darin eingeschlossen. Im Betrachten des Himmels ‹sehe› ich dann das Gesetz der blauen Farbe verwirklicht.

## BEISPIELE

In dieser Art kann es geschehen, dass mir z.B. bei einem Menschen immer seine zurückhaltende Art auffällt. Lange habe ich gemeint, dieser Mensch sei nur mir gegenüber in dieser Weise zurückhaltend. Aber nach und nach, im Nachklingen der Erfahrungen, zeigt sich diese eigentümliche Art des Bei-Sich-Haltens in allem, was er tut. Dann fällt mir (im Rückblick) auf, wie diese ihm ganz eigene Art des An-sich-Haltens selbst sein Gehen bestimmt; wie gehalten, sich etwas zurücknehmend, gebärdet sich dieses Gehen – wobei – es ist immer nur der Ansatz der äußeren Bewegung, der diese Gebärde an sich trägt. Dann kommt mir das Bild eines Blinden, eines Menschen, der sich ohne Augenlicht durch die Welt bewegen muss – und die angedeuteten Erfahrungen lichten sich plötzlich. Das alles äußere Tun durchziehende Gestische dieses Seelenlebens erscheint wie der Ausdruck eines Menschen, der sich lange Zeit blind durch die Welt bewegte – als wenn sich die Seele immer sagen müsste: Schau, du bist ja gar nicht mehr blind!

Viele Einwürfe können an dieser Stelle gemacht werden. Doch wird durch die Art und Weise dieser Erkenntniserfahrung deutlich: mit diesem Bild ist etwas ganz Eigenes dieses Menschen aufgefangen – etwas, das sich im weiteren Verfolgen noch weiter aussprechen möchte. Denn der Umgang mit Bildern erfordert gerade diesen offenen Umgang mit ihnen; die ständige Bereitschaft, sie sich im Bewegen weiter entwickeln zu lassen.

Eine andere Seite der «Überprüfung» der gefundenen Bilder ist das Herantragen dieser Bilder an den wirklichen Menschen, an die weiteren konkreten Erfahrungen mit ihm. Hat mich das Bild ihm näher gebracht? Kann ich durch dieses Bild hindurch sein Äußeres wie durchstoßen und seinem Wesen erlebend gegenüberreten? Oder hat es mich etwa von ihm entfernt? Tritt er mir auch äußerlich anders entgegen?

Ein anderes Beispiel: bei einem neunjährigen Jungen beobachtete ich, wie all sein Tun geprägt erscheint von einem Sinn für Harmonie, für Gleichmaß und Ruhe. Etwas Betrachtendes hat er an sich, etwas die Ruhe des Gedankens Suchendes, so, dass alles bei ihm mit einer gewissen Gelassenheit, Selbstverständlichkeit und Sorgfalt

vonstatten geht. All dies offenbart sich in einem ausgewogenen Schönheitssinn und einer beständigen Formkraft. Er greift das Äußere, und sucht es überall mit seinem Bedürfnis nach Gleichmaß und Harmonie zu durchdringen. Indem mir dies aufging, dieses Bedürfnis nach Harmonie, in dem Versuch, seine Seelenhaltung zu verbildlichen, verstand ich auf einmal viel besser, warum er bei den anderen Kindern immer das bemerkt, was an ihnen einseitig, auffällig, ja irgendwie eigentümlich ist. Etwas später, ich war in eine andere Tätigkeit übergegangen, kam mir auf einmal das Bild eines griechischen Philosophen, der mit seiner Stola einherschreitend, die anderen Menschen und die Welt in Gedanken betrachtet. Auch dieses Bild erschien mir einerseits so treffend, das ich aufjauchzen musste, aber auch zugleich noch nicht abgeschlossen, so dass es sich noch weiter entfalten darf.

Es gibt Menschen, bei denen die Augen unendlich sprechen. Ein graziöses, selbstbewusstes und doch sich stark zurücknehmendes Mädchen hat solche dunklen, sprechenden Augen. Schaut man im Nachhinein in diese sich auftuende Tiefe, so scheint man in eine ungeahnte Welt zu blicken. Wenn dieses Mädchen, beizeiten versunken in sich, auf einem Stein sitzt, so ist sie dieser inneren Tiefe erlebend hingegeben. Sie scheint dann selbst zu einem dieser Wesen zu werden, die sich elegant fließend im wässrigen Element bewegen, oder auftauchend die Dunkelheit der Tiefe ins grünlich Blaue verwandeln.

Ein anderes Mädchen offenbart einen geradezu gegensätzlichen Blick. Dieser scheint für alles aufgetan, er scheint alles Äußere unmittelbar aufzufassen und mit innerem Leben zu durchdringen. Und er scheint nichts im Dunklen lassen, sondern alles schon im Auffassen ans Tageslicht heben zu wollen.

Gerade in ihrer Gegensätzlichkeit gehören diese beiden Mädchen in meiner Anschauung innig zusammen. In geradezu urbildlicher Weise scheint mir in ihnen, auf der einen Seite das Wasser und das Dunkel der Seele, auf der anderen Seite die Luft und das Licht der Welt, seelisch durchlebt zu sein, ohne dass sie sich jeweils darin verlieren könnten.

## AUSBLICK AUF DIE ERKENNTNIS VON REINKARNATION UND KARMA

Genug der Beispiele. Es sollte deutlich geworden sein, wie im Nachsinnen schon das erste bildhafte Fassen gegenüber den zunächst unfassbaren Wahrnehmungen des anderen Ich eine neue Ebene der Erkenntnis eröffnet. Diese steht diametral zu unserer heutigen Kultur, die sich immer intensiver ins Erhaschen äußerer Bilder und Erlebnisse wirft. Diese laute Welt der Medien, der Vergnügungen und verlorenen Seelen möchte offenbar ablenken davon, dass im Inneren, ganz still, eine neue Welt der Individualität sich dem Bemühen öffnet. Neu ist diese Welt, weil sie sich nur der individuellen Zuwendung, die sich in sich selbst erhellt, ergeben, ja schenken kann. Sie ist eben nichts Handhabbares. Sie ist vielmehr nur zu finden, wenn wir die Erlebnisse, die wir mit anderen Menschen erfahren dürfen, viel ernster nehmen, als dies gewöhnlich geschieht. Wenn wir ihnen nachlauschen, und im Nachlauschen darauf achten, was sich in ihnen durch sich selbst aussprechen möchte.

Der eingeschlagene Weg, der sich immer wieder unsicher anfühlen mag, weil er sich in der ungewohnten Beweglichkeit der Bilder, des Bildens aufhalten muss, führt durch sich selbst auf festen Grund. Dieser feste Grund kann nicht in der Beweglichkeit der Bilder selbst gefunden werden. Aber die Bilderwelt stellt den Zugang zu der Sphäre dar, in der sich das Erkennen weiter entfalten kann. Dies zu entwickeln ist hier nicht der Raum; es soll nur darauf hingewiesen werden, dass es die Stufe der Intuition ist, die als Erkenntnisstufe der Wahrnehmung eines anderen Ich völlig gerecht werden kann. Denn Rudolf Steiner beschreibt „*die Wahrnehmung des anderen wirklich als einen Erkenntnisvorgang*“, und verweist darauf, dass man dabei „*aber wissen muss, dass dieser Erkenntnisvorgang nur eine Metamorphose eines schlafenden Willensvorgangs ist.*“<sup>57</sup> Innerhalb der Beweglichkeit der Bilder kann genügender Erkenntniswille und inspiratives Einfühlungsvermögen zu den Stellen führen, an denen sich die Intuition entfalten kann. Der feste Grund wird sich sodann in der konkreten Erkenntnis von Reinkarnation und Karma finden.

Die in einem Menschen erlebbare Individualität hat sich tatsächlich in den Taten eines früheren Lebens die Ursachen und Grundlagen für dieses neue Leben gelegt. Der Erkenntnisweg, der das Ich des Mitmenschen in der bildhaften Bewusstmachung der Ich-Wahrnehmung zu erkennen trachtet, führt konsequent verfolgt, zur Einsicht in die früheren Leben dieses Menschen.

Auch für dieses wahre Erkennen des Menschen-Ich nimmt Rudolf Steiner das Licht als Realvergleich zu Hilfe.<sup>58</sup> *„Nicht wahr, die Menschen denken: Wenn die Sonne Licht aussendet, so geht das Licht endlos fort. Oliver Lodge zeigt aber, dass man schon jetzt diese Denkweise verlässt, dass man weiß, das kommt an ein Ende und kommt wieder zurück. ... Wenn wir also für den Menschen die Ursachen suchen wollen, dann müssen wir zurück schreiten, wieder auf die Erde herunterkommen, dann kommen wir in ein voriges Menschenleben hinein, selbstverständlich.“*

Der unbefangene Blick auf meine Mitmenschen, der bemerkt, wie mir in ihnen etwas entgegentritt, nämlich die Wahrnehmung ihres Ich, die mich dazu auffordert, eine mir ungewohnte Erkenntnisform zu entwickeln, zeigt, dass die Erkenntnis von Reinkarnation und Karma eine Zeitforderung geworden ist. Wie blind können diesem Blick die meisten Menschen in ihrem Tun und Handeln erscheinen. Vieles, was sich in ihren Seelen bewegt, ist wie das dumpfe Widerhallen von Kräften, die sie nicht zu durchschauen vermögen. Wie notwendig wird diesem Blick, dieses Reich der Individualität für die heutigen Menschen weiter zu eröffnen.

Rudolf Steiner sagt in dem Vortrag vom 3.3.1923<sup>59</sup>: *„Mit dem Erwachen der Bewusstseinsseele, mit dem Entfalten der Bewusstseinsseele ist in dieser Beziehung ein neues Element herein getreten ins Menschenleben. Da muss es nämlich noch ein zweites Erwachen geben, und dieses zweite Erwachen wird immer mehr und mehr als ein Bedürfnis der Menschheit auftreten: Das ist das Erwachen an Seele und Geist der anderen Menschen. Im gewöhnlichen wachen Tagesleben erwacht man ja nur an der Natur des andern Menschen; aber an Seele und Geist des andern Menschen will der Mensch erwachen, der selbständig, der persönlich durch das Bewusstseinsseelenzeitalter geworden ist.“*

58

59

Rudolf Steiner, GA 235, 1. Vortrag vom 16.2.1924  
Rudolf Steiner, GA 257

*Er will an Seele und Geist des anderen Menschen erwachen, er will dem andern Menschen entgentreten so, dass der andere Mensch in seiner eigenen Seele einen solchen Ruck hervorbringt, wie es gegenüber dem Traumleben das äußere Licht, das äußere Geräusch und so weiter hervorbringt.*

*Dieses Bedürfnis ist einmal ein ganz elementares seit dem Beginne des 20. Jahrhunderts und wird immer stärker werden. Das ganze 20. Jahrhundert hindurch wird, trotz allem seinem chaotischen, tumultuarischen Wesen, das die ganze Zivilisation durchsetzen wird, dieses als Bedürfnis aufzeigen: es wird sich einstellen das Bedürfnis, dass Menschen an dem andern Menschen in einem höheren Grade werden erwachen wollen, als man erwachen kann an der bloßen natürlichen Umgebung.“*

## Die Grundelemente der Anthroposophischen Sozialberatung

*Im Folgenden sollen wesentliche Grundelemente der Anthroposophischen Sozialberatung in einfachen Strichen in Bezug auf ihre Erkenntnisgrundlagen, ihre Wirksamkeit und ihre Stellung im Beratungsprozess dargestellt werden. Die notwendigen Voraussetzungen dazu wurden in den vorhergehenden Teilen entwickelt. Insbesondere aber soll die Bildarbeit als das Medium vorgestellt werden, in dem sich die zu sich erwachende Individualität selber auszusprechen beginnt.*

### DIE ARBEIT AN DER BIOGRAPHIE ALS FUNDAMENT DER BERATUNGSARBEIT

Mit der Biographiearbeit wird der Boden für die Bildarbeit der Beratung gelegt. In ihrer Biographie hat sich die Individualität in das äußere Leben eingegraben. Ihre Spuren, ihre eigenen gemalten Bilder kennenzulernen und ihrem inneren Zusammenhang nachzuspüren, ist eine wunderbare Möglichkeit, im gemeinsamen Besinnen unmittelbar der Individualität des Klienten einen neuen Entfaltungsraum zu eröffnen. Denn „*wer über das Wesen der Biographie nachdenkt, der wird gewahr, dass in geistiger Beziehung jeder Mensch eine Gattung für sich ist.*“<sup>60</sup> Diese geistige Sphäre der Persönlichkeit gemeinsam mit einem unbefangenen Betrachter aufzusuchen, ist in sich schon wertvoll, heilsam und erhebend. Denn der Blick auf die eigene Biographie ist vielfach getrübt durch die vielen Gefühlsbeteiligungen und die unterschiedlichen unterbewussten Abläufe.

Auf der einen Seite gibt es Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Biographie, die oft erhellend sein können und durch die der Berater sozusagen mit geschultem Auge auf Schwerpunkte, Knotenpunkte und ungeahnte Zusammenhänge aufmerksam machen kann.<sup>61</sup> Die andere Seite aber bedarf des Feinsinns und der Aufmerksamkeit für die ureigenste Sprache, die die einzelne Biographie in den nur ihr eigentümlichen Ausdrucksmitteln ausspricht. Der Blick auf

60 Rudolf Steiner, Theosophie, GA 9 – Wiederverkörperung des Geistes und Schicksal, S. 97

61 Hierzu gibt es eine breite Literatur. Siehe u.a. Mathias Wais, Biographiearbeit; Gudrun Burghard, Das Leben in die Hand nehmen; Diether Lauenstein, Der Lebenslauf und seine Gesetze; Bernd Lievegoed, Der Mensch an der Schwelle

diese Sprache der Individualität gewahrt die Unantastbarkeit des menschlichen Wesens; kann diese Sprache doch nur von diesem selbst ausgesprochen werden.

Die gesamte Beratungsarbeit findet immer wieder ihren festen Boden, ihren Anker in der Fortsetzung der Arbeit an der Biographie. Diese wird auch nach den unterschiedlichsten therapeutischen Interventionen immer wieder aufgegriffen werden. Ist es doch das Ziel der Beratung, dem mitmenschlichen Ich die Möglichkeiten zu verschaffen, aus immer tieferer Erkenntnis des eigenen Wesens heraus das biographische Leben zu verstehen, zu durchdringen und gestaltend aufzugreifen. Der von Rudolf Steiner entwickelte und veröffentlichte Erkenntnis- und Schulungsweg gibt für dieses Aufgreifen des eigenen Schicksals reiche Anregungen.<sup>62</sup>

Die biographische Beratungsarbeit mündet immer wieder, in ihrem mäandernden Pendeln zwischen dem ganzheitlichen Blick auf den individuellen Entwicklungsstrom und dem erkennenden Vertiefen in eine konkrete Lebenssituation, in eine Lebensfrage hinein. Das Entwickeln und Herauskrystallisieren der Lebensfragen, oder der Lebensfrage überhaupt, ist das ausgesprochene Ziel der Biographiearbeit.

Ist die Arbeit in eine solche Lebensfrage eingemündet, ist ein entscheidender Moment der Anthroposophischen Beratungsarbeit erreicht. Dieser Moment stellt tatsächlich eine Schwelle in dieser Arbeit dar, die der Berater dem Klienten zum Bewusstsein bringen sollte. Kann doch der Fortgang und Fluß der bisherigen Arbeit nicht einfach fortgesetzt werden. Es muss diese Lebensfrage, um eine wirksame Bearbeitung zu ermöglichen, die sich nicht im Reden über etwas aufhalten will, in einer neuen Form angegangen werden. Der Klient sollte an dieser Stelle nicht mehr das Gefühl oder die Erwartung haben, der Berater hätte die Aufgabe, oder sähe seine Aufgabe darin, das mitgebrachte Lebensproblem des Klienten zu lösen. Denn es wurde in der biographischen Arbeit ein gemeinsamer Prozess vollzogen, der zum einen den Entscheidungsschritt des Klienten zu dieser Beratung in den biographischen Entwicklungsweg

stellen konnte, d.h. gegebenenfalls seine geradezu objektive Bedeutung und Berechtigung sichtbar machen konnte; zum anderen sollte dem Klienten deutlich geworden sein, dass in keiner der nun folgenden (therapeutisch-spirituellen) Interventionen auch nur im Geringsten seine Selbständigkeit in Frage gestellt wird, dass es vielmehr das Ziel dieser Arbeit ist, diese vielleicht neu entdeckte Selbständigkeit weiter gegen die ihr entgegenstehenden Kräfte zu stärken.

Die Beratungssituation gibt nun die Möglichkeit, ja Notwendigkeit her, tiefer in das seelische Leben einzutauchen. Dass dabei die Selbständigkeit des Klienten tatsächlich nie in Frage gestellt ist, ist im ersten Moment vielleicht nicht nachzuvollziehen. Doch führen alle im Folgenden noch zu schildernden therapeutisch-spirituellen Maßnahmen nicht dazu, dem Klienten etwas zu nehmen von seinem gewöhnlichen und gewohnten Bewusstsein; vielmehr geben sie zu diesem gewöhnlichen Bewusstsein etwas hinzu. Sie eröffnen ihm einen neuen Lebensbereich, den er, je nach Veranlagung, früher oder später auch eigenständig aufsuchen kann. Damit ist dem heutigen Selbständigkeitsbewusstsein in vollem Maße Genüge getan. Ist doch das Bewusstsein des Klienten in keinem Moment getrübt, kann er doch jederzeit den Beratungsprozess aus eigener Entscheidung beenden.

Auch der Abschluß einer therapeutisch-spirituellen Intervention stellt eine Schwelle dar. Nun geht es darum, das Erfahrene gemeinsam in den biographischen Lebensstrom zurückzuführen. Wie kann der Klient fruchtbar mit diesen neuen Erfahrungen umgehen? Wie kann er sie sinnvoll mit ins tägliche Leben nehmen? Was ist dabei zu beachten oder zu vermeiden? Wie kann er ügend damit umgehen lernen?

#### DAS KATATHYM-IMAGINATIVE BILDERLEBEN

Hanscarl Leuner hat schon in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit der Entwicklung der katathym-imaginativen Psychotherapie begonnen. Seine eigenständige Leistung und Arbeit soll

hier nicht dargestellt oder bewertet werden. Sie hat durch ihre hohe Wirksamkeit schnell eine breite Anerkennung gewinnen können.<sup>63</sup> Für den Prozess der Anthroposophischen Sozialberatung stellt die von Leuner entdeckte Methode des katathym-imaginativen Bilderlebens eine wunderbare Möglichkeit dar, die Bildebene der Arbeit zu erweitern, zu vertiefen. In geführter und begleiteter Weise eröffnet sich dem Klienten ein neues Erfahrungsgebiet. Er entdeckt, wie die vorgeschlagenen Motive in ihm immer in einer ihm eigenen Weise auftreten, wie es bedeutsam ist, die Art und Weise ihres Auftretens zu beobachten und zu beschreiben. Er wacht so nach und nach für ein in ihm fortwährend tätiges Bildschaffen auf und beginnt sich mit Hilfe des Beraters darin erlebend zu bewegen und zu orientieren. Und die heilende und erfrischende Wirkung dieser Erfahrung wird ihm in der Regel von der ersten Begegnung mit dieser Bilderwelt an spürbar.

In dieser Phase der Beratung, in der es im Wesentlichen um die bewusste und begleitete Begegnung des Klienten mit dieser in ihm tätigen Bilderwelt geht, kann alles mit einbezogen werden, was das Bewusstsein in die Richtung dieser Welt führen kann.

Manche spontane Einfälle oder sich zögerlich äußernde Wünsche, Befürchtungen oder auch die ins Tagesbewusstsein hereinragenden Träume<sup>64</sup> können geeignet sein, den eigenständigen Umgang mit dieser so reichen Welt zu fördern. Dabei kann es nicht darum gehen, alles Bildhafte immer symbolisch auszudeuten; vielmehr ist es die Übung des selbstverständlichen Umgangs mit diesem ungewohnten Element, die dazu führen kann, dass der Klient ein neues Vertrauen und innere Sicherheit in sich selbst findet.

Es kann aber auch sinnvoll sein, die eigentlich psychotherapeutische Wirkung dieser Methode weiter auszubauen und dem Klienten damit zu helfen, unbewusste Gefühle, Bedürfnisse oder Konflikte im Verbildlichen zu verarbeiten und aufzulösen. Es ist dies die Aufgabe des Beraters abzuspüren, in welcher Richtung die Arbeit in sinnvoller Weise fortzusetzen ist. Die von Leuner entwickelte katathym-imaginative Psychotherapie folgt bis in die Oberstufe,

63  
64

Hanscarl Leuner, Lehrbuch der Katathym-imaginativen Psychotherapie, S. 17  
Hanscarl Leuner, Lehrbuch der Katathym-imaginativen Psychotherapie, S. 325

selbst bis in ihre kreative Phase hinein, ihrer psychotherapeutischen Absicht, seelisch Verborgenes zu verbildlichen und in den weiteren Phasen der Sekundärverarbeitung, der Inkubation und den Handlungsansätzen seelisch zu verarbeiten, zu verwandeln und zu lösen.<sup>65</sup>

Eine Beratungsarbeit kann sich in dieser therapeutischen Arbeit erfüllen und nach einer Zeit als abgeschlossen erweisen. Doch wird es in der Regel immer Anzeichen geben, diese bildhafte Arbeit in der einen oder anderen Weise zu erweitern. Die Vertiefung der eigentlich bildhaften Arbeit soll hier weiter verfolgt werden und andere therapeutische Maßnahmen oder Interventionsmöglichkeiten außer Acht gelassen werden. Geht es doch an dieser Stelle nicht darum, die Beratungsarbeit in ihrer Ganzheit darzustellen, sondern darum, unter anthroposophischem Gesichtspunkt die Bildarbeit zu entwickeln.

## DAS SCHICKSALSLEARNEN

Den grundlegenden Arbeiten Coenraad van Houtens<sup>66</sup> ist es zu verdanken, dass der anthroposophischen Beratung ein weiteres, sehr wertvolles Instrument zur Verfügung steht, um den Beratungsprozess in noch tiefere Dimensionen zu führen: das sogenannte Schicksalslernen<sup>67</sup>.

Beim Schicksalslernen ist die Bearbeitung eines Schicksalsereignisses darauf ausgerichtet, die karmischen Verursachungen aufzusuchen. Dazu wird eine Lebenssituation zunächst ganz konkret ihrem äußerlichen Verlauf, ihren Umständen und Tatsachen nach betrachtet.<sup>68</sup> Anschließend wird beschrieben, wie die inneren Empfindungen und Willensregungen erlebt wurden. Durch Fragen bemüht sich der Berater, dem Klienten dabei zu helfen, ein vollständiges Bild der Situation zu schaffen.

65 Siehe u.a. Hanscarl Leuner, Lehrbuch der Katathym-imaginativen Psychotherapie, S. 285 ff  
66 Coenraad van Houten, Erwachsenenbildung als Willenserweckung, Erwachsenenbildung als Schicksalspraxis

67 Coenraad van Houten, Erwachsenenbildung als Schicksalspraxis – Teil 2: Schicksalslernen  
68 Die genaue Beschreibung lese man im genannten Buch von C. van Houten nach.

Steht die Situation in ihren äußeren Tatsachen und inneren Gefühlsbeteiligungen vor uns, wird sie in Zusammenhang gebracht mit dem ganzen Leben; Situationen werden gesucht, die ähnlich verliefen, Ähnliches offenbaren.

Nun wird versucht, diese Situation zu komprimieren, in eine Geste, ja Gestalt zu bringen. Dieser Schritt bedarf meist viel Zeit und Anstrengung, um zu einem eindeutigen Ergebnis zu kommen. Wird doch dabei nicht einfach eine Gestik oder Gestalt gesucht, sondern in ihr das Besondere dieser Situation, das Individuelle. Der Klient ist es allein, der letztendlich beurteilen kann, ob und wann das Wesen dieses Ereignis wirklich gefaßt ist. Die erarbeitete Gestalt oder Geste wird, diesen Arbeitsschritt abschließend, personifiziert, in eine Person gebracht.

Anhand der gefundenen Person wird dann im nächsten Schritt durch die tastenden Fragen des Beraters der Klient in ein bildhaftes Erleben geführt. Ist die Arbeit gut vorbereitet worden, handelt es sich bei diesem Erleben in der Regel um das eines früheren Lebens.

Wobei an dieser Stelle immer offen gelassen werden muss, ob es sich tatsächlich um ein früheres Leben des Klienten selbst handelt. Die Technik des Schicksalslernens beinhaltet in dieser Form keine Erkenntnissicherheit. Diese muss in anderer Form gefunden werden. Für den Klienten muss diese Sicherheit aus dem weiteren Umgang mit diesen Erlebnissen erst noch entstehen. Oft wirkt das Erlebte schon durch sich selbst klärend und befreiend. Kommt doch aus dem unbewussten seelischen Erleben an die Oberfläche, was im Unbewussten bleibend eine hemmende oder beunruhigende, aber ans Licht des Tages gebracht, eine befreiende Wirkung zeigt. Es ist jedoch ein wichtiger Bestandteil dieser Arbeit, dass der Klient mit diesen Erlebnissen weiter zu arbeiten beginnt. Er sollte einen selbständigen Umgang mit diesen Erfahrungen pflegen. Nur in einem selbständigen Umgang führt diese Art der Schicksalsarbeit zu wirklich fruchtbaren Ergebnissen, zu einer Weckung des Klienten für eine neue Ebene seines Lebens.

## DER ANTHROPOSOPHISCHE ERKENNTNISWEG

Das Herzstück der Anthroposophischen Beratungsarbeit ist der in der vorliegenden Schrift schon vielfach angesprochene, von Rudolf Steiner entwickelte Erkenntnisweg. Auf Seiten des Beraters gibt die aktuelle Verwirklichung und Umsetzung dieses Erkenntnisweges bis in die konkrete Beratungssituation hinein den Haltegrund der gesamten Arbeit; auf Seiten des Klienten ist es das Ziel der Beratung, diesen Erkenntnisweg zu betreten, ihn mit Hilfe des Beraters zu beginnen, oder durch die Beratung auf diesem einen notwendigen Entwicklungsschritt zu verwirklichen, um ihn auf höherer Stufe selbständig weiterzuführen.

Mit dem anthroposophischen Erkenntnisweg betreten wir die ichhafte Stufe der Bildarbeit. Und sie gibt Anlaß, uns über die bisher beschriebenen Stufen der bildhaften Beratungsarbeit weiter aufzuklären. Wurde eingangs betont <sup>69</sup>, dass im gesamten Beratungsprozess die Selbständigkeit des Klienten nie eingeschränkt, sein Erfahrungshorizont vielmehr erweitert wird, so ist doch auch zu bemerken, dass die beschriebenen Elemente der Beratungsarbeit eine sinnvoll sich steigernde Stufenfolge der Bewusstwerdung aufweisen, wenn sie sich in Wirklichkeit auch gegenseitig durchdringen.

Die Betrachtung der Biographie selber gibt, wie gesagt, den Boden dieser Arbeit her. Sie entsteht mit den Erfahrungen und Taten einer Individualität in der physischen Welt. Ihr entsprechen auf der Bildebene die Erinnerungsbilder.

Mit dem katathym-imaginativen Bilderleben betreten wir eine andere Welt der Bilder. In ihr treten verbildlichte Erlebnisse, Symbolisches auf; Urbilder und Archetypen treten erlebnisgesättigt in unser Bewusstsein. Wir kommen in eine tiefere Schicht der Wirklichkeit, die wir im gewöhnlichen Bewusstsein nur ahnen können. Alles in ihr ist in Bewegung, im Bilden; einen unerschöpflichen Reichtum birgt sie. Der Klient gewinnt durch die Berührung mit dieser Welt die Möglichkeit, seine Lebenssituation zu verwandeln, tiefer in diese einzugreifen. Eine neue Schicht des Erlebens kann ihm dadurch auch für sein Leben aufgehen.

Durch das Schicksalslernen kommt eine weitere, noch verborgenere Schicht des Erlebens ins Bewusstsein des Klienten. Die Ursachen seines Schicksals treten als karmisches Erleben in seinen Erfahrungshorizont. Karmische Bilder, selbst Bilder der Akasha-Chronik<sup>70</sup> bilden diese neue Bildebene, die offenbar für die heutige Menschheit zugänglich geworden ist.

Das vergangene Schicksal des Individuums wird diesem im Schicksalslernen erlebnismäßig erfahrbar. Und mit der vierten und letzten Stufe der Bildarbeit greift die vorliegende Arbeit zur Anthroposophischen Sozialberatung an ihren Anfang zurück. Denn dort wurde die Ich-Erfahrung als das allen Menschen innewohnende Strebensziel bezeichnet, das zugleich das Ziel des anthroposophischen Erkenntnisweges ist. Sie führt aber auch die Darstellungen zum Ich-Sinn und zur Ich-Erkenntnis im mittleren Teil dieser Arbeit auf ihren noch fehlenden Grund zurück. Denn in der Ich-Erfahrung leuchtet der Geist im Menschen auf, der allein Licht verbreiten kann über die in den unterschiedlichsten Formen auf den Menschen einwirkenden oder zulaufenden Erfahrungen. Allein das Unsichtbare, Bildlose des Ich gibt den Haltepunkt, von dem alles andere ins rechte Licht gestellt werden kann; von dem die unterschiedlichen Bilderfahrungen ihre sinnerfüllte Beleuchtung erfahren können. Die totale Selbsterkenntnis des Menschen ist es allein, die Sicherheit verbreiten kann für die Erfahrungen in der Welt. Die Beratungsarbeit bedarf dieser inneren Lichterfahrung; stellt sie auch nur einen Lichtpunkt im Seelenleben der Beteiligten dar. Und es muss die Orientierung für alles, was in der Beratung geschieht, in dem gemeinsamen Streben nach dieser Lichterfahrung gefunden werden. Hierin muss der Berater dem Klienten Vorbild sein wollen; weiß er doch, dass allein in dieser Erfahrung die Selbständigkeit ihre zeitgemäße Form findet. Die Worte des Paulus, „Nicht ich, der Christus in mir“ weisen in einfacher Form und Weise auf diese, in die Erkenntnisform des Ich sich erhebende, Selbständigkeit.<sup>71</sup>

70

Rudolf Steiner nennt das so genannte Weltengedächtnis, in dem alle auch weit vergangenen Ereignisse und Erlebnisse festgehalten sind, die Akasha-Chronik.

71

Albert Soesmann, *Die zwölf Sinne*, S. 273, „Nur der Christus in uns macht es uns möglich, diesen Weg (des Ichsinns) zu gehen ...“

Denn in der sich selbst durchleuchtenden Erkenntniserfahrung des Ich ist es das den Sinn der Erdevolution in sich tragende Christuswesen, das das Licht entzündet, das wahrlich in die Dunkelheit leuchten kann. Hier bin ich in Christus, weil ich mich selbst verlassen habe, und werde ich wahrhaft zu mir selbst, weil der Menschheitsrepräsentant, das Menschheits-Ich in mich einzieht. Eine höhere Selbständigkeit kann nicht erreicht werden, als die, das Urbild der Menschlichkeit wesenhaft in sich aufleben zu lassen. Diese Wesenhaftigkeit spricht sich selber in meinem Tun aus. Nicht ich spreche sie aus, sie kann sich ja nur selbst in meinem Gestaltungswillen gestalten. Dies ist die erkenntnisgetragene Orientierung, die der Berater für seine Arbeit erbilden muss. Und diese Orientierung ermöglicht nun, in der Beratung einen neuen Blick in das Leben des Klienten zu werfen; ja dem Klienten zu ermöglichen, diesen Blick selbständig zu entwickeln und sich in seinem Schicksal zu finden, anzunehmen. Die geistige Stufe der Ich-Erfahrung besagt nämlich, dass ich es selbst bin, der mir in der Welt entgegen tritt. In der inneren Geisterfahrung ist dies eine vollkommene Gewissheit, eine in sich durchsichtige Erfahrung. Die Ich-Erfahrung gilt es nun im Leben anzuwenden. Der bisher entwickelte bildhafte Stufengang hat also das Ziel, dass der Mensch sich in seinem Schicksal wirklich zu erkennen vermag, das Schicksal als selbstgebildet zu begreifen.

Und mit diesem Schritt wendet sich der bisherige Weg in die Zukunft hinein; denn in der absoluten Annahme meines Schicksals, in dem ich zu dem, was mir als Schicksal von außen zukommt, sage: „*Das bin Ich!*“, finde ich mich dazu bereit, meine Zukunftsaufgabe, die sich in dieser Annahme auftut, anzunehmen und mit innerster Kraft und Überzeugung zu ergreifen. Ich weiß jetzt, dass ich in der Annahme meines Schicksals das werde, was ich als mein wahres Wesen erlebe. Wahre Ich-Erfahrung als Grundlage der Schicksalserkenntnis ergreift und durchglüht den Willen.

Von hier aus, von der erreichten ichhaften Stufe der Bildarbeit, die aus der Bildlosigkeit ihren Odem schöpft, kann das Wesen der Beratungsarbeit aufleuchten. Denn die sich im Christuslicht immer wieder neu entzündende Beratungsarbeit beginnt den Sinn für das wahre Ich zu erhellen.

Es kann bemerkt werden, wie sich das Denken, Fühlen und Wollen mit Hilfe der unterschiedlichen oben dargestellten Maßnahmen reinigt und belebt. Der Klient erkennt sich mit der Begleitung des Beraters in den verschiedenen Formen des Bilderlebens wieder, er verwandelt sich. Dieser Verwandlungs- und Selbsterkenntnisprozess schenkt ihm eine neue Sicherheit für das Leben. Und der Berater, dies wird immer deutlicher, gibt nur den Raum her, in dem sich der Klient selbst zu erkennen und zu finden vermag.

Der Berater blickt zusammen mit dem Klienten auf die vielen Bilderlebnisse mit dem erwachenden Ich-Sinn. Und sie bemerken bald, wie schon in dem ersten geführten Bilderleben Elemente auftauchten, in denen sich das Ich des Klienten selbst zu verbildlichen suchte. Und in seinem Sinn für das Ich spricht er zu sich: *„Nicht ich will dich, meinen Menschenbruder, erkennen, da du dich in meinem still, in-sich-ruhenden Blicke nur selber aussprechen kannst. Sprich also in mir, in meiner Bild- und Sprachlosigkeit, die dir den Raum einer neuen schöpferischen Sprache schafft und die sich in mir vielleicht besser aussprechen kann, als du es selber könntest.“* Und derart kann sich das Christuslicht über die gemeinsame Arbeit gießen, indem es spricht: *„Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen.“*<sup>72</sup>

Der Dunkelgrund, auf den der Ich-Sinn des Menschen in der Begegnung blickt und den er selbst nicht zu erhellen vermag, ruft nach der Entwicklung einer Erkenntnisform, die eine geistgemäße oder paulinische<sup>73</sup> genannt werden möchte, weil sie sich ihre Orientierung in der inneren Christuserfahrung sucht. Diese weist aber nun in die Zukunft, indem es deutlich wird, wie das Ich in seinem Wesen nach unentwegter Gestaltung und Verwirklichung ruft. Das aufleuchtende Christuslicht ermöglicht, die Verantwortung für die weitere Entwicklung übernehmen zu wollen und zu können. Und die Wesenstiefe des Schicksals wird zum Tor dieser neuen Entwicklung.

72  
73

Matthäus 18, 20  
Auch dies ist, wie an unterschiedlichen Stellen schon angedeutet, im 3. Teil dieses Buches ausführlicher entwickelt; insbesondere in: Der christliche Denkansatz.



Im Fragment von 1909 beschreibt er den Tastsinn als einen Sinn, der den Menschen als solches nur sich selbst erleben lässt.<sup>79</sup> Demgegenüber muss er den Ich-Sinn als den Sinn kennzeichnen, durch den der Mensch nur den anderen erlebt. Tastsinn: Mich-Empfindung; Ichsinn: Dich-Empfindung. Und während die anderen Sinne dem Menschen die Qualität des Tastsinns, nur sich selbst zu erleben, verdecken und überströmen, so verbergen sie auch die Qualität des Ich-Sinns; denn der Mensch bringt sich in der Regel die Erkenntnisgrenze des Ich nicht zum Bewusstsein und nimmt den Menschen als einen durch die äußeren Sinne auffassbaren leiblichen oder leiblich-seelischen hin. Rudolf Steiner verdeutlicht im Laufe seines Werks dieses Rätsel des Ich immer mehr und ruft den Menschen zum Erwachen auf, zu einem höheren Erwachen am anderen Menschen.<sup>80</sup> Im Vorausgehenden wurde dieses Erwachen als ein solches zu der Erkenntnisform des Ich hin dargestellt. Diese Erkenntnisform lebt vom Verzicht des Ich, wie überhaupt das Ich sich im Verzicht in sich selbst stärkt.

Auf der einen Seite lebt diese Erkenntnisform von der Zurückdrängung der seelisch-leiblichen Organisation, indem sich an die Stelle dieser Organisation das tätige Denken oder allgemeiner gesagt eine Ich-Tätigkeit setzt.<sup>81</sup> Auf der anderen Seite lebt sie, wie oben beschrieben, davon, dass die Tätigkeit des Denkens sich der weiteren Begriffsbildungen enthält. Das Denken wird so durch Zurückdrängung und Zurückhaltung zum Organ der Ich-Erfahrung. Von diesem Gesichtspunkt aus wurde auf die beiden Seiten der Beratertätigkeit geblickt. Zu Beginn auf die Haltung des Beraters, die die von Carl R. Rogers entwickelten Qualitäten Authentizität, wertschätzende Haltung und empathisches Einfühlen in eine solche der erkennenden Liebe steigert, d.h. dem Anderen so zu begegnen, dass die Ich-Wahrnehmung den tragenden Grund gewinnen kann. Der Berater trägt die wissende Haltung an den Klienten heran,

79  
80  
81

Rudolf Steiner, Anthroposophie, Ein Fragment, GA 45, S. 40  
Rudolf Steiner GA 257 – Anthroposophische Gemeinschaftsbildung 27.2.1923, S. 111  
Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit, GA 4 Kapitel 9 Abschnitt 4, S. 147

dass in diesem ein sich selbst gestaltendes Ich lebt, ja, dass er sich auf dieses beziehen kann. Dies kommt, wie beschrieben, weniger durch die Worte, als durch die gesamte Haltung zum Ausdruck. Eine Haltung eben, die ihre in sich leuchtende Gewissheit in der Erfahrung der Zurückdrängung der eigenen Organisation in ihrer unentwegten Übung findet.

Im letzten Kapitel wurden dann die Instrumente der Bildarbeit der Beratung in ihrer Stufenfolge betrachtet und dargestellt, wie sich diese Arbeit, von der Biographiearbeit ausgehend, über das katathyme Bilderleben und das Schicksalslernen, in die eigentliche Ich-Erkenntnis, als höchste Stufe der Selbsterkenntnis des Menschen, erhebt. Auf dem Dunkelgrund der Ich-Wahrnehmung erstehen derart die Bilder und Farben der Seele in der Ich-Erkenntnis, die dadurch sich bilden kann, dass in der Zurückhaltung des Beraters das Ich in seiner Selbstgestaltung auflebt. Diese individuelle Selbstgestaltung aber ist es, die sich, je weiter wir in der Bildarbeit aufsteigen, immer eindrucksvoller auszusprechen vermag. Sie offenbart sich der intuitiven Zuwendung des Beraters als diese bestimmte, einmalige Individualität, die in der Bildarbeit nach Ausdrucksformen suchend, einen neuen Entwicklungsraum durch die gemeinsame Bewusstseinsarbeit des Klienten und des Beraters finden kann.

Diese geistige Bewusstseinsarbeit findet ihre Erfüllung in dem verstehenden und gereiften Blick auf das Schicksal und dem Willen dieses zu ergreifen. Somit wendet sich die Arbeit an der Biographie durch sich selbst in eine Zukunft, in der die Gestaltungskraft des Ich sich gerade in der Annahme dessen, was ihm aus der Welt entgegentritt, unendlich zu steigern vermag.

So wird eindrucksvoll sichtbar, wie sich in der Ich-Erfahrung die anthroposophische Beratung zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschließt und dem Berater ein Instrument in die Hand gibt, das ihm immer wieder die Sicherheit schenkt, die er für seine Arbeit benötigt, und die dem Klienten nach und nach zu eigen werden kann.

## AUSBlick

Wenn sich auch zum Schluss diese Darstellung der Anthroposophischen Sozialberatung in ihrem Gedankenbogen, in der Ich-Erfahrung gipfelnd und an ihren Beginn anschließend, zu einem Ganzen fügt, konnte vieles nur angedeutet oder mit einfachen Strichen gezeichnet werden. Manches musste offen gelassen bleiben und wartet auf seine Fortsetzung durch die Praxis des Lebens.

Die spirituelle Entwicklung der Persönlichkeit ringt sich in der heutigen Zeit nur sehr vereinzelt zur durchgreifenden Wirksamkeit durch. Die Menschheit scheint vielfach im Dornröschenschlaf zu liegen. Und doch rumort es in den Untergründen der Seelen. Der Blick auf das 20. Jahrhundert kann die Empfindung wecken, die in dieses Jahrhundert mit neuem Licht eintretende Individualität habe sich auf den Leidensweg des Christus bis hin zur Kreuzigung begeben. In einzelnen Persönlichkeiten leuchtet dieses Licht im Innern mit unfasslicher Kraft, scharf sich gegen die äußere Finsternis wendend. In anderen glimmt es ruhig in sich, trotz der chaotischen Zustände.

Und die Schrecknisse des 20. Jahrhunderts schwelen in den Seelen unserer Zeit. Sie scheinen dicht unter der Decke des Bewusstseins zu liegen. Die Anthroposophische Sozialberatung kann eine ihrer großen Aufgaben darin erblicken, dazu beizutragen, mit den Mitteln unserer Bewusstseinsseelenzeit das unbewusst Bedrängende des Seelenlebens zu erlösen und der Individualität zu freierer Entfaltung zu verhelfen. Denn dieser freien Entfaltung der Individualität bedarf das 21. Jahrhundert, um die Auferstehungskräfte unserer Zeit ihrer durchgreifenden Wirksamkeit entgegenzuführen.

# Aktualität und Gegenwart

## DIE GRUNDFORDERUNG UNSERER ZEIT

Der abermalige Blick in das Zeitgeschehen kann gewahren, dass dieses in seiner Aktualität zur Besinnung auf die Grundwerte des Menschlichen aufruft. Das Zeitgeschehen erhebt die Frage nach der Grenze des Menschenwürdigen und nach einer im Menschen selbst gelegenen Orientierung. Es spart der Gegenwart einen Raum aus, in dem sich die Frage nach dem Menschlichen überhaupt stellt. Dies kann in Anbetracht der Weltlage unerwartet erscheinen und ist bemerkenswert.

Zeigen doch die drei eingangs erwähnten kurzen Berichte aus Wirtschaft, sozialem Leben und Wissenschaft gleichermaßen eine Grenze des Gigantischen auf. Dem sportlichen David ist es nicht gelungen, den riesenhaften Goliath zu besiegen und einzunehmen; das Gesetz sucht dem Grenzenlosen des Missbrauchs beizukommen; und der amerikanische Präsident bekundet nicht seine Unterstützung für eine Fortsetzung der Giganterie der Raumfahrt. Dies alles könnte nur einer allzu großen Naivität als Zeichen gelten, dass die Welt sich nun dem Guten wendet. Aber allein schon die Tatsache, einen Menschen mit gesundem Menschenverstand und dem Mut und Bestreben, der Menschenwürde Recht zu sprechen, auf einem der mächtigsten Plätze der Welt zu wissen, kann Ruhe und Zuversicht schenken und öffnet unerwartet eine Zeit zum Luftholen und einen Raum der Besinnung.

Was aber spricht sich in den Tiefen des Unbewussten der Menschheit aus? Was drängt an die Schwelle der menschlichen Bewusstheit? Es wird ein Ruf vernehmbar, dem schon lange die Stimme versagte in Anbetracht der Übermacht der über ihn einbrandenden Flutwelle von Gewalt, Ausbeutung und Macht. Dieser Ruf bekundet sich in den meist unausgesprochenen Fragen: Kann ein Mensch glücklich sein, oder werden, indem er Unsummen an Geld anhäuft, wenn gleichzeitig unzählige Menschen voller Leid täglich des Hungers sterben? Ist es Recht einen Menschen, oder auch seine Dienste, als Ware zu betrachten, und ihn als solche zu behandeln? Welcher Geist spricht sich aus, wenn Menschen meinen, in der Eroberung des äußeren Weltraumes etwas zu erreichen?

Dem Vernehmen dieses Rufes brechen die ursprünglichen Fragen nach der dem Menschen einwohnenden Brüderlichkeit des wirtschaftlichen Lebens, der Gleichheit des Rechts und der Freiheit des Geisteslebens mit Wucht hervor. Wie kann die Menschheit wiederum Zugang finden zu diesen Grundsäulen des Menschlichen? Wie kann in all diesen Feldern des menschlichen Lebens eine neue Orientierung gefunden werden? Ist der Mensch nicht selbst das Maß? Aber wo lebt dieses Maß? Wie kann es für den heutigen Menschen wiederum zugänglich werden?

Die gegenwärtige Krise ist keine Wirtschaftskrise; sie ist eine Krise des gesamten menschlichen Lebens, des Mensch-Seins überhaupt, denn nicht dem Welthandel und Finanzwesen, sondern der Würde und dem Recht des Menschen und dessem gesamten Geistesleben wanken die Grundsäulen. Jeder Blick in die alltäglich gewordenen Meldungen von Terror, Amok und Ausbeutung ruft die Frage hervor: Hat die Menschheit den Geist aufgegeben? Ist jeder gesunde Menschenverstand verloren gegangen?

Wie aber lautet nun eine wirklichkeitsgemäße Antwort auf diese Frage? Muss diese nicht nach einer Bildhaftigkeit greifen, um der Tiefe der Frage gerecht werden zu können? –

Und das Bild des Christus am Grabe des Lazarus taucht auf. Und die Worte ertönen: Lazarus, komm heraus!

Dies ist die Situation der gegenwärtigen Menschheit. Denn unsere Zivilisation ist dabei, ihr eigenes Grab zu schaufeln. Wo aber ertönt die Stimme des Weckrufs? Rudolf Steiner lebt nicht mehr; ihn kann man dafür nicht nehmen. Und sein Werk kann nur die Stimme dieses Rufers in der Einsamkeit werden, wenn sie nicht mit Worten, sondern mit Taten des Ich zu sprechen beginnt. Denn jedes bloße Wort verhallt heute vor der beschämenden Wucht unseres Zeitgeistes. Dieser fordert die totale Integrität des Menschen ein. Jeder Mensch muss heute für sich selbst stehen und einstehen. Er darf sich nicht weiter auf Andere oder Anderes berufen.<sup>82</sup>

## DER LÖSUNGSANSATZ UNSERER KULTUR

Welche Forderung liegt konkret in der totalen Integrität, in dem Entstehen für sich selbst? In welchem Verhältnis steht dazu der Persönlichkeitsgeist unserer Zeit? Worin kann ein Ansatz gefunden werden?

Der erneute Blick auf die drei eingangs erwähnten Persönlichkeiten soll uns weiter führen.

Der katholische Pfarrer sieht in der Religion den Wert seiner Menschlichkeit. Sein Glaube schenkt ihm im Schutzraum der Messe die Authentizität seines Seins. Dort fühlt er sich angeschlossen an das Sein des Lebens und bezeugt es.

Die Yoga- und Meditationslehrerin entwickelt einen tiefen Sinn für das Leid des Anderen und strebt in ihrem ganzen Tun, es ihm zu lindern. Sie entwickelt und lebt eine tiefe Form der Empathie. In dieser findet sie die Kraft, Wege aus der Fülle des Leidens aufzuzeigen und zu leben.

Der amerikanische Präsident lebt in der Abschaffung menschenunwürdiger Foltermethoden eine hohe Form der Wertschätzung, die gemeinhin Menschenliebe genannt wird. Würden diese Methoden doch entwickelt, um den Feinden der amerikanischen Macht ihr Handwerk zu legen. Aber auch diese Feinde des völlig veräußerten Weltbildes will er als Menschen ansehen, denen wie jedem anderen Wertschätzung zu schenken ist.

Allen drei Persönlichkeiten ist eines gemeinsam, das sie abhebt von dem heute üblich gewordenen Duktus, den der eine Mensch dem anderen gegenüber zu leben gewohnt ist. Sie finden, ob im religiösen, im sozialen Bereich, oder im Bereich der Vertretung eines Menschenbildes einen Weg, nicht dem Persönlichkeitsgeist unserer Zeit zu folgen. Ihre Gabe der Authentizität, der Empathie oder der Wertschätzung erlaubt es ihnen, sich in einer ihnen wertvollen Weise zu verwirklichen und in diesem Verwirklichen einen produktiven Beitrag an der Gestaltung unseres Lebens zu leisten. Allen dreien kann in diesem Tun nur höchste Hochachtung gelten. Und die erneute Zuwendung zu den Aufgaben der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft soll von dieser gewonnenen Hochachtung ausgehen. Dies bedeutet, dass die dargestellten

Fähigkeiten der Authentizität, der Empathie und der schenkenden Wertschätzung die Grundlage hergeben, sich den großen Aufgaben zu widmen. Ja, sie sollten sogar, und dies wird aus der Darstellung der Arbeit des Anthroposophischen Sozialberaters anschaulich, noch weiter geführt und weiter entwickelt werden zu der Fähigkeit der erkennenden Liebe. Denn diese eröffnet erst den Raum einer Frage, deren Leben wahre Gemeinschaft ist. Diese wahre Gemeinschaft wird überhöht durch geistige Anwesenheit.<sup>83</sup> Warum aber wird dies erst durch die vierte Stufe der menschlichen Ich-Haftigkeit erreicht? Dies kann leicht beantwortet werden. Weil eben erst auf dieser Stufe der Ichlichkeit die Bekundung in Form erkennender Liebe reine Ich-Tätigkeit geworden ist. Erst hier kann von einer vollständigen Verwandlung der Persönlichkeit gesprochen werden; erst hier kann von einer Überwindung des Persönlichkeitsgeistes unserer Zeit gesprochen werden. Dies ist das Sterben des Lazarus.

Gelingt es, diesen Standpunkt in lebendiger Regsamkeit einzunehmen, kann plötzlich anschaulich werden, wie in diesem neu gewonnenen Raum eine Spiritualisierung der Fähigkeiten der Authentizität, Empathie und Wertschätzung aufleuchtet. Und diese Spiritualisierung kommt sodann der Erweckung des Lazarus gleich. Eine spirituelle Authentizität darf nicht dabei stehen bleiben, sich im Kultus auf eine Autorität zu beziehen. Sie kann eine ihr innewohnende Religion finden, den Kultus von unten, der die neu gewonnene Durchlichtung des Ich als Sternenglanz hinaufstrahlen lässt.

Eine spirituelle Empathie gewahrt, dass den acht Leiden des Buddhismus ein neuntes Leiden fehlt.

Dem Buddhismus muss dieses Leiden fehlen; denn es lebte zu der Hochblüte dieser spirituellen Bewegung noch nicht im Menschen; es kam erst zu ihm mit dem Einschlag des Christentums und seiner Entwicklung: es ist die Einsamkeit – das Leid des Ich. In der spirituellen Empathie wird die Einsamkeit nicht überwunden, aber überhöht, überwölbt. Diese Überwölbung ist die Antwort, die die geistige Welt dem wahren Raum der Frage sendet.

Die spirituelle Wertschätzung ist nun nicht nur die Wertschätzung des anderen Menschen und seiner Würde; vielmehr schwingt sich die spirituelle Wertschätzung zur konkret schauenden Anerkennung der Individualität eines Menschen auf. Es ist das Öffnen des Auges für die hohe Wesenheit der Individualität. Doch ist das Licht zu hell, zu stark, als dass sich das Wesen des Individuellen unmittelbar aussprechen könnte.

Dies ist, wie schon angesprochen, die Begegnung des Christus mit Lazarus, seine Erweckung. Wir befinden uns hier plötzlich in unsicherer Lage; der alte Halt ist verloren, der neue noch nicht gewonnen. Im Hinblicken auf die Darstellung der Arbeit der Anthroposophischen Sozialberatung kann der notwendig gewordene Fortschritt deutlich werden. Der Klient, im Falle der Beratung, bedarf der konkreten Auseinandersetzung mit sich selbst, mit seinen Taten und all dem, was in seinen Tiefen lebt. Ohne die bewusste Begegnung mit seinem äußeren Menschen wäre dem inneren Menschen jeder Halt genommen. Das erstrahlende Sonnenlicht bedarf der ruhenden Kräfte des Mondes. Diese finden wir in einem neuen Umgang mit der Bildhaftigkeit des menschlichen Seins. Doch ist es nur die Schilderung, die eine Trennung dieser beiden Seiten der Anthroposophischen Sozialberatung notwendig macht. In der wirklichen Arbeit können sie nur zusammen realisiert werden; beschreibt doch das gerade Entwickelte die Haltungsseite des Beraters, während das nun Folgende die gemeinsame Gestaltungsform der Arbeit darstellt.

Auch hier gibt es drei Stufen, die als Ergebnisse der Entwicklung des 20. Jahrhunderts vorgefunden werden können; und auch hier ist Hochachtung vor dem Erarbeiteten angebracht und vonnöten. Diese drei Stufen wurden als Arbeit an der eigenen Biographie, als die psychotherapeutische Technik des katathym-bildhaften Erlebens und als sogenanntes Schicksalslernen vorgestellt. Und es wurde versucht zu charakterisieren, wie erst durch die durchgehende gemeinsame Bemühung um Ich-Erkenntnis auch diese drei Techniken eine Spiritualisierung erfahren. Besitzen diese Techniken in der dargestellten Arbeit doch keinen Selbstzweck; dienen sie vielmehr nur dem angestrebten Ziel, den Klienten zu wahrer Schicksalserkenntnis zu führen.

Wie sich etwas auszusprechen sucht, was es auch sein mag, und welche Technik die angebrachte ist, all das soll sich in der gemeinsamen Arbeit von selbst zeigen können. Und dies ist möglich, weil die Form der Frage gewissermaßen spiritualisiert wurde. Dadurch ersteht eine Sphäre der Arbeit, in der sich Selbst-Aussprechendes offenbaren kann.

Damit ist der Weg gekennzeichnet, auf dem sich eine spirituelle Integrität entwickeln lässt. Und damit ist eine Antwort gegeben auf die Frage, ob die Menschheit ihre Vernunft, ihren gesunden Verstand, ja ihren Geist aufgegeben hat. Die Antwort lautet: Ja, sie ist dabei ihn aufzugeben; aber nur, um ihn in neuer, individueller und individualisierter Weise wieder erstehen zu lassen. Der Ort der spirituellen Integration ist die ganze Welt, die Menschheit, und sein Zentrum das Individuum, der einzelne Mensch, das Ich.

Der aus der Anthroposophie geborene Individualismus ist die Antwort auf die menschheitliche Frage nach einem neuen Maß des Menschen, das in ihm selbst zu finden ist, da er den Zugang zu den verschütteten Quellen des Menschlichen eröffnet. Er ist dazu berufen, dem Menschen unserer Gegenwart die verlorene Orientierung wieder zu schenken. Er ist berufen, die verlorenen Gestaltungs- und Richtungskräfte unserer Zivilisation zu erneuern. Denn sein Wesen ist nicht Theorie, sondern lebendiges Beispiel. Der Individualismus will das neue Zivilisationsprinzip sein, da er aus den Tiefen der Frage dieser Zivilisation herausgeboren ist.

## DIE FRAGE DER AKTUALITÄT

Eines ist jedoch offen geblieben. Es ist die Frage der Aktualität. Bisher wurden die Fragen verfolgt, die unsere Gegenwart stellt; die Frage der Aktualität blieb dabei im Hintergrund. Sie soll nun selbst unmittelbar hervortreten.

Die Fragen der Gegenwart entzündeten sich an Flammenzeichen modernsten Lebens, die als Ausbeutung, Missbrauch und Macht gedeutet wurden.

Die Kräfte der Vergangenheit sind diesen Zerstörungsgewalten nicht gewachsen; sie sind aus einer Zeit geboren, in der diese Form

von Vernichtungswille nicht vorhanden war; sie zeigen aber die Ansatzpunkte, von denen ausgegangen werden kann, um sich den Forderungen der Gegenwart zu stellen.

Und es wurden den drei Flammenzeichen unserer Zeit drei Zukunftskräfte entgegengestellt, die sich im Anblick und im Stellen der Gefahren erbilden können. Dies ist möglich, wenn der Einzelne in sich zu überwinden trachtet, was sich als menschliche Ursache in den Feuergewalten offenbart. Er erfüllt damit den Raum, dessen Leere diesen Kräften die Hand reicht. Die Spiritualität unserer Zeit kann nur dem Individuum erwachsen; es geschieht in der gekennzeichneten Spiritualisierung von Authentizität, Empathie und wertschätzender Anerkennung. Die innere Selbstgestaltung des ganzen Menschen ist die Antwort auf den äußeren Vernichtungswillen unserer Zivilisation.

Damit verlieren die Zerstörungskräfte ihren Haltegrund und ein neuer Boden ersteht, auf dem sich eine neue Kultur bilden kann. Diese neue Kultur bedarf eines neuen Zentrums, das sich nicht in der äußeren Welt befinden kann. Der Ort dieses neuen Zentrums wurde im Individuum, im Menschen selbst erblickt.

Um auf die Wirklichkeit dieses Zentrums zuzugehen, müssen wir die vorhin als unsicher erlebte Situation erneut aufsuchen.

Es ist die Stelle, an der auch Lazarus sich befand, als der Herr ihn aufrief. Sie kann aber auch in einem anderen Moment gefunden werden; in dem des Saulus vor Damaskus. Denn die Steinigung des Stephanus hatte ihn innerlich völlig verunsichert, wenn er auch nach außen mit machtvoller und noch wütenderer Gebärde auftrat.

War es ihm doch in diesem Erlebnis deutlich geworden, dass die Kraft, aus der Stephanus schöpfte, nicht seinem Wesen äußerlich sein konnte. Woher aber konnte er sie dann nehmen, wenn sie ihn befähigte, seinen leiblichen Menschen in seiner Totalität zu überwinden, was in seinem Märtyrertod sich doch offenbarte?

Musste sie da nicht auf der Erde zu finden und zugänglich sein?

Diese Frage wird in den Tiefen der Seele des Saulus gerührt haben, als er auf dem Wege nach Damaskus war. Und sie war es, welche die Worte des Herrn hervorlockte: „*Saul, Saul, warum verfolgst du mich?*“

Und diese Frage wird in ihm wie eine Feuersbrunst gewirkt haben, da sie wie eine Antwort auf die durch die Erfahrung der Steinigung

des Stephanus in ihm erweckte Frage war; bedeuteten ihm diese Worte nicht, dass der Gott, den er noch in den Himmeln suchte, schon im Menschen selbst lebte?<sup>84</sup>

Es soll daran erinnert werden, dass ja auch der Blick auf das Zeitgeschehen eine unsichere Stelle unserer Zivilisation auffinden musste. Denn es wurde mit Schrecken feststellbar, dass unsere Kinder, weit mehr noch als wir, den Gefahren unserer Zeit ausgesetzt sind; die Wehrlosigkeit und Unschuld des Kindes im Anblick der Gewalt lässt uns zutiefst erschrecken. Dies ist der Aufruf, sich der aufkommenden Unsicherheit erneut zu stellen. Tritt sie uns doch zugleich von innen und im Außen entgegen.

Wiederum soll uns die Analyse des Zeitgeschehens und die daraus hervorgegangene Arbeitsform der Anthroposophischen Sozialberatung den Weg weisen. Die offen gebliebene Frage ist, ob nicht der Zusammenklang der beiden Seiten dieser Beratungsarbeit, der Haltungs- und der Gestaltungsseite, selbst erfahrbar ist. Ist es einsehbar, worin sich diese beiden Seiten unmittelbar begegnen? Dies ist die Frage der Aktualität. Sie muss beantwortbar sein; würden wir doch sonst einen blinden Fleck zurücklassen, der uns ins Straucheln bringen kann.

## ERNEUTE VERTIEFUNG DES GEWONNENEN

Schauen wir zurück. Der Blick ins Zeitgeschehen führte uns dazu, den eigenen Anteil, die eigene Aufgabenstellung, die dieser Blick in seinen Tiefen aufsucht, zum Erscheinen zu bringen.

Der Pfarrer stellt seine Authentizität der Ausbeutung der Armut unserer Welt entgegen und sucht den Hunger der Menschen nicht nur äußerlich zu stillen (was er vielleicht auch tut), sondern auch in seiner geistigen Dimension. Diese geistige Dimension sucht er darin, seinem Glauben ganz zu folgen, und ihm in der Messe eine Form zu geben, in dem dieser die Stille des Geistes erfahren kann, in dem er also seinen geistigen Hunger, und den anderer Menschen, stillen kann.

84

Manfred Krüger schreibt im Nachrichtenblatt des Goetheanum 47/08:  
*„Das Erleben der Steinigung des Stephanus hat das Damaskus-Erlebnis in der Seele des Paulus mit vorbereitet. Im Erleben des Martyriums hat ihn der Christus zwar nicht «ergriffen», aber doch schon angeblickt.“*

Die Yogalehrerin stellt in ihrer Empathie dem Missbrauch ihr positives Tun entgegen. Sie sucht das Leid der Menschen zu lindern, indem sie es selbst in sich zu überwinden trachtet. Sie arbeitet an ihrer eigenen geistigen Haltung den Leiden gegenüber, um sie zu verwandeln und, um diese Gabe mit anderen zu teilen.

Der amerikanische Präsident stellt dem Machtgehabe unserer Welt seine echte persönliche Wertschätzung entgegen, die besonders darin zum Ausdruck kommt, dass er sie den Gegnern der amerikanischen Machtpolitik entgegen bringt. Auch hierbei klingt eine geistige Dimension an; ist die äußere Machtstellung der Amerikaner doch Ausdruck ihrer Verbreitungspolitik der materialistischen Weltanschauung, der Ausdruck der Missionierung der Welt mit ihrem heute völlig veräußerten Weltbild; demgegenüber der Präsident in seiner wertschätzenden Geste die Einfachheit christlicher Werte bekundet.

Für die Ausbeutung, den Missbrauch und die Unterdrückung unserer Kinder, die in ihrer Unschuld völlig wehrlos sind, konnte kein Ausgangspunkt in der Welt gefunden werden, der sich der zugrunde liegenden spirituellen Dimension der darin sich äußernden Aufgabenstellung anzunähern sucht. Hier kann geradezu ein spirituelles Vakuum erlebt werden, eine spirituelle Ohnmacht.

In der Darstellung der Anthroposophischen Sozialberatung wurde sodann die Spiritualisierung der vorgefundenen menschlichen Fähigkeiten entwickelt.

Die Spiritualisierung der Authentizität führt zu einer Art persönlicher Religion, zu einem Kultus des Individuums, in dem letzteres seinen geistigen Hunger wahrhaft stillen kann. Diese persönliche Religion wurde im ersten Teil dieses Buches ausführlich entwickelt. Es ist die erste Verwirklichungsstufe der Freiheit des Individuums. Denn sie ist die spirituelle Voraussetzung dafür, sich in seiner Zuwendung zum anderen Menschen nicht mehr selbst zu suchen. Sie eröffnet im Blick auf dessen Biographie die Dimension der persönlichen Religion dieses Menschen.

In der Spiritualisierung der Empathie wird das wahre Leid eines anderen Menschen in seiner geistigen Dimension, seine individuelle Fragestellung, seine Lebensfrage, die ihm seine Einsamkeit stellt,

so zu eigen genommen, dass sie zur Frage einer Gemeinschaft werden kann. Somit wird ein sozialer Raum gebildet, in dem sich die Frage selbst beantworten kann. Es ist die zweite Äußerungsform der Freiheit; diese bildet den Raum vor, in dem sich Schicksal aussprechen kann. Hier wird in der Arbeit eine neue Bildebene aufgesucht, die beginnt, das Sich-Selbst-Aussprechen zu ermöglichen.

Die Spiritualisierung der wertschätzenden Anerkennung sucht dann in jeder Äußerung des Anderen dessen Individualität auf. Sie muss alles gelten lassen, was ihr entgegen tritt und alle eigenen Wertmaßstäbe dabei ablegen. Sie bekundet das unbegrenzte Vertrauen in die geistige Natur des anderen Menschen, indem sie im eigenen Sprechen diesen selbst zum Sprechen bringt. Auf dieser Freiheitsstufe wird das Eintreten für den Anderen über das Vertreten des Eigenen gestellt. Es ist gewissermaßen eine Prüfungssituation. Hier beginnt sich in Bildern des Schicksals die individuelle Dimension des Lebens auszusprechen. Wiederum schreite ich damit auf dem Weg der Freiheit eine Stufe vorwärts.

Nun kommen wir zur Stufe der erkennenden Liebe und der Frage ihrer Spiritualisierung.

Die erkennende Liebe basiert auf dem Ich-Sinn; sie führt zu einer unmittelbaren Begegnung mit der Individualität des Anderen. Ich werde sozusagen ganz der Andere und verlasse mich selbst. Doch hatte ich mich in meinem Selbst ja schon auf der vorhergehenden Stufe insofern ganz mitgenommen, als dass ich den anderen in mir höher stellte als mich selbst! Dies ist Ausdruck wahrer Liebe, die nicht sich leben will, sondern den Anderen in sich. Die Spiritualisierung dieser erkennenden Liebe kann nun nur noch darin liegen, dieses Erlebnis zu durchleuchten, es zum Bewusstsein zu bringen, diese Individualität, in der ich lebe, die in mir lebt, mit der ich mich also ganz eine, zu erkennen. Dann bin ich in diesem Erkenntniserlebnis wiederum ganz bei mir angekommen. Dies aber ist die Ich-Erkenntnis, die liebende Erkenntnis. Es wird deutlich, dass die Spiritualisierung der Haltung der erkennenden Liebe zusammenfällt mit der Erkenntnis des Ich. Liebende Erkenntnis und erkennende Liebe fallen völlig in eins zusammen. Und sie eröffnen mir den Ausblick auf die totale Freiheit des Individuums.

Dies soll noch weiter konkretisiert werden. Denn hiermit ragt zugleich eine neue Dimension von Schicksal in unser irdisches Sein.

Es tritt wohl zunächst die Frage auf, wie diese Ich-Erkenntnis sich überhaupt äußert? Welche Form von Bildhaftigkeit ist ihr eigen? Kann überhaupt noch von einer Bildqualität gesprochen werden? Es ist eine Erkenntnisform; kann sich Erkenntnis äußern ohne jedes Bildelement?

Wenn wir den Weg verfolgen, ist bemerklich, wie ich auf der Haltungsseite der ersten Stufe der Freiheit lerne, für Geistiges einzustehen, das sich mir so äußert als innerstes Erkenntnisserlebnis, dass ich mich in meinem Selbst daraus bestimmen kann.

Auf der zweiten Stufe mache ich mir die Wesensfrage eines anderen Menschen ganz zu eigen, als wenn es meine eigene wäre.

Dann, auf der dritten Stufe, muss ich lernen, für dieses Wesen so einzustehen, dass ich in diesem Einstehen mich auf der Stufe des Gefühls erneut überwinde.

Und auf der nun hier zu behandelnden vierten Stufe nehme ich die Wesenheit des Anderen in meinen eigenen Willen auf, lasse diese Wesenheit sich in meiner liebenden und erkennenden Tätigkeit äußern. Sie spricht sich also auf der vierten Stufe rein in meinem Willen aus.

Wie tritt dies zutage?

Erst einmal gar nicht.

Es tritt mir nichts vor das Erkenntnisauge, sondern etwas mich seltsam Beunruhigendes lebt als Prägung meiner Tätigkeit selbst. Ich habe mich tatsächlich völlig geeint.

Und wie kann sich der Andere jetzt aussprechen? In mir lebt er als Empfindung, als meinen Willen färbende Empfindung.

Und in der Arbeit der Sozialberatung lebt er in Form dieser Empfindungsgrundlage und gibt eine Orientierung auf der Wesensstufe.

Ich lasse es auch dort, im Nichts, wenn sich nicht wie von selber zeigt, dass es in mir erneut zur Frage werden will. Neugierde darf und kann hier nie walten.

Doch kann sich meine Erkenntnisunruhe nicht wirklich beruhigen, so soll deutlich werden, was sich mir da ankündigt.

Denn ich habe in der liebenden Tat meines Erkenntniswillens eine Realität geschaffen, die in mir als Unruhe stiftendes Element weiter lebt. Ich kann sie nun nicht mehr wegschaffen; es ist eine gleiche Realität wie alles Andere, was mich umgibt. Es ist die andere Individualität, die mich erfasst hat, indem ich ihr in mir Raum schenkte. Nur ist diese mich erfassende Realität etwas, das jede Zeitdimension zu sprengen fähig ist. Ich muss über alles hinweg, was mich bisher hielt in diesem Leben, in dieser Arbeit. Ich bin wie existentiell gefordert, ja bedroht. Ich kann diese mich bewegende Frage nicht selbst beantworten; es muss sich etwas zeigen, was mir weiter hilft. Da tritt mir etwas entgegen, ganz aus der Außenwelt kommend. Und plötzlich erkenne ich es! Plötzlich offenbart sich mir diese in mir lebende Individualität in einem Element ihrer Selbstgestaltung. Es ist die Gestalt, die sie in einem früheren Leben sich selbst gab und jetzt, just in diesem Moment, als Bewegungselement in meinem Willen lebt. Diese Woge meines liebenden Erkenntniswillens, diese Bewegtheit meiner selbst kann nur dadurch zur Ruhe finden, dass sie, in eine Gestaltungsform fließend, wie erstarrt, um sich darin neu finden zu können. Dies aber kann nur die Erkenntnis einer früheren Inkarnation bewirken. Dort finde ich wieder, was mich in der Begegnung auf den Weg brachte.

#### EINE OFFENE FRAGE

Ich begegne einem Menschen. .... Ich komme über die beschriebenen Stufen dazu, ihn in seinem Schicksal zu erkennen, ihn in seiner Individualität zu erkennen, die durch vergangene Leben zu dem geworden ist, was sie jetzt werden will. Ist dies die Aufgabe, die uns in die Aktualität der Aufgabenbewältigung unserer Gegenwart führt?

Es liegt offensichtlich ein Missverständnis vor, ein Missverständnis über das, was Erkenntnis von Reinkarnation und Karma bedeutet. Auch dies soll nicht durch Theorie, sondern durch Erkenntnispraxis beantwortet sein.

## VOM WESEN DER INDIVIDUALITÄT

Diesem Zentrum unserer gesamten Kultur, diesem lebendigen Wesen der Individualität selbst wollte ich mich zuwenden. Nun ist es soweit. Ich habe auf dem Weg hierher alles zurückgelassen, was sich dieser Wesenserscheinung in den Weg stellen könnte. Und der Weg hat mich zu Vielem geführt, was sich als fruchtbar für eine Entwicklung des religiösen, des sozialen und des wissenschaftlichen Lebens erweist.

Nun will ich mich, bar jeder äußeren Anregung, dieser Wesensidentität selbst zuwenden. Als was tritt sie mir entgegen? Welche Erscheinungsform gibt sie sich in mir?

Ich bin, indem ich diese Frage stelle, erst völlig mit mir allein. Aber ich bin eben Frage, Wesensfrage. Dieser Wesensfrage erscheint die gesamte Vergangenheit, meine persönliche, meine individuelle, meine menschheitliche, wie der Weg hin zu dieser Frage selbst. Und der Ausblick in die Zukunft zeigt mir, dass diese ihr nur Antwort sein will, lebendige Antwort, die sich selbst zu dem werden lässt, gestaltet, wonach sie sich fragte.

Frage und Antwort dieses Wesens schließen sich so zur Wesenseinheit der Selbstgestaltung zusammen. Ich bin Frage meines Wesens, die sich selbstgestaltend antwortet.

Und ich weiß, wie ich her kam. Nichts ließ ich unhinterfragt; überall stellte ich die Frage, alles stellte ich in Frage. Und allem Fragen folgte ich ohne Umschweife. Nur so konnte ich Frage bleiben.

In dieser Stufe meines Seins stehe ich nicht wie Mose auf dem Berg, im Anblick des heiligen Landes, um hier zu sterben. Ich muss nicht davor stehen bleiben; ich darf eintreten in das gelobte Land! Denn indem ich Wesensfrage bin, bin ich nicht nur Person; ich bin auch Individualität, auch Menschheit, welcher der Weg in das gelobte Land gebahnt wurde. Es muss nur den Zeichen gefolgt werden, die der Menschheit aufflammen. Dies ist für jeden Menschen offenbar.

Und ich weiß, warum Mose dies nicht durfte. Er musste Frage bleiben, dass sich diese an der Zeitenwende erfüllen durfte für ihn, die Individualität und die Menschheit. Aber nur, um in ihm wieder zur Frage zu werden, zur größten der Fragen unserer Zeit.

Und so erschien er wieder als Goethe. Goethe ist sozusagen das Selbst der Individualität, denn er betrachtete alles geistgemäß, wie die Sonne, mit seinem liebevollen Blick – nur nicht sich selbst. Und darin war er der Wegbereiter dessen, der die Individualität zur wirklichen Erscheinung werden ließ; darin war er, diese wahre Weltmacht, zur größten Frage geworden. Dies war die Wegbereitung des Werkes Rudolf Steiners.

Doch Goethe, diese Sonne unserer großen klassischen Epoche, musste im Dunkeln bleiben. Er konnte den Schleier der Isis nicht lüften. Aber er folgte dem Zeichen. Er folgte als Mose dem Zeichen auf den Berg Sinai; er folgte dem Zeichen in die Wüste. Und als er vor dem brennenden Dornbusche stand, da vernahm er die Stimme dessen, der da sprach: Sage es deinem Volke, Ich bin der Ich bin! Von außen kam ihm der entgegen, der dem Menschen den Namen seiner Innerlichkeit brachte. Er vernahm dieses Flammenzeichen in der Wüste und folgte ihm. Goethe tat dasselbe. Auch er sah das, wonach das Denken seiner Zeit suchte und folgte dem Zeichen, das ihm seine Beobachtung schenkte und er deutete es: er erkannte das Urphänomen, die Urpflanze, das Urtier! Aber der Urform seines eigenen Wesens, ihr konnte er nicht folgen. Denn da hätte er sich selbst zuwenden müssen und seinem eigenen Denken. Das wollte und konnte er aber nicht, denn er musste Frage bleiben. Dies war seine Einsamkeit, die er nicht preisgab. Sein eigenes Wesen musste ihm äußerlich bleiben; deshalb blieb er in der Wüste auf dem Berg und starb.

Rudolf Steiner konnte in das vorgebildete Selbst schlüpfen; er konnte selbst diese Frage werden, indem er das Denken, das Goethe schon herangebildet hatte, zum neuen Sinn erbildete. Er wurde selbst der Sinn, denn sein Leben gebar die Individualität. *Diese ist der Sinn, der sich in sich selbst haltend, Frage und Antwort zugleich ist.*

Auch sein Hingang ist Frage; Frage der Individualität an die Menschheit. Diese Frage seines Hinganges ist geboren in der Weihnachtstagung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft zur Jahreswende 1923/24. Aber sein Werk wurde fortgesetzt im 20. Jahrhundert. Es ist Herbert Wittenmann, der dieses Werk zu seiner Lebensfrage erhob und mit seinem Leben

und Werk weiter führte. Soweit dies ein Mensch überhaupt konnte in dieser Dunkelheit des 20. Jahrhunderts. In ihm und seinem Werk erblüht das Ich, im krassen Kontrast zu der finsternen Welt seiner Zeit, zur lichtesten Wesenheit. Wie Rudolf Steiner die Frage Goethes ergreift, so Herbert Wizenmann die Frage Fichtes. Denn auch Fichte musste im Dunkeln bleiben. Wizenmann lässt die Individualität aus der ihr einwohnenden Erlösungskraft sich selbst gebären und entfalten in ihrer unsterblichen Wesenssubstanz.

*Galilei* schafft an den Ursprüngen und bildet die methodischen Grundlagen der äußeren Wissenschaft unserer Tage.

*Goethe* ist der Galileo der Natur, der lebendigen Natur, der Pflanze; denn er begründet die anschauende Wissenschaft des Lebendigen.

*Rudolf Steiner* ist der Galileo des Menschen, denn er schöpfte in und aus der Geburt der Individualität eine dem Menschenwesen gemäße Weltansicht; er entwickelt die spirituelle Wissenschaft vom Menschen.

*Herbert Wizenmann* ist der Galileo des Ich; denn er ist die wiedergeborene Individualität des Galileo Galilei selbst.

Auch jener folgte den Zeichen seiner Zeit; er wurde vor die schwingenden Leuchter geführt, und erhob zur Frage, was für alle Selbstverständlichkeit darstellte. Dieser erhob sein Sein, seine eigene Selbstverständlichkeit, zur Frage; er wandte sich um, sich selber, seinem eigenen Licht zu, und sah und erkannte, was bisher noch kein Sterblicher tat: das Wesen der Individualität selbst. Er erschuf die methodischen Grundlagen einer spirituelle Wissenschaft, so wie es Galileo für die Naturwissenschaft tat.

So ersteht als das wahre Flammenzeichen unserer Zeit, im Aufgange unserer spirituellen Epoche, dieses Dreigestirn, um der Individualität ihre erste Heimstätte, Geburt und Lebensform auf Erden zu schaffen und zu ermöglichen. Diese drei geben der Welt ein lebendiges Bild der auf Erden lebenden individuellen Wesenheit.

*Goethe ist das Bild des menschlichen Selbstes*, das gegenüber der Individualität abdunkelt, um diese selbst zu erkraften, nie sich abschließend gegenüber der Geistigkeit der Welt, dass sie den Weg finde, nach sich selbst zu fragen.

*Rudolf Steiner erschafft den Menschen, der Wohnstatt wird* dieser Individualität; es ist der Mensch, der seine Gemeinschaftlichkeit erkennt und lebt, und ihr eine wesensgemäße Form gibt.

*Herbert Wizenmann schöpft* im Anblick der menschheitlichen Sterblichkeit *aus der Unsterblichkeit der Individualität den Atem*, dass diese ihr *wahres Leben* finde.

Die Individualität ist demnach nichts Weltfremdes mehr. Sie ist zur Wirklichkeit der Welt geworden. *Sie ist, sich selbst schöpfend, erschaffen.*

***Ich blicke auf: und ich sehe ein leuchtendes Bild: das Dreigestirn der Individualität!***

Dieses lebendig-leuchtende Sternenbild unserer Epoche ergreift mich, lässt mich nicht ruhen. Es ergreift nicht allein meinen Erkenntniswillen, es ergreift auch meinen Werdetrieb, mein Willenswerden. Ihm will ich leben. Und ich sehe, wie sich in ihm meine Frage und mein Antworten, Vergangenheit und Zukunft, Selbst und geistige Individualität, Ich und Welt zum **Menschen der Gegenwart** vereinigen. Dieser Mensch ist in einem ganz anderen Sinne gemeinschaftsfähig als dies gemeinhin verstanden wird. Er ist wahrhaft gemeinschaftsfähig, weil er sich selbst treu bleibt und dem allein folgt, was in seinem Innern, in seinem sich erhellenden Willen, als Leitstern unserer Epoche aufstrahlt. Nun ist deutlich geworden, worin die Überwindung des geistigen Vakuums unserer Zeit liegen wird. Allein darin kann sie liegen, dass sich Menschen finden, die diesen Weg vom Selbst zur geistigen Individualität zu Ende gehen wollen, die sich nicht nur in der Vergangenheit oder der Zukunft aufhalten, sondern die ihrem Fragen Lebensraum schenken, so dass sie sich in einer Gemeinschaft finden, deren Typus eben die Individualität selbst ist.

Ein letzter Blick auf die Zeitenwende soll diese Betrachtung abschließen. Ist doch zu Genüge deutlich geworden, inwieweit Rudolf Steiner der Repräsentant unserer Epoche ist und welche Aufgabenstellung er uns in Form seines Gemeinschaftswerkes

hinterließ. Es ist die Aufgabe, in einer Gemeinschaft der Gegenwart schon das aktuell zu leben, was erst in Zukunft die Wirklichkeit jedes Einzelnen sein wird: die Lebensform der Individualität.

Dies ist möglich, weil die wahre Lebensform der Individualität die Gemeinschaft ist; nur ist sie in den Tiefen der Menschen unserer Gegenwart verborgen. Dies in die Aktualität unserer Welt zu erheben, ist die Aufgabe derer, die sich verantwortlich für die Aufgaben der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft erleben.

Wir sehen also den Christus, der den Lazarus, als auch den Saulus, durch seinen Ruf erweckt. Diese Zeit, die umspart wird durch Betanien und Damaskus, ist Bild des ausgesparten Raumes unserer Gegenwart, der nach Erfüllung ruft. Es ist das Bild des Christus, der in dem Einen aus der Vergangenheit herkommend zur neuen Gestalt wird, lebend in ihm und mit ihm, und in dem Anderen auflebend in Bewegung gerät, um in diesem Leben sich der Zukunft entgegen zu tragen. Ein neues Bild der Individualität entsteht, das strahlender und unmittelbarer seine Wesenheit zutage treten lässt: es ist der Christus selbst, das Menschheitsurbild, das sich in Gestalt und Bewegung den Atem seines neuen Lebens schafft.

Inwiefern dieses Menschheitsurbild durch Rudolf Steiner in unsere Zeit getragen wurde, indem er, gleich dem Jesus von Nazareth, den Leib erschuf, in dem das Christuswirken unserer Gegenwart gemäß stattfinden kann, soll im nächsten Teil dieses Buches entwickelt werden. Dass aber dieser Leib heute allein Gemeinschaftswerk sein kann, sollte durch die vorangehenden Ausführungen deutlich geworden sein.

Doch kann dieses nun neu erstrahlende Bild noch erweitert werden. Und mit dieser Erweiterung umgreift es die gesamten beiden bisherigen Teile dieses Buches. Müssen wir doch bis zu dem Moment zurückgehen, wo der Jesus an den Jordan tritt. Dort empfängt ihn die Stimme des Rufers in der Einsamkeit. Und Jesus ist mit Leib und Seele die lebende Frage der Menschheit geworden. Dann zieht der Christus in ihn ein. Möglich ist es dadurch geworden, dass durch Johannes den Täufer diese lebende Menschheitsfrage eine solche der Gemeinschaft werden konnte. Der einziehende Christus wird zur neuen Gestalt des Menschen.

Die ‹leere› Gestalt, die an den Jordan tritt, ist wirklich die Blüte der Vergangenheit, die durch Christus eine neue Befruchtung erfährt. Somit lebt der Christus auf der Erde von dem Moment an, wo er leben kann mit der Menschengestalt, die ganz Frage geworden ist; und dieses Leben und Wirken findet seinen Endpunkt im Pfingst- und Damaskusereignis. Dort wird, dies ist besonders bei Paulus anschaulich, der Mensch zur bewegten Antwort. So lebt der Christus zwischen der reifen Gestalt der Frage und der fast ungestümen, noch ungelenten und jungen Bewegung der Antwort. Zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich sein lichtvolles Leben, das ein solches innerhalb einer Gemeinschaft ist, die in den Zwölfen ihren festen Kern findet.

*Der Christus ist das Licht, das den Sinn, der der Mensch selbst ist, insofern er nicht in seinem Wesen in die Welt verfließt, sondern sich in sich zu halten weiß, von innen heraus zu erhellen beginnt. In diesem Sinn wird der Mensch ganz Frage; indem er sich in der totalen Enthaltensamkeit seines Selbstes gegenüber der zwölffachen Welt der Sinne in sich ballt, erleuchtet er sich selbst im Geist der Frage, schafft sich von innen heraus neu und wird derart, vom Christuslicht durchflossen, zur bewegten Antwort seiner selbst. Diese aber strömt, durch sich selbst, kraftvoll hinaus, um im liebenden Strome der Welt sich anzuverwandeln.*

Uns Menschen der Gegenwart ist die Aufgabe gegeben, so zur Frage einer Gemeinschaft zu werden, dass das Christuslicht sich darin neu entzünden kann. Die Neuentzündung wäre eine bewegte Antwort, die nicht aus der Sinneserfahrung gewonnen werden kann, sondern nur gegen sie. Ein paulinisches Christentum überwindet die Sinnestäuschung. Doch gibt es für diese Überwindung keinen Grund und keinen Anlass. Finden sich aber Iche, die stark genug sind, aus sich heraus gegen alle Widerstände, die sich sogleich mit Übermacht geltend machen, diese Überwindung zu vollziehen? Dies ist die aktuelle Frage der Gegenwart.



Spirituelle Wissenschaft

Von der Geburt der  
Individualität



Wie aus dem Vorhergehenden deutlich werden konnte, wird die Geburt des Individualismus im Leben und Werk Rudolf Steiners gesehen. Die Geburt der Individualität selbst soll hier nun konkret verfolgt werden. Und es soll veranschaulicht werden, wie in dieser Verfolgung die Kräfte vorgefunden und entwickelt werden können, die von der heute verbreiteten Weltansicht in die des spirituellen Individualismus hinüberführen. Dazu muss das Lesen selbst eine Verwandlung erfahren. Darf es doch nicht, sich gleichsam im Lehnstuhl zurücklehnd, allein Betrachtung sein; die Betrachtung selbst muss sich regen und inneres Leben gewinnen.

Im Folgenden soll von der Autobiographie Rudolf Steiners ausgehend sein spiritueller Entwicklungsweg verfolgt werden, um aufzuzeigen, wie in seinem Leben von seinen ersten Anfängen an die Spuren einer neuen Erkenntnis- und Lebensform zu finden sind. Im Besonderen sollen die Schriften seines Frühwerks ihre Beleuchtung im Verfolgen ihrer Zeugenschaft für die geistige Entwicklung ihres Autors finden. Den Höhepunkt der Betrachtung nimmt die Darstellung der künstlerischen Form der Philosophie der Freiheit ein; findet in ihr doch die neue, hier zu beschreibende Erkenntnisform ihre erste, lebendige Entfaltung. Was diesem Höhepunkt folgt sind Ausblicke:

1. auf die Bedeutung des Wesensbegriffs der Individualität für ein Verständnis des Zusammenhangs von Früh- und Spätwerk. – Lassen sich die Entfaltungen des Spätwerkes in fruchtbarer Weise zurückführen auf Keime des Frühwerks?
2. auf ein Schicksalsverständnis, das den Zusammenhang der Individualität Rudolf Steiners mit der von ihm gegründeten Gesellschaft zu erhellen ermöglicht. – Worin liegt die innere Anknüpfung an Rudolf Steiner heute?
3. auf ein spirituelles Verständnis der Individualität Rudolf Steiners selbst. – Worin urständet die Selbstgenese der Individualität?

## Erstes Erwachen -

### *Die Entwicklung spiritueller Authentizität*

#### VOM BILDHAFTEN ERLEBEN ZUM DENKEN

Deutlich sprechen schon die Bilder zu Beginn seines Lebens:  
*„Meine Eltern liebten, was sie in der Heimat erlebt hatten. Und wenn sie davon sprachen, empfand man instinktiv, wie sie mit ihrer Seele diese Heimat nicht verlassen hatten, trotzdem sie das Schicksal dazu bestimmt hatte, den größten Teil ihres Lebens fern von ihr zu verbringen.“*<sup>1</sup> Es ist ein wesentliches Motiv des Lebens Rudolf Steiners, als Fremder, Unerkannter in einer ihm fremden Umgebung zu verbringen, seine (geistige) Heimat jedoch nie vergessen zu haben oder ihr gar untreu geworden zu sein. Dies wird im weiteren Verfolgen seines Geistesweges deutlicher werden.

Ein weiteres charakteristisches Bild schildert Rudolf Steiner zu Beginn seines ›Lebensganges‹. Auf der einen Seite ist da die wunderbare, den Knaben mit ihrem Leben umgebende und einhüllende Natur, die sich in den Bergen gewissermaßen erhöht, um mit den Gipfeln von den Sonnenstrahlen zu künden. Ein wunderbares Wahr-Bild der Kindheit von dem, was sich später in Rudolf Steiner als Erhöhung der Natur im Geiste des Menschen zur umfassenden Anschauung entfaltet, als Zusammenklang von Natur- und Geisteswissenschaft.

*„Eine wundervolle Landschaft umschloss meine Kindheit. Der Ausblick ging auf die Berge, die Niederösterreich mit Steiermark verbinden: Der ›Schneeberg‹, Wechsel, die Raxalpe, der Semmering. Der Schneeberg fing mit seinem nach oben hin kahlen Gestein die Sonnenstrahlen auf, und was sie verkündeten, wenn sie vom Berge nach dem kleinen Bahnhof strahlten, das war an schönen Sommertagen der erste Morgengruß. Der graue Rücken des ›Wechsel‹ bildete dazu einen erst stimmenden Kontrast. Das Grün, das von überall her in dieser Landschaft freundlich lächelte, ließ die Berge gleichsam aus sich hervorstiegen. Man hatte in der Ferne des Umkreises die Majestät der Gipfel, und in der unmittelbaren Umgebung die Anmut der Natur.“*<sup>2</sup>

Demgegenüber steht der Eisenbahnbetrieb, mit dem der junge Rudolf Steiner durch sein Schicksal intensiv verbunden wurde, da sein Vater dort seinen Dienst leistete. *„Ich glaube, dass es für mein Leben bedeutsam war, in einer solchen Umgebung die Kindheit verlebt zu haben. Denn meine Interessen wurden stark in das Mechanische dieses Daseins hineingezogen. Und ich weiß, wie diese Interessen den Herzensanteil in der kindlichen Seele immer wieder verdunkeln wollten, der nach der anmutigen und zugleich großzügigen Natur hin ging, in die hinein in der Ferne diese dem Mechanismus unterworfenen Eisenbahnzüge doch jedes Mal verschwanden.“*<sup>3</sup>

Rudolf Steiner stellt hier selbst der empfundenen Einheit von Geist und Natur, die sein Herz im Naturerleben der frühen Kindheit erhellte, die Verdunklung entgegen, die er am Erleben des Mechanistischen seiner nahen Umgebung erfuhr.

Licht und Finsternis erscheinen hier schon im frühen Lebensumfeld als ein weiteres Urmotiv seines Lebens.

Einige Seiten weiter findet sich im «Lebensgang» ein Bild, das dieses Motiv nun nicht mehr in natürlicher, sondern seelischer Bildhaftigkeit entfaltet, was dem nun nach «Erkenntnis» strebenden Schuljungen entspricht. Er spricht dort davon, dass er mit seinem *„Sinn für Erkenntnis der Naturvorgänge mitten hineingestellt wurde zwischen das Durchschauen eines Zusammenhanges und die «Grenzen der Erkenntnis»“*, was wiederum das Motiv von Licht und Finsternis aufwirft. Auf der einen Seite gab es da in seinem Leben die *„freundliche Mühle“*, in der er den Mühlenbetrieb mit Eifer *„studieren“* konnte; und auf der anderen Seite die *„unfreundliche Spinnfabrik“*, die ihn vor unlösbare Fragen und Probleme stellte, da er den Weg, den die Rohmaterialien, die er ja immer mit der Bahn kommen sah, bis zu den fertigen Erzeugnissen, die wiederum mit der Bahn abtransportiert wurden, nicht verfolgen durfte. Der Eintritt in die Mauern der Fabrik war strengstens verboten. So entstanden ihm in dieser Hinsicht *„Grenzen der Erkenntnis“*, die er gern übertreten hätte.

Es ist überaus anschaulich, wie hier das Bild der Dunkelheit, welche die Mechanik in der Knabenseele verbreiten wollte, weiter gemalt wird. In einer Spinnereifabrik kommt das Element der Mechanik

noch stärker zum Einsatz; innerhalb der undurchdringlichen Mauern werden eine Unzahl an Fäden gesponnen, aber so, dass deren Entstehung für den Knaben vollkommen undurchsichtig bleiben musste. Diesem stellt sich derart ein Weltbild vor Augen, das in seelenloser Mechanik gesponnen wird und dessen Entstehung für den Menschen verdunkelt ist und an der er nicht teilnehmen kann. Welche Freude muss ihm demgegenüber das Licht der Erkenntnis am Erleben der Durchsichtigkeit der Vorgänge im freundlichen Mühlenbetrieb gewesen sein!

Nach dem Umzug in das ungarische Neudörfel, direkt an der Grenze zu Niederösterreich gelegen, tauchen im Leben des nun Achtjährigen weitere Phänomene auf, die größtenteils für sich sprechen. Die ersten haben bildhaften Charakter: da ist der Grenzfluss, der ihn von der Heimat trennt und in dem das erste oben genannte Motiv erklingt; dieses Motiv erscheint dann wiederum dort, wo Rudolf Steiner das Dorfleben der Kinder beschreibt. *„Und dann ging es stufenweise nach abwärts – bis zu mir, dem letzten, der als ‹Fremder im Dorfe› kein Recht hatte, an dieser Rangordnung teilzunehmen.“* Da ist die Kapelle auf dem Gipfel eines nahe gelegenen Berges, der ihm „unbegrenzt lieb geworden ist“, und dessen geliebtes Ziel er oft aufsuchte; da ist die Quelle, zu welcher der Knabe, wann immer es möglich war, die Mühe des halbstündigen Weges nicht scheute, das *„wohlschmeckende, perlende Wasser“* als Gabe für den Mittagstisch zu holen.

Dann folgen christliche Motive (zu denen auch schon die Kapelle gezählt werden muss): da ist der *„feierliche Eindruck“*, den der Knabe erlebte, wenn er auf seinen häufigen Spaziergängen den Mönchen des nahe gelegenen Klosters begegnete. Da erscheint in der Schilderung der Pfarrer selbst; vorher werden noch die Kirche und der Friedhof genannt, in deren *„unmittelbarer Nähe er seine Kindheit verlebte“*.

Dann taucht ein andersartiges Motiv im Leben des Knaben auf. Im Zusammenhang mit der Schilderung des Hilfslehrers von Neudörfel erscheint ein Geometriebuch, das für den Knaben eine große Bedeutung gewinnt. *„Mit Enthusiasmus machte ich mich darüber her.“*

*Wochenlang war meine Seele ganz erfüllt von der Kongruenz, der Ähnlichkeit von Dreiecken, Vierecken, Vielecken; ich zergrübelte mein Denken mit der Frage, wo sich eigentlich die Parallelen schneiden; der pythagoreische Lehrsatz bezauberte mich.“<sup>4</sup>*

Dem Glück, das er an der „Ausbildung rein innerlich angeschauter Formen“ zuallererst! erleben konnte, stellt Rudolf Steiner selbst die unbeantworteten Fragen gegenüber, mit denen er allein leben musste. Das Motiv von Licht und Finsternis erscheint hier in weiter verinnerlichter Form wieder! Die Geometrie lieferte ihm eigentlich die Rechtfertigung für die Erfahrungen, die er machte „von Dingen und Wesenheiten, die man nicht sieht“ (wie das Licht selbst) und die er mit niemandem teilen konnte, so dass er sich als Fremder in der Welt, „die man sieht“, erleben musste. „Nur das muss ich wirklich sagen: ich lebte gerne in dieser Welt. Denn ich hätte die Sinnenwelt wie eine geistige Finsternis um mich empfinden müssen, wenn sie nicht Licht von dieser Seite bekommen hätte.“<sup>5</sup> Das Licht wird ihm demnach immer mehr etwas Innerliches, das er der Finsternis, der Verdunkelung, die er an der Sinneswelt erlebte, als etwas ihm Äußerliches entgegenstellt. Dadurch schließt dieses Motiv sich mit dem ersten oben genannten des Fremden, des Einsamen zusammen; er ist eben mit diesem innerlichen Erleben des Erkenntnislichtes ganz allein; er kann dieses Erleben mit niemandem teilen.

Wie oben angesprochen, erscheint in der Schilderung neben den vielen verschiedenen anderen christlich-religiösen Motiven nun der Pfarrer selbst. Es ist dies nun schon der zweite Pfarrer, der im Leben des jungen Rudolf Steiners eine Bedeutung gewinnt, denn schon in Pottschach war ein freisinniger Pfarrer ein täglicher Gast im Hause der Familie Steiner. Dem jungen Rudolf gefiel an diesem ersten vor allem die freisinnige, undogmatische Art. Der Pfarrer aus Neudörfel erhielt seine Bedeutung auch durch etwas «Unchristliches»; er erklärte nämlich einmal den reiferen Schülern, zu denen der nun 10 jährige Rudolf zählte, sehr anschaulich das kopernikanische Weltsystem, was den Jungen dann für längere Zeit intensiv beschäftigte.

Ein besonders tief gehendes Erlebnis im Zusammenhang mit diesem Pfarrer aber war der Kultus, an dem Rudolf Steiner als Ministrant teilnahm. „*Das Feierliche der lateinischen Sprache und des Kultus war ein Element, in dem meine Knabenseele gerne lebte.*“<sup>6</sup> Für den Knaben war es sehr bedeutsam, was der Pfarrer „*als Ausübender des Kultus tat in Vermittlung zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt*“.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass zwei Hauptmotive die Schilderungen der Kindheit Rudolf Steiners durchziehen. Das eine ist das Motiv der Polarität von Licht und Finsternis. Das Lichterleben entfacht sich zunächst ganz im Zusammenhang mit der den jungen Knaben umgebenden Natur, lebt dann, mehr seelisch, weiter im Erleben des freundlichen Mühlenbetriebes und verinnerlicht sich ganz im Erkenntnislicht, das er im Verfolgen der geometrischen Übungen erfährt. Hiermit ist, wie oben schon angesprochen, das Motiv des Fremden und Einsamen innigst verbunden, da das Lichterleben ihm durch das langsame Erwachen des Denkens ein ganz Innerliches wird, das sich dem Sinneserleben gegenüberstellt. Im Gegenüberstehen verdichtet sich ihm die Dunkelerfahrung, die sehr elementar in dem ständigen Miterleben des Eisenbahnbetriebes auftaucht, zur Grenzerfahrung an der unfreundlichen Spinnerei, zu etwas Undurchschaubarem, zur Erkenntnisgrenze, zu etwas, das er mit der sinnlichen Außenwelt verbindet, mit allem, was ihm sinnlich entgegenkommt und ihm eigentlich nichts zu alledem gibt, was in ihm als Fragen und Rätsel lebt – ja, was ihm diese erst erstehen lässt.

Das zweite Hauptmotiv, das sich besonders nach dem Umzug nach Neudörfel in den Vordergrund drängt, ist die Begegnung mit den Spuren der christlichen Entwicklung, vor allem mit dem, was mit der Institution der Kirche im Zusammenhang steht. Alles was hier berichtet wird, trägt gefühlsmäßigen, stimmungsvollen Charakter, wie z.B. die Kapelle auf dem Gipfel, „*die ihm unbegrenzt lieb geworden ist*“ oder der „*feierliche Eindruck*“, den ihm die Mönche vermittelten. Besonders hervorzuheben ist hier natürlich das Erleben des Kultus.

*„Von Anfang an war mir das alles nicht eine bloße Form, sondern tief gehendes Erlebnis. ... Mein Gemüt verließ das Leben, das ich mit dem Kultus aufgenommen hatte, auch nicht bei dem, was ich in meiner häuslichen Umgebung erlebte.“*

Offensichtlich lebte Rudolf Steiner in seiner Kindheit nicht allein in der vielfach von ihm selbst charakterisierten Polarität von innerer Lichterfahrung und der Dunkelerfahrung bzw. dem Fremderlebnis der sinnlichen Welt gegenüber. Sondern er erlebte besonders durch alles das, was ihm im Zusammenhang mit dem Christentum begegnete, ein Vermittelndes, Mitte-Bildendes, ja Heilendes zwischen diesen beiden Erfahrungen. Vom Kultus sagt er explizit, dass dieser ihm eine „*Vermittlung zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt*“ gewesen sei.

Es mag nun zunächst verwundern, dass es gerade der von ihm so geschätzte Pfarrer war, der ihm das „kopernikanische Weltsystem“ nahe brachte, mit dem er sich dann intensiv beschäftigte. Doch ist diese kopernikanische Weltansicht Ausdruck davon, die Welt nun vom wissenschaftlichen Gedanken her aufzufassen. Der Siegeszug der Naturwissenschaft nimmt hier seinen Anfang. Und das naturwissenschaftliche Denken wird für Rudolf Steiner immer mehr zu dem, wodurch der Übergang begründet werden kann von einer sinnlichen Auffassung der Welt zu einer übersinnlichen. Also auch hier ist dieses Vermittelnde zu finden, was offensichtlich mit dem christlichen Element in Rudolf Steiners Leben in innigem Zusammenhang steht.

Es kann sogar der Eindruck entstehen, dass diese beiden polaren Elemente, die der Pfarrer aus Neudörfli an ihn herantrug, noch inniger miteinander verknüpft sind, ja ihm unmittelbar die Aufgabenstellung nahe brachten, die sein Schicksal von ihm forderte. Die Begründung einer Erkenntnisart, die dem Christlichen nicht entgegen steht, vielmehr in ihm eine neue Ära der christlichen Entwicklung entstehen lassen will, kommt ihm in seinen polaren Urelementen als etwas zu, das gerade in seiner Ungelöstheit tief zu ihm sprechen musste. Kann doch auch zunächst nichts Gegensätzlicheres gefunden werden als die Innerlichkeit und geistige Wirklichkeit des christlichen Kultus und die Veräußerung, die das kopernikanische Denken in der ganzen Welt auslöste.

Bezeichnenderweise tritt durch einen Arzt aus Wiener-Neustadt, also nicht durch einen Menschen seiner bisherigen nahen Umgebung, „eine ganz neue Welt in seinen Gesichtskreis“. Von diesem erfährt er nämlich zum ersten Mal von den Größen deutscher Literatur, von Lessing, Goethe und Schiller. Es folgt die Zeit der Realschule, die er nun in Wiener-Neustadt von 1872-1879 besuchte. Täglich musste er den Grenzfluss überqueren, der Ungarn von Niederösterreich trennt. Und dies geschah morgens meist mit der Eisenbahn und am Abend, im Winter teilweise auch am Morgen, legte er den Weg zu Fuß zurück. In Rudolf Steiner lebte ein intensiver Drang zur Auseinandersetzung mit dem mathematisch-physikalischen Weltbild, welches das Denken der damaligen Zeit stark beherrschte. „Die allgemeine Bewegung der Materie als Grundursache aller Naturerscheinungen“ – so lautete der Titel eines Buches seines Schuldirektors, das er mit aller Anstrengung zu verstehen versuchte. Er empfand die drei Stunden Fußweg, die er für den Schulweg oft zurücklegen musste, als Zeitverlust für die mathematischen, geometrischen und physikalischen Studien, die er im Zusammenhang mit den Erfahrungen in der Schule machte. Insbesondere durch den Unterrichtsstoff der Lehrer dieser Fächer „stiegen nun in knabenhafter Auffassung die Rätselfragen des Naturgeschehens in ihm auf.“ Und weiter formuliert er: „Ich empfand: ich müsse an die Natur heran, um eine Stellung zu der Geisteswelt zu gewinnen, die in selbstverständlicher Anschauung vor mir stand.“

Wiederum treten dem jungen Steiner hier zwei Elemente entgegen: die Klassik und die physikalische Weltansicht seiner Zeit, diesmal in Form von Büchern aus unterschiedlicher Lehrerhand, die in ihrer Polarität die inneliegende Aufgabe einer zu entwickelnden Synthese aufzeigen. Wird Rudolf Steiner doch schon bald eine Naturanschauung zu gestalten suchen, die an die Größe der Epoche deutscher Klassik anzuschließen strebt.

In einer, besonders für sein Alter, ungewöhnlichen Selbständigkeit bildete er sein Denken mit großem Eifer aus. „Zum einen wollte ich das Denken in mir selbst so ausbilden, dass jeder Gedanke

voll überschaubar wäre, dass kein unbestimmtes Gefühl ihn in irgendeine Richtung brächte.“ Hervorstechend ist da die vollkommen eigenständige Auseinandersetzung mit den Werken von Kant. „Ich wollte zu einem Urteile darüber kommen, wie das menschliche Denken zu dem Schaffen der Natur steht.“<sup>7</sup> Phänomenal ist hier, wie Steiner überhaupt zu diesen Werken Kants kam. Ohne je von dessen philosophischer Bedeutung gehört zu haben, begann er mit etwa fünfzehn Jahren mit der Lektüre. „Da ging ich einmal an einer Buchhandlung vorbei. Im Schaukasten sah ich Kants *«Kritik der reinen Vernunft»* in Reclams Ausgabe. Ich tat alles, um mir dies Buch so schnell als möglich zu kaufen.“<sup>8</sup>

In Anbetracht der oben skizzierten Aufgabenstellungen, die im Innern des jungen Rudolf Steiner aufblitzten, ist es nicht verwunderlich, dass er es selbst war, der geradewegs auf die Grenze zuzuging, die Kant der modernen Menschheit gesetzt hat. Dieser musste er sich stellen wollen. Dass die von Kant postulierte Erkenntnisgrenze jedoch für ihn nicht in der vermeinten Absolutheit galt, wird dadurch anschaulich, dass demgegenüber ein erstes Aufkeimen seiner monistischen Weltauffassung in dieser frühen Zeit seines Lebens schon zu beobachten ist. Ihn beschäftigte nämlich „unaufhörlich die Tragweite der menschlichen Gedankenfähigkeit.“ Er schreibt: „Ich empfand, dass das Denken zu einer Kraft ausgebildet werden könne, die die Dinge und Vorgänge der Welt wirklich in sich fasst. Ein *«Stoff»*, der außerhalb des Denkens liegen bleibt, über den bloß *«nachgedacht»* wird, war mir ein unerträglicher Gedanke. Was in den Dingen ist, das muss in die Gedanken des Menschen herein, das sagte ich mir immer wieder.“<sup>9</sup>

Von seinem fünfzehnten Lebensjahr an erteilte Rudolf Steiner Nachhilfeunterricht. Besser als er es tat, kann dessen Bedeutung wohl nicht formuliert werden. „Ich verdanke diesem Nachhilfeunterricht sehr viel. Indem ich den aufgenommenen Unterrichtsstoff an Andere weiterzugeben hatte, erwachte ich gewissermaßen für ihn.

*Denn ich kann nicht anders sagen, als dass ich die Kenntnisse, die mir selbst von der Schule vermittelt wurden, wie in einem Lebenstraume aufnahm. Wach war ich in dem, was ich mir selbst errang oder was ich von einem geistigen Wohltäter, wie dem erwähnten Wiener-Neustädter Arzt, erhielt. Von dem, was ich so in einen vollbewussten Seelenzustand herein nahm, unterschied sich beträchtlich, was wie traumbildhaft als Schulunterricht an mir vorüber ging. Für die Umbildung dieses halbwach Aufgenommenen sorgte nun die Tatsache, dass ich meine Kenntnisse in den Nachhifestunden beleben musste.“<sup>10</sup>*

Es ist erstaunlich, wie Rudolf Steiner das, was ihm sein Schicksal zutrug, unmittelbar vom Ich aus zu ergreifen suchte. Alles im Dunkel der sinnlichen Wahrnehmung an ihn Herantretende drängte in ihm, in seinem Ich, zum Erwachen! Das Dämmerdunkel, in dem er zunächst alles beließ, was ihm in der Schule zu kam, war wie der Schatten des Vorraumes seines Ich. Letzteres ließ in seinen wahren Innenraum nur das ein, dem er selbst durch Aktivität die Türe öffnete.

Wie aus den bisherigen Schilderungen deutlich werden kann, läuft im Leben dieses jungen Menschen alles auf einen Punkt zu, sich in diesem konzentrierend, darin zu erwachen, sich selbst zu erhellen, um in dieser Selbsterhellung einen neuen Raum vorzubilden. Was sich in diesem Raum als Geschehen vorbereitete, drängte, wie aus dem Nachfolgenden ersichtlich werden soll, zu einer ersten Stufe völliger, in sich durchsichtiger Selbstgestaltung, der Verwirklichung spiritueller Authentizität.

Der «geistige Wohltäter», der Arzt aus Wiener-Neustadt, wurde nun für Rudolf Steiner der Lehrer in deutscher Dichtung und Literatur. Immer wieder gab dieser ihm Bücher mit, um sich anschließend mit ihm darüber auszutauschen.

## DAS AUFLUCHTEN DER ERKENNTNISFORM DES ICH

Nach Abschluss der Realschule besuchte Rudolf Steiner die technische Hochschule in Wien; dies fiel in die Jahre 1879-1882. Dazu zog die Familie in eine Vorstadt von Wien, nach Inzersdorf. Diese Zeit seines Lebens war erfüllt mit der durch sein Schicksal und seine Neigung hervorgerufenen Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Denkungsart. Ihm war es eine innere Notwendigkeit, seine inneren Geisterfahrungen vor dem „*Forum des naturwissenschaftlichen Denkens*“ zu rechtfertigen. Dazu begann er sofort nach Ankunft in Inzersdorf die Beschäftigung mit Fichtes *«Wissenschaftslehre»*. „*Mir kam es damals darauf an, das lebendige Weben der menschlichen Seele in der Form eines strengen Gedankenbildes auszudrücken. Meine Bemühungen um naturwissenschaftliche Begriffe hatten mich schließlich dazu gebracht, in der Tätigkeit des menschlichen «Ich» den einzig möglichen Ausgangspunkt für eine wahre Erkenntnis zu sehen. Wenn das Ich tätig ist und diese Tätigkeit selbst anschaut, so hat man ein Geistiges in aller Unmittelbarkeit im Bewusstsein, so sagte ich mir.*“<sup>11</sup>

Die innere Festigkeit und Sicherheit, mit der er in dieser doch unglaublich anspruchsvollen und einzigartigen Aufgabe vorging, kommt in folgenden Worten zum Ausdruck:

„*Aber ich hatte doch meine eigenen Ansichten. Und so nahm ich denn die «Wissenschaftslehre» Seite für Seite vor und schrieb sie um.*“

Seine philosophischen Studien weiteten sich aus über ein noch eingehenderes Studium von Kant, bis hin zu Schelling und Hegel.

„*Ich hielt mich damals für verpflichtet, durch die Philosophie die Wahrheit zu suchen. Ich sollte Mathematik und Naturwissenschaft studieren. Ich war überzeugt davon, dass ich dazu kein Verhältnis finden werde, wenn ich deren Ergebnisse nicht auf einen sicheren philosophischen Boden stellen könnte.*“<sup>12</sup>

Beim Umzug nach Inzersdorf stand Rudolf Steiner in seinem 19. Lebensjahr. Er stand also seinem *«ersten Mondknoten»* ganz nahe, als er seine philosophischen Studien, besonders die Fichtestudien trieb und darin die Festigkeit für alle Erkenntnis suchte und in der

11

12

L, S. 39

L, S. 45

Umarbeitung der ›Wissenschaftslehre‹ in eine erste schriftliche Fassung brachte. In dieser nur als Fragment erhaltenen Studie führt er in strenger Gedankenfolge zu der Einsicht, dass „*die Quelle der Gewissheit und somit auch der Wissenschaftslehre die erkennende Person ist.*“<sup>13</sup> Und er formuliert schon dort, im Anschluss daran, dass „*die Wissenschaftslehre sich nicht um das Was der Erkenntnisse kümmert*“, ja dass sie „*nur von dem Wie derselben handelt*“, dass dieses die eigentümliche und herausragende Qualität dieser Lehre sei. Nämlich „*dass der Erkennende in dieser nicht aus sich heraus geht.*“ Hier stehen wir gewissermaßen vor der ersten einfachen und klaren Form der zentralsten Idee der gesamten Anthroposophie und damit des Lebenswerks Rudolf Steiners: „*Wir sehen also, dass in der Mannigfaltigkeit der Anschauungen das eigene Ich der erkennenden Persönlichkeit einen ruhigen Pol bildet, von dem wir zunächst auszugehen haben.*“

Wie dieses Ausgehen vom ›Ich‹ zu verstehen ist, führt er dann im ersten Kapitel der Umarbeitung der Fichteschen Wissenschaftslehre aus. Dort grenzt er zunächst das reine Ich vom „*empirischen*“ und „*psychologischen*“ Ich ab – er bildet den reinen Begriff des ›Ich‹: „*Das reine Ich ist weder, noch ist es irgend etwas im strengsten Sinne des Wortes. Sein ganzes ergreifbares Wesen ist gegeben durch sein Tätigsein, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es tut.*“ Etwas später wird er noch deutlicher: „*Da wir gesehen haben, dass das Ich nichts ist, was erfahren oder erkannt werden könnte, so kann es nur dasjenige sein, zu dem es sich selber macht. Ohne dass es sich zu etwas macht, ist das Ich gar nichts, es ist so gut wie nicht vorhanden.*“ „*Man könnte bildlich sagen, das Ich gibt sich selbst sein Gepräge.*“ Und nun gibt er im zweiten Kapitel an, wie es sich dieses Gepräge geben kann. „*Hier kann nur das Ich selbst entscheiden, wie abzuhelpfen ist, und da ist es denn alsogleich klar, dass es unmöglich ist, dass ohne Zutun des Ich ein fremdes Element in dasselbe eintrete. Es muss also durch das Ich eintreten, es muss umgewandelt werden von dem Ich zu seinem eigensten Wesen, damit das Ich bleiben könne, zu was es sich selbst macht. Dies geschieht im Bestimmen. In der Bestimmung sind nun diese zwei einander ganz gegengesetzten Elemente (Das Ich und das Nicht-Ich) vereinigt.*“

Rudolf Steiner ging demnach in seiner Kindheit und Jugend einen direkten und konsequenten Weg einer nach innen aufleuchtenden Verinnerlichung, die in der unmittelbaren Selbsterfassung des Ich gipfelte.

Immer kam dem Jungen und später Jugendlichen etwas vom Schicksal zu, das stets in ihm in selbsttätigem Erleben aufgegriffen und beantwortet wurde. So erwachte sein Lichtenleben auf erster selbständiger Stufe in Form von reinem, sinnlichkeitsfreiem Denken. Darin fand er erstmals das innere Selbständigkeitserleben verwirklicht. Dem entsprach in der Außenwelt das auf ihn zukommende Geometriebuch des Hilfslehrers.

Dann kamen auf ihn durch den Pfarrer die für ihn schicksalhaften polaren Kräfte des christlichen Kultus und des kopernikanischen Denkens zu, sowie, daran anschließend, durch die Hand zweier unterschiedlicher Lehrerpersönlichkeiten, die Polarität von klassischer Weltbetrachtung und der damals verbreiteten physikalischen Anschauung.

Die Kraft seines reinen Denkens scheute nichts, so dass er sich auch der «Kritik der reinen Vernunft» von Kant stellte, um dann, alles Bisherige in sich zusammenschließend, erste Keime seines später entwickelten Monismus zu formulieren. Es wurde schon auf die außergewöhnliche Form hingewiesen, in der der junge Rudolf Steiner auf das Werk von Kant stieß; es war in diesem Fall erstmals kein Mensch, der die Begegnung ermöglichte oder vermittelte; allein die unmittelbare Wahrnehmung des Buches war das Ausschlaggebende.

Dies alles fand dann seinen Gipfelpunkt in der Auseinandersetzung mit der «Wissenschaftslehre» Fichtes. Und diesmal ist gar keine unmittelbare Wahrnehmung oder Begegnung mit einem Menschen vorhanden, die ihn zu dieser Auseinandersetzung anregte. Dies scheint bedeutsam. Denn es könnte sich darum handeln, dass für Rudolf Steiner in diesem Fall, da es sich um die Erkenntnis des Ich selbst handelt, kein äußerer Auslöser in seinem Schicksal vorhanden war. Es scheint sogar eher umgekehrt diese Erkenntnis selbst zum Auslöser für eine Begegnung in der Außenwelt geworden zu sein; schildert er doch im weiteren Verlauf, wie es sein Anliegen war, aus der neu

gewonnenen Sphäre des Ich wiederum den Weg zurück zur Natur zu suchen. Da folgte er besonders einem einsamen Kräutersammler auf dessen Wanderungen. Dieser einsame Sammler führte Rudolf Steiner wiederum zu einem anderen Menschen, der für seine Entwicklung von Bedeutsamkeit war. Doch gibt es darüber nur wenige Mitteilungen. Wesentlich ist jedenfalls dabei, dass von diesem Menschen kein Name, Ort oder Beruf bekannt ist. Und es zeigt sich, dass diese Lehrerpersönlichkeit dem jungen Rudolf Steiner Geheimnisse vermitteln konnte in Anschluss an manches, was sich in der Wissenschaftslehre von Fichte findet und wozu Rudolf Steiner sich selbst die Voraussetzungen geschaffen hatte.<sup>14</sup>

## Lebendiges Gedankenbilden - *Die Entwicklung spiritueller Empathie*

### AUSEINANDERSETZUNGEN MIT DEN UR-PHÄNOMENEN DER NATUR

In der Zeit, die Rudolf Steiner an der technischen Hochschule verbrachte, rang er unter anderem mit zwei Rätseln – mit demjenigen des Raumes und demjenigen der Zeit. Durch die synthetische Geometrie lernte er die Anschauung kennen, dass eine Linie, die auf der einen Seite ins Unendliche läuft, von der anderen Seite gleichsam wieder zurückkommt. Durch diesen Gedanken wurde ihm der Raum zu einer überschaubaren Vorstellung und großes Glück überkam ihn mit dieser Erkenntnis. Doch mit der Revision des Zeitbegriffs kam er dazumal noch nicht weiter. Eine weitere Anregung erfuhr sein Denken durch die Schillerschen Briefe über die «ästhetische Erziehung des Menschen». Doch suchte er nicht den Zustand in der Seele einzurichten, in dem diese zum Erleben der Schönheit kommt, sondern einen solchen des Erlebens der Wahrheit. *„Und ich glaubte zu erkennen, dass ein solcher Bewusstseinszustand bis zu einem gewissen Grade erreicht sei, wenn der Mensch nicht nur Gedanken habe, die äußere Dinge und Vorgänge abbilden, sondern solche, die er als Gedanken selbst erlebt. Dieses Leben in Gedanken offenbarte sich mir als ein ganz anderes als das ist, in dem man das gewöhnliche Dasein und auch die gewöhnliche wissenschaftliche Forschung verbringt. Geht man immer weiter in dem Gedanken-Erleben, so findet man, dass diesem Erleben die geistige Wirklichkeit entgegenkommt.“*<sup>15</sup>

Mit 21 Jahren hatte Rudolf Steiner sozusagen sich selbst davon überzeugt, dass sich sein Denkerleben so erweitern lässt, dass es sich dem Geisterleben anverwandeln kann. In seinem Erleben wurde dadurch der Riss der Wirklichkeit grundsätzlich überwindbar. Die Art und Weise, wie Rudolf Steiner selbst seine Jugendfreundschaften beschreibt, ist sehr charakteristisch für das Verhältnis, das auch später noch prägend für die Begegnungen sein sollte.

Er wird zu einer Art Doppelleben gezwungen, in dem er auf der einen Seite ganz miterlebt, was das Dasein seiner Mitmenschen ausmachte; andererseits steht er jedoch mit seinen Fragen und

Rätseln ganz allein. „Das Ringen mit den Erkenntnisrätseln, das vor allem damals meine Seele erfüllte, fand bei meinen Freunden zwar stets ein starkes Interesse, aber wenig mittätigen Anteil. Ich blieb im Erleben dieser Rätsel ziemlich einsam.“<sup>16</sup>

Die Zeit nach dem Abschluss der technischen Hochschule war für Rudolf Steiner geprägt durch seine intensive Begegnung mit Karl Julius Schröer, den er nun schon seit Beginn seines Hochschulbesuches in den Lesungen zur deutschen Literatur kennen gelernt hatte. Schnell war eine Freundschaft begründet, die dem jungen Steiner vor allem das Werk Goethes zur näheren Bekanntschaft brachte. Dadurch setzte Schröer eigentlich das fort, was der Arzt aus Wiener-Neustadt begonnen hatte; nämlich die deutsche Literatur, und jetzt vorwiegend Goethe, dem jungen Steiner näher zu bringen. Sein Verhältnis zu Schröer beschreibt er folgendermaßen: „Ich hörte geistig mit der allergrößten Sympathie alles, was von Schröer kam. Dennoch konnte ich nicht anders, als auch ihm gegenüber, das, wonach ich geistig intim strebte, in der eigenen Seele ganz unabhängig aufbauen. Schröer war Idealist; und die Ideenwelt als solche war für ihn das, was in Natur- und Menschenschöpfung als treibende Kraft wirkte. Mir war die Idee der Schatten einer voll-lebendigen Geisteswelt. Ich fand es damals schwierig, für mich selbst den Unterschied zwischen Schröer und meiner Denkungsart in Worte zu bringen. Er redete von Ideen als den treibenden Mächten in der Geschichte. Er fühlte Leben in dem Dasein der Ideen. Für mich war das Leben des Geistes hinter den Ideen, und diese nur dessen Erscheinung in der Menschenseele. Ich konnte damals kein anderes Wort für meine Denkungsart finden als ›objektiver Idealismus‹. Ich wollte damit sagen, dass für mich das Wesentliche an der Idee nicht ist, dass sie im menschlichen Subjekt erscheint, sondern dass sie wie etwa die Farbe am Sinneswesen an dem geistigen Objekt erscheint, und dass die menschliche Seele – das Subjekt – sie wahrnimmt, wie das Auge die Farbe an einem Lebewesen.“<sup>17</sup>

16

17

L, S. 60

L, S. 70

In dieser Zeit fühlte sich Rudolf Steiner gedrängt, sich mit der naturwissenschaftlichen Anschauung erneut auseinander zu setzen; doch hier noch ganz unabhängig von dem, was Goethe an naturwissenschaftlicher Anschauung entwickelt hatte. Denn diese war ihm durch Schröer nicht näher gebracht worden. Es wurde ihm einmal mehr das Verhältnis von physischer und geistiger Welt zur Frage.

Das Phänomen ‹Licht› wurde ihm zum Rätsel. Die Versuche, von physikalischer Seite her das Licht durch Schwingungen verständlich zu machen, erschienen ihm absurd. Ihm erschien das Licht als eine konkrete Wirklichkeit. Es wurde ihm klar, dass das Licht selbst gar nicht wahrnehmbar ist; dass vielmehr durch das Licht alles andere in der physischen Welt als Farbe sichtbar wird. Sein Interesse an diesem Phänomen war sehr groß und er besorgte sich mit Mühe die notwendigen Apparaturen, um seine eigenen Versuche anstellen zu können. Das Licht wurde ihm zu einer wirklichen (außersinnlichen) Wesenheit in der sinnlichen Welt. Seine ersten schriftlichen Formulierungen zeigte er Schröer; doch brachte dieser ihm kein Verständnis entgegen. „*So fühlte ich mich doch wieder mit einer Rätselfrage, mit der ich rang, ganz allein.*“<sup>18</sup>

Dem jungen Studenten wurde das Licht zu einer tatsächlichen Zwischenstufe zwischen dem für die Sinne Fassbaren und dem allein im Geiste Anschaubaren. Durch das sich ihm erhellende Verständnis des Phänomens Licht schien es ihm, dass die Tatsachen der Natur nur richtig gelesen werden müssten, um durch diese Anschauung selbst unmittelbar den Übergang zur Geistanschauung zu finden. „*Ich wurde immer mehr gewahr, wie das für die Sinne erfassbare Naturbild zu dem hindrängt, was mir auf geistige Art anschaubar ist.*“<sup>19</sup> Dazu vollzog er anatomische und physiologische Studien an Pflanze, Tier und Mensch. Er wurde auch dort zu einer ‹Zwischenstufe› geführt. „*Ich kam auf die sinnlich-übersinnliche Form, von der Goethe spricht, und die sich sowohl für eine wahrhaft naturgemäße wie auch für eine geistgemäße Anschauung zwischen das Sinnlich-Erfassbare und das Geistig-Anschaubare einschiebt.*“

18

19

L, S. 72

L, S. 74

Und in diesem Zusammenhang fiel sein Blick zum ersten mal auf die Dreigliederung des menschlichen Organismus.

«Erlösung» aus der Einsamkeit, in die er mit seiner sich herausbildenden Weltanschauung immer mehr geriet, empfand er in dieser Zeit nur, wenn er sich auf das Gespräch Goethes mit Schiller besann, indem es gerade um die sinnlich-übersinnliche Form der Pflanze ging und in dem Goethe sinngemäß zu dem Ausspruch kam: Dann sehe ich eben die Idee mit Augen!

Rudolf Steiner machte sich nun daran, die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes durcharbeiten. Denn es war ihm Anliegen, diese sich ihm immer deutlicher konturierende natur- wie geistgemäße Anschauung in einem durchsichtigen Gedankenbild zu fassen.

Sein Schicksal brachte ihn dazu, diese oben beschriebenen physiologischen und psychologischen Studien durch seine Erfahrung zu vertiefen. Denn er begann eine sehr schwierige «pädagogische» Aufgabe in der Erziehung eines an Hydrocephalie leidenden Jungen, den er nun über Jahre begleitete und dem er zu einer Heilung verhalf. Und zum Anderen erhielt er durch Vermittlung Schröers von Joseph Kürschner die Einladung, bei der Herausgabe der Naturwissenschaftlichen Schriften Goethes mitzuarbeiten. *„Für mich schloss diese Aufgabe eine Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft auf der einen, mit Goethes ganzer Weltanschauung auf der anderen Seite ein. Ich musste, da ich nun mit einer solchen Auseinandersetzung vor die Öffentlichkeit zu treten hatte, alles, was ich bis dahin als Weltanschauung mir errungen hatte, zu einem gewissen Abschluss bringen.“*<sup>20</sup> In dieser Arbeit wurde ihm Goethe zum Galilei der Organik, da er ihm als der Erste erscheinen musste, der das Erkennen in geistgemäßer Weise an das Pflanzenwesen herangebracht hat. Doch war es ihm auch daran gelegen, die sich immer mehr dem Geiste annähernde Anschauungsart Goethes gegenüber den Tieren und dem Menschen darzustellen. *„Stufenweise sieht man die organischen Schaffenskräfte geistähnlicher werden, indem man in der Betrachtung von dem Pflanzenwesen zu den verschiedenen Formen des Tierischen aufsteigt. In der organischen Gestalt des Menschen*

*sind geistige Schaffenskräfte tätig, die eine höchste Metamorphose der tierischen Bildung hervorbringen. Diese Kräfte sind im Werden des menschlichen Organismus vorhanden; und sie leben sich zuletzt als Menscheng Geist dar, nachdem sie sich in der natürlichen Grundlage ein Gefäß gestaltet haben, das sie in ihrer naturfreien Daseinsform aufnehmen kann. ... Was im Menschen als Geist lebt, das schafft in der tierischen Form auf einer Vorstufe; und es verwandelt diese Form am Menschen so, dass es nicht nur als Schaffendes, sondern auch als sich selbst Erlebendes erscheinen kann. So angesehen, wird die Goethesche Naturbetrachtung eine solche, die, indem sie das natürliche Werden vom Anorganischen zu dem Organischen stufenweise verfolgt, die Naturwissenschaft allmählich in eine Geisteswissenschaft überführt.“<sup>21</sup>*

Aus diesen Erkenntnissen heraus empfand Rudolf Steiner die Notwendigkeit, eine «Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung» zu schreiben, da sie dieser selbst nicht entwickelt hatte.

Es kann die Frage auftauchen, inwiefern die beiden erwähnten Begegnungen, die ihm sein Schicksal zutrug, im Zusammenhang stehen mit der hier zu schildernden Entwicklung. Doch leuchtet dieser Zusammenhang sofort auf, wenn in Betracht gezogen wird, wie gerade Grenzerfahrungen des Lebens zu dem führen können, was sich hinter ihnen zu verbergen scheint. Schröder steht im Leben Rudolf Steiners als ein väterlicher Freund, dem es jedoch nicht gelingt, durch seine Liebe zu Goethe zu dem vorzustoßen, wonach er so sehnlich zu suchen scheint. Genau in der Zeit der Begegnung mit ihm, wahrscheinlich gerade durch den Kontrast, den dieses Scheitern seines Freundes in ihm verursachte, leuchtet in Rudolf Steiner der Impuls auf, seinen eigenen Impuls im Durchgang durch die Auseinandersetzung mit Goethe wie neu finden zu wollen. Es muss ihm selbst so erschienen sein, als wenn er derart in seinem Leben das lebt, was er in Gedanken zu erstreben sucht: den Gang der Natur so beschreiben zu können und zu einem organisch sich zusammenfügenden Gedankenbild zu umreißen, dass sich das Verhältnis von Natur und Geist darin in schönster Weise aussprechen kann.

Vergleichbares geschieht in der Begegnung mit dem an Hydrocephalie leidenden Jungen. An ihm scheint nicht der Geist (wie bei Schröer), sondern die Natur sagen zu wollen, dass dem von ihm gesuchten, durchgreifenden Zusammenhang von Natur und Geist doch unüberschreitbare Grenzen gesetzt sind. Diesen Grenzen jedoch kann er in seiner Arbeit mit dem Jungen so begegnen, dass sie ihre Absolutheit völlig aufzugeben gezwungen sind. Die Natur ist bezwingbar, wenn sie in geistgemäßer Weise betrachtet und mit ihr dieser Art umgegangen wird. Dies soll hier nur angedeutet werden. Ist es doch schon deutlich geworden, wie das Urphänomen des Lebens Rudolf Steiners sich hier wiederum in eine neue Sphäre gehoben hat. Denn dem Licht, das seine die Natur und den Geist umspannende Gedankensicht zu erhellen beginnt, stellt das Leben in seinem Schicksalstreiben eine zweifache Dunkelheit entgegen. Auf der einen Seite scheint diese im Geist gelegen zu sein, weshalb Rudolf Steiner sie sich gewissermaßen zu eigen machen kann und muss; ist es dann doch auch Schröer, der dem jungen Steiner die Herausgabe der Naturwissenschaftlichen Schriften von Goethe vermittelt. Auf der anderen Seite scheint die Natur eine Grenze aufzuzeigen, die dem gesunden Wirken der im Menschen waltenden Kräftewirkungen entgegensteht.

Im zweiten Teil dieses Buches wurde ein Begriff entwickelt, welcher der wohl geeignetste für diese hier dargestellte Fähigkeit Rudolf Steiners zu sein scheint: spirituelle Empathie. Denn Rudolf Steiner lebte sich so tief in die beiden Persönlichkeiten ein, dass er ihre Lebensfrage wie seine eigene erlebte, ja, dass er das Leiden dieser Menschen überhaupt in die Sphäre der Frage erhob, um in seinem eigenen Tun die Voraussetzungen zu schaffen, dass diese Fragen sich in ihm, in seinem Erkenntnisleben, selbst beantworten können.

## GRUNDLINIEN EINER ERKENNTNISTHEORIE DER GOETHESCHEN WELTANSCHAUUNG

In dieser Schrift kam es Rudolf Steiner vor allem darauf an, das Wesen der Dinge, nicht nur deren Erscheinung, im Bereich der Erfahrung nachzuweisen. Denn dies allein ist dem Geist Goethes angemessen, der doch nichts in einem abstrakten Ideellen, sondern alles Ideelle in der Erfahrung aufsuchte. Rudolf Steiner führt die Beobachtung in diesem Werk so, dass er innerhalb des Erfahrungsbereiches dasjenige nachweisen kann, was in der sonstigen Erfahrung erst gesucht werden muss: das die Dinge konstituierende Wesen. Dieses wird der Mensch gewahr, wenn ihm das Denken zur Erfahrung wird. Und er muss dort gewissermaßen nur seine Befangenheit ablegen, um zu bemerken, dass in der Erfahrung des Denkens Erscheinung und Wesen zusammenfallen, ja dass ihm hier das Wesen als Erfahrung selbst gegeben ist – als «höhere Erfahrung in der Erfahrung». Rudolf Steiner sieht also das Wesen der Dinge, den in diesen wirkenden Geist, im menschlichen Bewusstsein als Gedankeninhalt erstehen. Und dadurch wird der Mensch zum Vollender des Naturprozesses, indem in ihm der in den Dingen webende Geist als Gedankeninhalt, also in seiner eigentlichen Wesenheit, zur wirklichen Erscheinung kommt. In der Erfahrung des Denkens selbst wird nun deutlich, dass die Gedankenwelt eine ganz auf sich selbst ruhende, und so sich selbst tragende Wesenheit darstellt, in der vollkommene Harmonie herrscht.

Diese ist jedoch nicht in sich abgeschlossen, sondern fähig, die übrige Welt in sich aufzunehmen. „*Unser Denken ist der Dolmetsch, der die Gebärden der Erfahrung deutet.*“<sup>22</sup>

„*Alle Sinnenwahrnehmung löst sich, was das Wesen betrifft, zuletzt in ideellen Inhalt auf.*“<sup>23</sup> Das Denken ist der «Kern der Welt».

Diese grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Darstellungen lässt Rudolf Steiner nun, wiederum ganz im Sinne Goethes, an Hand der verschiedenen Gegenstände des Erkennens in eine sehr

22

Rudolf Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung GA 2 – Im Folgenden immer mit E bezeichnet

23

E, S. 67

differenzierte Beschreibung der entsprechenden Erkenntnisformen einfließen. Erst dadurch wird anschaulich, wie konkret seine ideelle Auffassung der Wirklichkeit ist. Denn, je nach Gegenstand, muss sich im Menschen auch das ideelle Organ der Auffassung verwandeln. Bahnbrechend sind schon die Darstellungen zur Erkenntnis des Anorganischen. Denn das Denken hat hier, entgegen jeder Gewohnheit zur Abstraktion, innerhalb der Phänomene stehen zu bleiben. Es muss die betreffenden Phänomene in ihrer eigenen Notwendigkeit und Wirksamkeit durchschauen, um so zum «Urphänomen» oder Naturgesetz vorzudringen. Dieses Urphänomen ist dann das Wesen, das Ideelle des Geschehens – es ist die höhere Erfahrung in der Erfahrung des Anorganischen. Auch in dieser Weise kommt der Mensch zu einem allgemeinen Gesetz gegenüber den einzelnen Erscheinungsformen, doch durchdringt er, wenn er goetheanistisch vorgeht, den Prozess von seiner Entstehung her; er steht nicht äußerlich den Dingen gegenüber, sondern durchschaut deren innere Natur.

Zur Erkenntnis des Organischen bedarf es demgegenüber einer intensiveren Tätigkeit des menschlichen Geistes. Denn die allgemeine Form des Lebendigen muss durch geistige Tätigkeit erst gewonnen werden, um sie dann in die einzelnen pflanzlichen oder tierischen Geschöpfe hinein zu führen. Dies war ja die große Leistung Goethes, den Typus des Organischen, nicht nur entdeckt, sondern «erfunden» zu haben. Und Rudolf Steiner zeigt auf, wie Goethe hier nicht «gedichtet» hat, sondern tatsächlich die dem Organischen angemessene Erkenntnisform entwickelt hat. Der Typus ersetzt das Naturgesetz des Anorganischen und auch die Methode muss entsprechend verwandelt werden. Denn gegenüber der einzelnen Pflanze kann nun nicht gefragt werden, wie sie aus den äußeren Bedingungen her entstehen musste; es muss vielmehr das allgemeine, bewegliche Bild der Pflanze in die einzelne Gestalt hinein verfolgt werden. Die Methode ist hier eine entwickelnde. Rudolf Steiner nennt sie eine intuitive, da sie nicht nur die Form, sondern mit der Form auch den Inhalt zu entfalten hat. Schwierig zu verstehen und vollkommen ungewohnt ist, dass diese intuitive Methode genauso wissenschaftlich sein soll, wie die beweisende. Hier ist der Punkt, an dem Ernst gemacht werden muss damit,

dass das Denken nicht Abbild einer äußeren Welt ist, sondern selbst das Wesen an die Erscheinungen heranträgt. Der Typus ist nun schon das ganze Wesen der organischen Welt, da jede einzelne Pflanze diese Ganzheit in sich trägt. Und die organische Wissenschaft hat die Aufgabe der Vergleichung der Ganzheit mit der einzelnen, bestimmten Art, die Entwicklung dieser aus jener. Es muss jedes einzelne pflanzliche oder tierische Individuum als Exemplar der allgemeinen Form erfasst und verstanden werden. In Zusammenhang mit der Entwicklung der Arten deutet Rudolf Steiner an, wie er die von Friedrich Theodor Vischer geforderte Revision des Zeitbegriffs nun versteht. Jede Ableitung einer Art muss dem oben Geschilderten entsprechend aus dem allgemeinen Typus geschehen, und nicht, wie vielfach angenommen, einfach aus dem zeitlich Früheren. *„Sie (die Revision des Zeitbegriffs) hätte zu zeigen, dass die Herleitung eines Späteren aus einem Früheren keine Erklärung ist, dass das Zeitlich-Erste kein Prinzipiell-Erstes ist.“*

Indem Rudolf Steiner nun zur Beschreibung der Methoden der Geisteswissenschaften aufsteigt, kann der Eindruck gewonnen werden, dass er das von Goethe in der Naturbetrachtung Entwickelte in konsequenter wie grandioser Weise fortführt; gleichzeitig kann jedoch auch empfunden werden, dass nur er und niemand anders dies hat vollbringen können. Wie in Goethes Geistesart die Entwicklung der Erkenntnis des Organischen veranlagt war, so in derjenigen Rudolfs Steiners die Erkenntnis des Menschen selbst. In seinen Grundzügen geschieht dies schon in der *«Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung»*. Schon dort wird die Idee der Freiheit in die Mitte der Geisteswissenschaften gestellt, acht Jahre vor dem Erscheinen der *«Philosophie der Freiheit»*. *„Der Mensch soll nicht wie das Wesen der unorganischen Natur auf ein anderes Wesen nach äußeren Normen, nach einer ihn beherrschenden Gesetzmäßigkeit wirken, er soll auch nicht bloß die Einzelform eines allgemeinen Typus sein, sondern er soll sich den Zweck, das Ziel seines Daseins, seiner Tätigkeit selbst vorsezen.“*<sup>24</sup>

Und auch das Wesen der Freiheit wird schon in dieser Schrift formuliert: „*Das ist das Wesen der Natur, dass Gesetz und Tätigkeit auseinander fallen, diese von jenem beherrscht erscheint; das hingegen ist das Wesen der Freiheit, dass beide zusammenfallen, dass sich das Wirkende in der Wirkung unmittelbar darlebt und dass das Bewirkte sich selbst regelt.*

*Die Geisteswissenschaften sind im eminenten Sinne daher Freiheitswissenschaften. Die Idee der Freiheit muss ihr Mittelpunkt, die sie beherrschende Idee sein.“*<sup>25</sup>

Grundlage für diese Bedeutung der Freiheitsidee innerhalb der Geisteswissenschaften ist die Erkenntnis, dass es der Mensch in diesen mit sich selbst zu tun hat. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, wo der Mensch die Natur in seinem Erkennen vervollkommnet, ist im Menschen das Wesen schon in eigenständiger Form vorhanden. Und der einzelne Mensch, die Person, hat die Bestimmung, „*bereits als Ideelles wirklich auf sich selbst ruhendes Dasein zu gewinnen.*“<sup>26</sup> Dies kann sie nur, wenn sie durch ihre eigene geistige Tätigkeit ihren Platz innerhalb des Weltwesens selbst bestimmt, und dadurch ihrem Tun ein individuelles Gepräge gibt.

Nach Abschluss des Werkes, das die Essenz seiner Auseinandersetzung mit Goethe herauskristallisierte, war die Zeit gekommen, in der die Urzelle seiner eigenen Weltanschauung sich heranbilden konnte. Vertieft man sich in diese damalige Lebenssituation Rudolf Steiners, so kann der Eindruck gewonnen werden, diese Urzelle entwickelte sich als eine Steigerung dessen, was sich als unvereinbare Polarität in seinem äußeren und seelischen Leben darstellte. Da war auf der einen Seite sein väterlicher Freund Schröer, den er sehr verehrte, und der in seinen Ideen die Wirkenskräfte der Welt zu ergreifen vermeinte; der aber aus diesem idealen Erleben eine große Scheu, ja Abscheu gegenüber den neueren naturwissenschaftlichen Anschauungen gebildet hatte, die jede subjektive menschliche Beigabe, auch gedankliche, zur Erfassung der Welt streng zu vermeiden suchten.

Auf der anderen Seite kam er in Bekanntschaft mit der Dichterin Marie Eugenie delle Grazie und ihrer pessimistischen Seelenhaltung, die sie aus dem Erleben der Machtlosigkeit der Ideale gegenüber den unbeugsamen Kräften der Natur entwickelt hatte, und die sie in ihren Dichtungen in konsequenter Weise zum Ausdruck brachte. *„Mein Gefühlsleben hatte dadurch, weil es an beiden Seiten mit ehrlicher Liebe und Verehrung beteiligt war, einen wirklichen Riss. Aber gerade in dieser Zeit reiften die ersten Gedanken zu meiner später erschienenen ›Philosophie der Freiheit‹ heran.“*<sup>27</sup> Diese Gedanken brachte er in einem Sendschreiben an die verehrte Dichterin zum Ausdruck, in dem er mit jugendlichem Enthusiasmus seine Freiheitsidee ihrem Pessimismus gegenüberstellt. *„Wir wollen nichts der Natur, uns selbst alles verdanken!“* ... *„O, wir sollten doch endlich zugeben, dass ein Wesen, das sich selbst erkennt, nicht unfrei sein kann!“*<sup>28</sup>

Ganz erstaunlich kann es anmuten, wenn man gewahr wird, wie gleichzeitig mit dem ersten angedeuteten Aufkeimen dessen, was in seiner später herausgegebenen *«Philosophie der Freiheit»* erschien, auch die konkrete Anschauung der wiederholten Erdenleben auftauchte. Von dieser erwachenden Anschauung berichtet Rudolf Steiner in seinem Lebensgang in Anschluss an die Begegnung mit dem österreichischen Dichter Fercher von Steinwand, von dem er überaus fasziniert war.

Wozu führt denn das Durchleben desjenigen, was in der *«Philosophie der Freiheit»* ausgeführt ist? Es führt zu einer der zentralsten Erfahrungen des menschlichen Lebens, zum bewussten Ich-Erlebnis – also zur Erfahrung der eigenen Individualität. Wie der Gegenpol kann nun die konkrete Anschauung der wiederholten Erdenleben aufgefasst werden, da in dieser die Erfahrung der durch verschiedene Erdenleben sich entwickelnden Individualität eines anderen Menschen bewusst wird. *„Eine solche Anschauung gewinnt man nicht, wenn man über die zunächst sich aufdrängenden Äußerungen einer Persönlichkeit sinnt; man fühlt sie erregt durch die solche Äußerungen scheinbar begleitenden, in Wirklichkeit aber*

*sie unbegrenzt vertiefenden, in die Intuition eintretenden Züge der Individualität. Man gewinnt sie auch nicht, wenn man sie sucht, während man mit der Persönlichkeit zusammen ist, sondern erst dann, wenn der starke Eindruck nachwirkt und wie eine belebte Erinnerung wird, in der das im äußeren Leben Wesentliche sich auslöscht und das sonst ‹Unwesentliche› beginnt eine ganz deutliche Sprache zu reden.“<sup>29</sup>*

Folgendes Bild tritt einem nun in Rudolf Steiners Lebensalter von 27 Jahren entgegen. Auf der einen Seite ist er in intensiver innerer Konzentration seiner Herausgabe des zweiten Bandes von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften hingegeben. Auf der anderen Seite stand er in einem lebhaften geselligen Verkehr, der jedoch in keinem Zusammenhang mit dem stand, was ihn innerlich beschäftigte. „*Ich konnte damals in einem Kaffeehause sitzen, um mich herum das lebhafteste Treiben haben, und doch im Innern ganz still sein, die Gedanken darauf gewandt, im Konzept niederzuschreiben, was dann in die erwähnte Einleitung übergegangen ist.*“<sup>30</sup>

Im Blick auf die gesellschaftliche Situation empfand er, dass eine deutliche Besinnung auf die geistigen Kräfte notwendig sei, wenn eine Verbesserung der Zustände eintreten solle. Doch war der Sinn für diese Besinnung nirgends zu finden. Sein Versuch, in diese Verhältnisse gestaltend einzugreifen, währte nicht lang. Er übernahm für kurze Zeit die Redaktion der ‹Deutschen Wochenschrift›; doch fiel ihm eine große Last von der Seele, als er diese Aufgabe wieder abgeben konnte, denn er fühlte sich dieser nicht gewachsen.

Das Bild dieses Lebensalters kann nun deutlicher gemalt werden. Seine innere Anschauung umfasste ein durchgehendes Verständnis der Gesetzmäßigkeiten von der Natur bis zum Menschen herauf. Diese lief immer mehr in eine geschlossene Ansicht des Wesens der Seele und deren Beziehung zur geistigen Welt hinein. In eine Ansicht, die in die werdende ‹Philosophie der Freiheit› einfluss.

29

30

L, S. 102

L, S. 105

Demgegenüber gab ihm das äußere Leben eine Vielzahl von Fragen und Rätseln auf, die er außerhalb seiner selbst nicht lösen konnte, ihn aber innerlich umso deutlicher seine eigene Aufgabenstellung herauskristallisieren ließ. Hier klingt ganz offensichtlich das schon in der frühen Kindheit bemerkte und das Leben durchziehende Motiv von Licht und Finsternis wiederum an. Während das innere Licht zu immer deutlicheren Konturen geistiger Anschauung führte, nahm auch die sich um ihn breitende Finsternis des äußeren Lebens zu. Hier kann die Frage auftauchen, wo das diese Polarität vermittelnde Element verblieben ist, das sich als christliches Motiv in seine Kindheit stellte? Mit dieser Frage wollen wir an die weitere Verfolgung der geistigen Entwicklung Rudolf Steiners treten.

Hier treffen wir zunächst auf die erneute Auseinandersetzung mit Goethe. In dessen Nachlass, den er nun zu bearbeiten begann, fanden sich einige Bestätigungen für seine Darstellungen von dessen Weltanschauung. „*Klar wird aus solchen Bemerkungen: Goethe ist der Ansicht, der Mensch steht mit der gewöhnlichen Bewusstseinsform außerhalb des Wesens der Außenwelt. Er muss zu einer andern Bewusstseinsform übergehen, wenn er mit diesem Wesen sich erkennend vereinigen will.*“<sup>31</sup>

In Goethes gesamtem Werk einschließlich des Nachlasses kam Rudolf Steiner aus der Außenwelt etwas entgegen, das er sich zu eigen machen wollte, das ihm sehr wertvoll erschien, auch wenn, oder gerade weil Goethe in so anderer Art auf die Welt schaute. Goethe betrachtet alles als Vollmensch. Er will überall sein persönliches Erleben an das Welterleben heranbringen, es mitnehmen und verwandeln. Goethe geht überall mit künstlerischem Empfinden vor; aber so, dass dieses sich zur wissenschaftlichen Anschauung erheben kann. Rudolf Steiner dagegen hatte die Gabe, jederzeit und unmittelbar sich zur Wesensbegegnung aufzuschwingen. Durch die intensive und langjährige Auseinandersetzung mit dem Werk Goethes eignete er sich in immer neu anhebendem Ringen diesen Weg an, der von unten, vom sinnlichem Erleben sich zum Geiste heraufarbeitet.

Dadurch verband er sich vielmehr als es ihm zunächst eigen war mit seinem Eigenerleben; brachte es gewissermaßen mehr und mehr an das geistige Erleben heran. Genau dies war ja der Weg Goethes. Auch wenn Goethe diesen letzten Schritt des eigentlichen Geisterlebens nicht vollzog.

Und Rudolf Steiner wurde es dabei immer deutlicher, dass dieser Weg der wahre Weg der Naturwissenschaft ist, dass also die damalig herrschende Wissenschaft nur durch diesen Goetheanismus ihren Weg aus der Sackgasse und ihre notwendige Ergänzung finden könnte. Durch und mit Goethe eignete er sich also die naturwissenschaftliche Methode so an, dass jede Aussage vollkommene Äußerung des jeweiligen Gegenstandes und zugleich auch ganz persönliches Erleben werden konnte. Wiederum ist dies eine Charakterisierung spiritueller Empathie; doch diesmal vom Gesichtspunkt des Gedankenerlebens.

## Christliches Denken -

### *Die Entwicklung spiritueller Wertschätzung*

RUDOLF STEINERS WEG ZUR DISSERTATION

Nun war es «nur» noch seine Aufgabe, die für die Sicherheit des Geisterlebens notwendige Ergänzung zu Goethes errungenen Weg, nämlich die Verständigung des menschlichen Bewusstseins mit sich selbst in einer diesem neuen Gegenstand entsprechenden Form zu entwickeln.

*„Der Sinn meiner Darstellungen war damals dieser: Der Mensch tritt, indem er sich im Erdendasein von der Geburt an weiter entwickelt, der Welt erkennend gegenüber. Er gelangt zuerst zur sinnlichen Anschauung. Aber diese ist erst ein Vorposten des Erkennens. Es offenbart sich in dieser Anschauung noch nicht alles, was in der Welt ist. Die Welt ist wesenhaft; aber der Mensch gelangt zuerst noch nicht zu diesem Wesenhaften. Er verschließt sich noch vor demselben. Er bildet sich, weil er sein eigenes Wesen noch nicht der Welt gegenüberstellt, ein Weltbild, das des Wesens entbehrt. Dieses Weltbild ist in Wahrheit eine Illusion. Sinnlich wahrnehmend steht der Mensch vor der Welt als einer Illusion. Wenn aber aus seinem Innern zu der sinnlichen Wahrnehmung das sinnlichkeitsfreie Denken nachrückt, dann durchtränkt sich die Illusion mit Wirklichkeit; dann hört sie auf, Illusion zu sein. Dann trifft der im Innern sich erlebende Menscheng Geist auf den Geist der Welt, der für den Menschen nun nicht hinter der Sinneswelt verborgen ist, sondern in der Sinneswelt webt und lebt.*

*Den Geist in der Welt zu finden, sah ich damals nicht als eine Sache des logischen Schließens, oder der Fortsetzung des sinnlichen Wahrnehmens an; sondern als etwas, das sich ergibt, wenn der Mensch vom Wahrnehmen zum Erleben des sinnlichkeitsfreien Denkens sich fortentwickelt.“<sup>32</sup>*

In dem oben beschriebenen Ringen um die Form der Darstellung für die geistige Selbsterfassung setzte sich Rudolf Steiner mit den damals gebräuchlichen naturwissenschaftlichen Ideen und auf der anderen Seite mit der Mystik auseinander. *„Ich kam zu der Meinung, dass die Ausdrucksformen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften in inhaltvollen Ideen bestanden, wenn auch zunächst der Inhalt ein materialistisch gedachter war. Ich wollte Ideen bilden, die in ähnlicher*

*Art auf das Geistige deuten, wie die naturwissenschaftlichen auf das sinnlich Wahrnehmbare. Dadurch konnte ich den Ideen-Charakter für das beibehalten, was ich zu sagen hatte. Ein Gleiches schien mir bei dem Gebrauch von mystischen Formen unmöglich. Denn diese weisen im Grunde nicht auf das Wesenhafte außer dem Menschen, sondern sie beschreiben nur die subjektiven Erlebnisse im Menschen. Ich wollte nicht menschliche Erlebnisse beschreiben, sondern zeigen, wie eine geistige Welt durch Geistorgane im Menschen sich offenbart.“<sup>33</sup>*

Im 12. Kapitel seines Lebensganges im Anschluss an eine weitere Beschreibung seiner Beschäftigung mit Goethe kommt er wiederum auf dieses Suchen nach den geeigneten Formen zu sprechen.

*„Meine ›Philosophie der Freiheit‹ ist in einem Erleben begründet, das in der Verständigung des menschlichen Bewusstseins mit sich selbst besteht. Im Wollen wird die Freiheit geübt; im Fühlen wird sie erlebt; im Denken wird sie erkannt. Nur darf, um das zu erreichen, im Denken nicht das Leben verloren werden.*

*Während ich an meiner ›Philosophie der Freiheit‹ arbeitete, war meine stete Sorge, in der Darstellung meiner Gedanken das innere Erleben bis in diese Gedanken hinein voll wachzuhalten. Das gibt den Gedanken den mystischen Charakter des inneren Schauens, macht aber dieses Schauen auch gleich dem äußeren sinnenfälligen Anschauen der Welt. Dringt man zu einem solchen inneren Erleben vor, so empfindet man keinen Gegensatz mehr zwischen Natur-Erkennen und Geist-Erkennen. Man wird sich klar darüber, dass das zweite nur die metamorphosierte Fortsetzung des ersten ist.*

*Weil mir das so erschien, konnte ich später auf das Titelblatt meiner ›Philosophie der Freiheit‹ das Motto setzen: Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. Denn, wenn die naturwissenschaftliche Methode treulich für das Geistgebiet festgehalten wird, dann führt sie auch erkennend in dieses Gebiet hinein.“<sup>34</sup>*

Die Bedeutung, welche die von ihm gerade in Entwicklung befindliche Ergänzung des von Goethe Errungenen und dieses selbst für die kulturelle Entwicklung des Abendlandes hatte, war ihm schon

33

34

L, S. 130

L, S. 134

in diesen achtziger Jahren des 19. Jahrhundert deutlich. Dies wird aus dem folgenden Auszug des 13. Kapitels seines Lebensganges sehr anschaulich, wo er auf den Inhalt vieler Gespräche zu sprechen kommt, die er mit den „besten Wienern und Österreichern“ damals in einem bekannten Kaffeehaus am Michaelsplatz in Wien führte. *„Ich erregte oft Missstimmung bei diesen Idealisten, wenn ich eine Überzeugung äußerte, die sich mir durch meine Hingabe an die Goethe-Zeit aufgedrängt hatte. Ich sagte, in dieser Zeit war ein Höhepunkt der abendländischen Kulturentwicklung erreicht. Nachher wurde er nicht festgehalten. Das naturwissenschaftliche Zeitalter mit seinen Folgen für das Menschen- und Volksleben bedeutet einen Niedergang. Zu einem weiteren Fortschritte bedürfte es eines ganz neuen Einschlages von der geistigen Seite her. Es lässt sich in den Bahnen, die bisher im Geistigen eingeschlagen worden sind, nicht fortgehen, ohne zurückzukommen. Goethe ist eine Höhe, aber auf derselben nicht ein Anfang, sondern ein Ende. Er zieht die Folgen aus einer Entwicklung, die bis zu ihm geht, in ihm ihre vollste Ausgestaltung findet, die aber nicht weiter fortgesetzt werden kann, ohne zu viel ursprünglicheren Quellen des geistigen Erlebens zu gehen, als sie in dieser Entwicklung enthalten sind.“*<sup>35</sup>

Wie eine bildhafte Charakterisierung dieses kulturellen Niedergangs erscheint dann im weiteren Verlauf dieses Kapitels die Schilderung eines Erlebnisses, das er auf einer Reise nach Siebenbürgen hatte. *„Ich musste in einem Grenznest zwischen Ungarn und Siebenbürgen übernachten. Ich saß in einer Gaststube die halbe Nacht. Außer mir war nur noch ein Tisch mit Kartenspielern. Da waren alle Nationalitäten beisammen, die in Ungarn und Siebenbürgen damals gefunden werden konnten. Die unterschiedlichen Menschen spielten da mit einer Leidenschaftlichkeit, die in Zeiten von einer halben Stunde sich immer überschlug, so dass sie wie in Seelenwolken sich auslebte, die sich über den Tisch erhoben, sich wie Dämonen bekämpften und die Menschen vollständig verschlangen.“*<sup>36</sup>

Im Anschluss an die Schilderung dieser Reise fällt noch folgende Bemerkung, die wiederum Licht auf seine Seelenverfassung wirft.

*„Solche Erlebnisse wie diese Reisen wurden mir vom Schicksal zugetragen; und ich konnte mir durch sie den Blick für die Außenwelt anziehen, der mir nicht leicht geworden ist, während ich in dem geistigen Element mit einer gewissen Selbstverständlichkeit lebte.“*

Am Ende dieses dreizehnten Kapitels kommt Rudolf Steiner auf die Mutter seines Zöglings zu sprechen, den er wegen seines pathologischen Zustandes schon lange betreute. *„Mir stand in dieser Frau eine eigenartig schöne Menschenseele gegenüber. Ganz hingegeben war sie der Sorge um die Schicksalsentwicklung ihrer vier Knaben. Man konnte an ihr geradezu den großen Stil der Mutterliebe studieren. In Erziehungsfragen mit ihr zusammenarbeiten, bildete einen schönen Lebensinhalt.“*<sup>37</sup>

In gewisser Weise ragt die nun folgende Schilderung ihrer freundschaftlichen Beziehung über die Beschreibungen aller bis dahin erlebten Freundschaften Rudolf Steiners hinaus. Musste er doch immer feststellen, dass ein eigentliches Interesse und Verständnis für seine eigenen individuellen Anschauungen nie vorhanden war. Mit seiner geistigen Anschauung stand er ja bis zu diesem Zeitpunkt vollkommen allein, was zu der oft erwähnten Einsamkeit führen musste. Hiermit soll jedoch in keiner Weise in Abrede gestellt werden, dass Rudolf Steiner nicht viele Menschen seiner Umgebung ganz tief verehrte. Allein von der Begegnung mit Rosa Mayreder hatte er bis zu diesem Zeitpunkt erwähnen können, dass *„sie einen Teil seiner innerlichen Einsamkeit von ihm hinweg genommen“* habe. Und dies ist ganz offensichtlich darin begründet, dass *„sie die Persönlichkeit ist, mit der er über diese Formen (die in jener Zeit immer bestimmter werdenden Formen seiner ›Philosophie der Freiheit‹) am meisten in der Zeit des Entstehens seines Buches gesprochen hat“*. Doch musste er auch für diese Beziehung sagen, *„dass sie über die Gedanken-Inhalte hinüber und in einem gewissen Sinne ganz unabhängig von diesen entstanden ist und intensives Leben gewann“*. *„Denn meine Weltanschauung und noch mehr meine Empfindungsrichtung waren nicht diejenigen Rosa Mayreders.“*<sup>38</sup>

Die Beschreibung des Verhältnisses zu der Mutter des von ihm betreuten Zöglings geht nun darüber hinaus. Zum ersten Mal spricht hier Rudolf Steiner davon, dass ein Mensch „*seinen wissenschaftlichen und sonstigen Arbeiten die größte Aufmerksamkeit entgegen brachte*“. Und weiter führt er aus: „*Es war eine Zeit, wo ich das tiefste Bedürfnis hatte, alles, was mir nahe ging, mit ihr zu besprechen. Wenn ich von meinen geistigen Erlebnissen sprach, da hörte sie in einer eigentümlichen Art zu. Ihrem Verstande waren die Dinge zwar sympathisch, aber er behielt einen leisen Zug von Zurückhaltung; ihre Seele aber nahm alles auf.*“ Abschließend sagt er: „*Diese Frau war in ihrer Art bedeutend; und sie steht als bedeutende Erscheinung in meinem Leben darinnen.*“

Welche Bedeutung diese Begegnung im Konkreten für die Entwicklung Rudolf Steiners hatte, soll hier nicht entschieden werden. Auffällig ist jedenfalls, dass das Verständnis, dass sie ihm entgegenbrachte seelischer Natur war und nicht geistig-individueller. Wie sollte dies auch anders sein, da „*sie in merkwürdiger Art aus dem Geiste heraus sprach, der in der Wiener medizinischen Schule lebte gerade zu der Zeit, in der diese Schule blühte*“.<sup>39</sup>

Der Abschluss seines ersten von ihm selbst als solchen bezeichneten größeren Lebensabschnitts geht einher mit dem Umzug von Wien nach Weimar, wo Rudolf Steiner für annähernd sieben Jahre Mitarbeiter im Goethe und Schiller-Archiv wurde. Diesen ersten dreißig Jahre lang währenden Lebensabschnitt beschreibt er selbst als einen in sich abgeschlossenen, an dessen Ende „ein Hinarbeiten auf meine ‚Philosophie der Freiheit‘“ lebte. Dieses Hinarbeiten findet seine Krönung in der Dissertation, dem Vorspiel einer Philosophie der Freiheit, der „Verständigung des menschlichen Bewusstseins mit sich selbst“. Wie es zu dieser Dissertation und damit zur äußeren Anerkennung seiner Arbeit kam, schildert er im 14. Kapitel seines Lebensganges.

*„Nun war am Ende meines ersten Lebensabschnittes mir ein philosophisches Werk in die Hände gefallen, das mich außerordentlich fesselte, die ›Sieben Bücher Platonismus‹ von Heinrich v. Stein, der damals in Rostock Philosophie lehrte. Diese Tatsache führte dazu, dass ich bei dem lieben alten Philosophen, den mir sein Buch sehr wert machte und den ich nur bei dem Examen gesehen habe, meine Abhandlung einreichte.“<sup>40</sup> „Er sagte mir: Ihre Dissertation ist nicht so, wie man sie fordert; man sieht ihr an, dass Sie sie nicht unter der Anleitung eines Professors gemacht haben; aber was sie enthält, macht möglich, dass ich sie sehr gerne annehme.“*

Erstaunlich ist, dass Rudolf Steiner in seinem Lebensgang in Bezug auf diese Dissertation nur von seinem Eindruck „von der scharf geprägten philosophischen Individualität“ Heinrich v. Steins spricht, der mit „philosophischer Wärme“ schreibt und „von einer tiefen Religiosität durchdrungen ist“. Doch noch mehr handelt er von dem Platonismus und der Bedeutung des Christentums, das dieses für die Entwicklung des geistigen Lebens hatte, was der Inhalt des Buches von v. Stein war. „Man lebt sich in diesen ersten Kapiteln des Werkes ganz in die platonische Weltanschauung ein. Dann aber geht Stein über zu dem Hereinbrechen der Christus-Offenbarung in die Entwicklung der Menschheit. Dieses reale Hereinbrechen geistigen Lebens stellt er als das Höhere hin gegenüber dem Erarbeiten eines Denkinhaltes durch die bloße Philosophie.“<sup>41</sup>

Und etwas später stellt Rudolf Steiner sein Verständnis des Christus-Impulses ganz im Zusammenhang mit seiner Dissertation demjenigen von v. Steins gegenüber. „Stein ist der Meinung, dass die Offenbarung von Außen dem menschlichen Weltanschauungsstreben seinen Inhalt gegeben habe. Da konnte ich nicht mitgehen. Mir war Erlebnis, dass die menschliche Wesenheit, wenn sie sich zur Verständigung mit sich selbst im geistlebendigen Bewusstsein bringt, die Offenbarung haben könne, und dass diese dann im Ideen-Erleben Dasein im Menschen gewinnen könne.“

40

41

L, S. 148

L, S. 148

Diese erstaunliche Aussage soll im Blick auf seine Dissertation, die uns in etwas erweiterter Form als ›Wahrheit und Wissenschaft‹ bekannt geworden ist und die diese Selbstverständigung darstellt, verständlicher gemacht werden. Denn hier beantwortet sich, wie aus dem letzten Zitat deutlich wird, die oben gestellte Frage nach dem christlichen Element in diesem zweiten Teil des ersten Lebensabschnittes Rudolf Steiners.

Zwei Menschen werden hier in den schicksalsmäßigen Zusammenhang seines Lebens gestellt, die in einer neuen und sehr eigentümlichen Weise auf ihn in seinem geistigen Entwicklungsweg schauen. Beiden gelingt es ganz offensichtlich über ihre eigene Weltanschauung hinauszublicken, und eine wertschätzende Liebe zu leben. Und dies scheint die innere und äußere Voraussetzung zu sein, dass dieser neue Schritt im Lebensgang Rudolf Steiners möglich wurde.

Doch muss dies auch von der anderen Seite her betrachtet werden. War doch die Grundlage für diese beiden Äußerungen im Lebensumfeld Rudolf Steiners, dass er selbst ihnen gegenüber diese ihm entgegenkommende Fähigkeit schon in ihrer spirituellen Dimension lebte. Teilte er doch mit der genannten Frau seine innersten und geistigen Erlebnisse, unabhängig davon, ob sie ihm auch ein bewusstes Verständnis entgegen bringen konnte. Er schaute und bezog sich also in ihr auf das, was sie zwar spüren, aber nicht hätte bewusst formulieren können. Damit anerkannte er in ihr das individuelle Wesen und kommunizierte und lebte sozusagen mit diesem Wesen in ihr. In ähnlicher Weise bezog sich Rudolf Steiner auf seinen Doktorvater. Denn auch dort sah er den Punkt, an dem dieser seinen Weg vom wissenschaftlichen Denken zur bewussten inneren Geisterfahrung nicht weiter gehen konnte. Dieser Punkt war es gerade, den er mit seiner Dissertation zu klären dachte; er beantwortete die Frage, die er in von Stein als tiefstes Suchen erlebte in einer Art, die dieser anerkennen konnte. Somit kann deutlich werden, wie Rudolf Steiner diesen beiden Menschen eine spirituelle Wertschätzung entgegenbringt, die zur Grundlage wurde, dass diese selbst ihn in seinem geistigen Streben anerkennen konnten. Er erkannte derart diese beiden Menschen als einen Maßstab seines in die Welt strebenden geistigen Impulses an;

dies ist die spirituelle Dimension seiner hier betrachteten Haltung. Und wiederum ist deutlich, dass gegenüber der vorher beschriebenen empathischen Haltung ein weiterer Schritt vollzogen wurde. Ein Schritt in einer Richtung, die hinzielt auf eine Begegnungsform, in der das Wesen der Individualität auflebt.

## WAHRHEIT UND WISSENSCHAFT

In der Vorrede macht der Autor sogleich klar, welches Ziel er mit der vorliegenden Schrift verfolgt. Es besteht darin, ganz im Gegensatz zu Kant, der die Grenzen des Erkennens aufzeigte, das Vermögen des Erkennens zu beschreiben. Dieses skizziert er als das „*tätige Mitschaffen des Weltprozesses*“, und er kommt zu dem Resultat, dass „*das Erkennen das vollendetste Glied im Organismus des Universums ist*“. <sup>42</sup>

Um zu diesem Ziel zu gelangen, bemüht er sich in dieser Schrift, seine Gedanken als in sich selbst gegründete Ganzheit darzustellen und damit die Unabhängigkeit und Selbständigkeit seiner Anschauung auch gegenüber der Weltanschauung Goethes auszuweisen.

Dazu vollzieht er folgende Erkenntnisschritte. Erstaunlich ist, und für Rudolf Steiner sehr ungewöhnlich, dass in der Einleitung sogleich der Name des zu Entwickelnden vorangestellt wird: objektiver Idealismus.

1. Als erstes wird deutlichgemacht, dass die Erkenntnistheorie die Fundamentalwissenschaft überhaupt ist. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, muss sie vor allem anderen eine Qualität aufweisen, die sozusagen der Inbegriff einer solchen Fundamentalwissenschaft sein muss: die Voraussetzungslosigkeit. Dies liegt ja im Wesen einer solchen Wissenschaft selbst, die alle anderen Wissenschaften zu tragen gedenkt, dass sie sich auf nichts stützen darf, was außerhalb ihres eigenen Bereiches liegt; d.h. auf keine schon erlangten Erkenntnisse! Sie muss die Erkenntnis überhaupt erst begründen.

2. Sodann zeigt Steiner auf, dass Kant in seiner Erkenntniswissenschaft diese Voraussetzungslosigkeit nicht erfüllt. Denn dieser stellt eine Frage an die Spitze (Sind synthetische Urteile a priori möglich?), die sogar gleich mehrere verschiedene Voraussetzungen macht, die keineswegs ungeprüft vorausgenommen werden dürften.
3. Nun macht Steiner deutlich, dass die meisten erkenntnistheoretischen Anschauungen sich auf die Ergebnisse Kants stützen, die auf das Urteil hinauslaufen, dass die gegebenen Gegenstände unsere Vorstellungen sind. Dieses Resultat seines Apriorismus wird von seinen Nachfolgern übernommen und aus den verschiedensten Blickwinkeln her begründet. Steiner macht hier noch einmal deutlich, wie diese Anschauungen nicht haltbar sind, weil sie sich in ihrem transzendentalen Idealismus (der eben das Wesen der Dinge in ein außerhalb unseres Erkennens gelegenen Bereich verlegt) auf den naiven Realismus (der die Dinge so nimmt, wie sie ihm unmittelbar gegeben sind) stützen.
4. Ist einmal klargelegt, dass keine Wissenschaft der damaligen Zeit die Voraussetzungslosigkeit erfüllt, so ist es am Platze, diese Voraussetzungslosigkeit selbst aufzusuchen und zu beschreiben:

A. Ein voraussetzungsloser Ausgangspunkt des Erkennens muss vor dem Erkennen liegen, gewissermaßen kurz vor dem Punkt, an dem das Erkennen einzusetzen beginnt. Dieser Ausgangspunkt liegt in dem Unmittelbar-Gegebenen vor, von dem jedes Erkennen auszugehen hat.

B. Dieses Unmittelbar-Gegebene gibt jedoch von sich aus zunächst keine Gelegenheit, den Punkt zu finden, an dem dieses erste Erkennen ansetzen kann. Alles erscheint ja auf dieser Stufe ununterschieden. Es wird nun dieses Ununterschiedene danach durchforscht, ob es unter diesem nicht etwas gibt, was durch sich selbst Anlaß und Anstoß des Erkennens gibt. Gäbe es ein solches nicht, so könnte kein voraussetzungsloser Beginn des Erkennens gefunden werden! Dieses „Besondere“, das zwar unmittelbar gegeben sein muss, aber durch sich selbst den gesuchten Anstoß geben kann, ist das Hervorgebracht-Gegebene. Die Suche nach dem voraussetzungslosen Beginn einer Erkenntnistheorie führt also zu dem Postulat, dass nur im Hervorgebracht-Gegebenen ein solcher Ausgangspunkt liegen kann! Diese Qualität des Hervorgebracht-Gegebenen findet sich bei den Begriffen und Ideen.

5. Diese führen nun tatsächlich über sich selbst hinaus. Sie tragen nicht nur sich selbst; sie weisen über sich als Gegebenes hinaus, und können auch anderes tragen. Dadurch führen sie zur Bestimmung des Erkennens: Das Erkennen ist die durch das Denken vermittelte Synthese zweier zunächst getrennter Elemente. Diese Trennung in Gegebenes und Begriff besteht jedoch nur für die Erkenntnis. Ihre Verbindung liegt im Gegebenen!  
Das Denken ordnet demnach die Welt des Gegebenen, bis die inwohnende Gesetzmäßigkeit ersichtlich wird; es gibt damit der Wissenschaft die Form der Gesetzmäßigkeit.
  
6. Da das Ich für das Ich verbindet, was ursprünglich im Objekt verbunden ist, verwirklicht es aus freiem Entschluss die Idee des Erkennens. Die Trennung ist zwar nur für das Ich vorhanden; in dessen Bewusstsein ist diese Trennung aber tatsächlich gegeben! Zur Wirklichkeit gelangt dieses Bewusstsein demnach nur, wenn es sich durch die Erkenntnis auch tatsächlich selbst verwirklicht! *„Der Umstand, dass das Ich durch Freiheit sich in Tätigkeit versetzen kann, macht es ihm möglich, aus sich heraus durch Selbstbestimmung die Kategorie des Erkennens zu realisieren, während in der übrigen Welt die Kategorien sich durch objektive Notwendigkeit mit dem ihnen korrespondierenden Gegebenen verknüpft erweisen.“* Nachdem nun der Begriff des Erkennens in äußerster Voraussetzungslosigkeit gewonnen ist, geht Rudolf Steiner auf die Wissenschaftslehre J.G. Fichtes ein. Dies deshalb, weil Fichte dieser Grundlegung der Wissenschaften ganz nahe war; das eigentliche Fundament jedoch, der Begriff des Erkennens, fehlte ihm. Aus diesem Grund kam er zu dem Postulat: Das Ich setzt sich selbst. Dieses Sich-Selbst-Setzen des Ich bezeichnet Rudolf Steiner als ein ganz leeres Setzen, da ihm jeder Inhalt fehle. Dies konnte nur aus dem oben genannten Grunde geschehen, weil eben der Begriff des Erkennens fehlte. Sonst wäre Fichte zu dem Resultat gekommen, das tatsächlich an die Spitze der Erkenntniswissenschaft gestellt werden kann: Das Ich setzt das Erkennen! Denn im Erkennen versetzt das Ich ein Nicht-Ich in die Form des Ich, wie Rudolf Steiner schon in dem Fragment seiner Umschreibung der Wissenschaftslehre ausführt.
  
7. Damit ist ein Punkt gewonnen, an dem aller Streit der Weltanschauungen verständlich wird und überwunden werden kann. Denn kann ein gewonnenes Wissen auf seinen eigenen, ihn tragenden Grund hin verfolgt werden, so ist damit jeder Streit über dasselbe nichtig geworden. Das Wissen trägt sich selbst.

Überschaut man das bis hierhin Dargestellte, so kann dieses als ein in sich geschlossenes Ganzes aufgefasst werden. Die nun noch folgende praktische Schlussbetrachtung ragt über das Entwickelte hinaus und weist auf ein neues, hier nur angedeutetes Gebiet: die Freiheitsidee. Diese wird ja dann in ausgestalteter Form in der ‹Philosophie der Freiheit› gegeben, wofür die hier besprochene Schrift nur Vorspiel sein will. Dieses läuft in seinem achten Kapitel auf den Satz hinaus: „*Das wichtigste Problem alles menschlichen Denkens ist das: den Menschen als auf sich selbst gegründete, freie Persönlichkeit zu begreifen.*“<sup>43</sup>

## DER CHRISTLICHE EINSCHLAG

Im Anschluss an diesen Überblick über die Schrift ‹Wahrheit und Wissenschaft› soll noch kurz auf die oben gestellte Frage nach dem christlichen Element in diesem Denkansatz eingegangen werden, das ja gewissermaßen offen zu Tage liegt. Was ist der Kern dieses kleinen Werkes? Es ist die lückenlose Hinführung zu der in der Anschauung zu gewinnenden Erkenntnis, dass es sich im begriffsbildenden Denken um ein Auf-Sich-Selbst-Ruhendes handelt. Dass wir hier zwar etwas durch eigene Tätigkeit hervorbringen – dieses Hervorgebrachte aber zugleich gegeben ist, d.h. wir hier ein Objektives tätig zur Erscheinung bringen.

Hiermit ist auf eine Erfahrung gedeutet, die in anderen Worten lauten könnte: Nicht Ich, aber das In-Sich-Ruhende, der Geist, ja der Christus in mir! Es ist damit auf einen Weg gewiesen, auf dem das eigene Denken zur Erfahrung werden kann. In dieser Erfahrung offenbart sich im obigen Sinne das In-sich-Ruhende der Ideen. Diese Offenbarung kann nun zu einer inneren Gewissheit führen, von dem die christlichen Urkunden berichten. Dass nämlich das Göttliche Mensch geworden ist; dass es also nicht mehr als etwas Äußerliches, sondern als etwas ganz Innerliches und doch Objektives gefunden werden kann. Hierauf deutet Rudolf Steiner mit durch Erfahrung gesättigten und doch so einfachen Worten in der schon erwähnten Aussage: „*Stein ist der Meinung, dass die Offenbarung von Außen dem menschlichen Weltanschauungsstreben seinen Inhalt gegeben habe.*“

*Da konnte ich nicht mitgehen. Mir war Erlebnis, dass die menschliche Wesenheit, wenn sie sich zur Verständigung mit sich selbst im geistlebendigen Bewusstsein bringt, die Offenbarung haben könne, und dass diese dann im Ideen-Erleben Dasein im Menschen gewinnen könne.“*<sup>44</sup>

Von hier aus kann nun der erste große Lebensabschnitt Rudolf Steiners überschaut werden. Und es kann deutlich werden, warum er selbst gerade hier (im Jahr 1891, in dem er 30 Jahre alt wird) den Schnitt dieser ersten beiden Lebensabschnitte setzt, und nicht erst mit der Veröffentlichung der *«Philosophie der Freiheit»* im Jahre 1894. Verfolgen wir dazu noch einmal die Hauptmotive seines bisherigen Lebens. Das Motiv des Lichtes verinnerlichte sich zunächst immer mehr bis hin zu der beschriebenen Lichterfahrung des geometrischen Denkens. Das Dunkel-Motiv wandelte sich vom Erleben des Mechanisch-Undurchschaubaren bis hin zum Erleben des Sinnlichen überhaupt. „*Denn ich hätte die Sinnenwelt wie eine geistige Finsternis um mich empfinden müssen, wenn sie nicht Licht von dieser Seite bekommen hätte.*“<sup>45</sup> Empfindungsmässig konnte alles das, was er in seiner Kindheit durch die Berührung mit dem christlichen Element erfuhr, den in seiner Seele lebenden Zwiespalt zunächst aussöhnen. Wie oben dargestellt kam er durch den von ihm verehrten Pfarrer zur ersten Berührung mit der neuzeitlichen Weltanschauung. Und von seiner Jugend an setzte sich Steiner dann mit der Naturwissenschaft und derem eigentlichen philosophischen Fundament auseinander. Dies führte ihn zu Erkenntnissen, die sich denen Goethes annäherten. Und in der anschließenden Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes kam er zur Anschauung der wahren Methoden einer Naturwissenschaft. Dies veranlasste ihn, diese Methoden, ergänzt durch die Methoden einer Geisteswissenschaft, in seiner ersten eigenen Schrift darzustellen, den *«Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung»*. Hierbei hielt er sich in der Form ganz an Goethe.

Diese Form musste jedoch weiter entwickelt werden, da sich die Goethesche Form in erster Linie aus der Begegnung mit der lebendigen Welt ergeben hatte. Für Steiner kam es nun darauf an, eine dem neuen Gegenstand, nämlich dem philosophischen Bewusstsein selbst, entsprechende Methode zu entwickeln. Dazu musste zunächst der schon in den Grundlinien entwickelte Begriff des Erkennens in eine wissenschaftliche Form gebracht werden, die der damaligen Zeit angemessen war. Dies veranlasste ihn zur Verfassung seines zweiten eigenen Werkes, der ›Wahrheit und Wissenschaft‹.

Wozu führt er aber in diesem Vorspiel zu einer ›Philosophie der Freiheit‹? Er führt ganz dem wissenschaftlichen Anspruch entsprechend zur voraussetzungslosen Idee des Erkennens. Dieser Idee gemäß begegnen sich im denkenden Bewusstsein die beiden zunächst unverbundenen Elemente des Gegebenen und des Begriffs. Hiermit hat Rudolf Steiner durch die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf das denkende Bewusstsein selbst zur Versöhnung geführt, was schon in seinem Erleben der Kindheit als sich gegenüberstehende Kräfte lebte, nämlich die Welt des Sinnlichen, des Wahrnehmblichen, die ihm so finster erschien und die lichtdurchwobene Welt seines begrifflichen Denkens! Und diese Versöhnung im philosophischen Bewusstsein bewegte ihn dazu, der Ansicht seines Doktorvaters von Stein von einem äußerlichen Hereinbrechen des Christusgeistes ein ganz innerlich zu erlebendes Christentum entgegenzustellen. Damit ist das Hauptmotiv seines Lebens, die Polarität von Licht und Finsternis, in das neue Motiv eines innerlichen Christentums übergeführt, verwandelt, gesteigert. Oder anders gesprochen, geschieht diese Verwandlung und Steigerung von nun an immer dort, wo diese ständig zu leistende Vereinigung der polaren Elemente in der bewussten menschlichen Anschauung vollzogen wird. Auf eine tatsächliche Weiterführung des in entgegengesetzten Kräften sich erschöpfenden Weltprozesses im Menschen ist damit hingewiesen und nun durch jeden Menschen vollziehbar. Dieses hier nur ganz andeutungsweise gekennzeichnete innere (esoterische) Christentum ist demnach zugleich ein allein im wissenschaftlichen Bewusstsein Erreichbares, also in diesem Sinne jedem Zugängliches (Exoterisches).

Die hier nur in groben Linien skizzierte Idee einer ständig zu vollziehenden Verwandlung eines ‹heidnischen› in einen ‹christlichen› Bewusstseinszustand, oder besser einer ‹vorchristlichen› in eine ‹christliche› Erkenntnistheorie, soll nun noch durch einen anderen, diese Idee weiter stützenden Aspekt aus dem Lebensgang Rudolf Steiners ergänzt werden.

Auf seinen ersten Lebensabschnitt zurückblickend schreibt er:  
*„Ein wesentlicher Teil im Umkreise der Ideen, durch die ich damals meine Anschauungen ausdrückte, war, dass mir die Sinneswelt nicht als wahre Wirklichkeit galt. Ich sprach mich in den Schriften und Aufsätzen, die ich damals veröffentlichte, stets so aus, dass die menschliche Seele in der Betätigung eines Denkens, das sie nicht aus der Sinneswelt schöpft, sondern in freier, über die Sinneswahrnehmung hinausgehender Tätigkeit entfaltet, als eine wahre Wirklichkeit erscheint. Dieses ‹sinnlichkeitsfreie› Denken stellte ich als dasjenige hin, mit dem die Seele in dem geistigen Wesen der Welt darinnen steht.*

*Aber ich machte auch scharf geltend, dass der Mensch, indem er in diesem sinnlichkeitsfreien Denken lebt, auch wirklich sich bewusst in den geistigen Gründen des Daseins befinde. Das Reden von Erkenntnisgrenzen hatte für mich keinen Sinn. Erkennen war mir das Wiederfinden der durch die Seele erlebten Geistes-Inhalte in der wahrgenommenen Welt. Wenn jemand von Erkenntnisgrenzen sprach, so sah ich darinnen das Zugeständnis, dass er die wahre Wirklichkeit nicht geistig in sich erleben und sie deshalb auch in der wahrgenommenen Welt nicht wiederfinden könne.“<sup>46</sup>*

Hiermit ist auf eine vollkommen geistige Auffassung der sinnlichen Welt gedeutet, die jedoch nicht von vornherein vorhanden, sondern erst zu erringen ist. Der Ausgangspunkt, in dem jeder Mensch zunächst erwacht, ist gerade ein ganz ungeistiger – er ist eine Illusion. Doch muss der Mensch diese Illusion auch als Illusion erkennen, um auf die Suche nach einer wahren Wirklichkeit zu gehen. Diese findet er im Erleben seines eigenen, reinen, d.h. ohne jeden Anklang von sinnlicher Wahrnehmung erlebten Denkens.

Dieses im obigen Zitat von Rudolf Steiner als sinnlichkeitsfreies bezeichnete Denken, kann nun auch die Sinneswelt als eine geistige, also sinngetragene erleben.

Eine solche Erkenntnistheorie, die davon ausgeht, dass der Mensch zunächst in einem Zustand der Illusion lebt, um sich von diesem ausgehend zu einem selbständig zu erringenden Bewusstseinszustand aufzuschwingen, nennt Rudolf Steiner selbst später eine ‹paulinische› Erkenntnistheorie, oder eine Erkenntnistheorie im paulinischen Geiste. Im 7. Vortrag von „*Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewusstseins*“<sup>47</sup> formuliert er es folgendermaßen: „*Und da haben wir von Paulus noch sehr viel zu lernen. Sehen Sie sich bei allen orientalischen Religionen um, auch beim Buddhismus, Sie finden die Lehre: Die äußere Welt ist Maja. – Gewiss ist sie das, aber das wird im Orient als eine absolute Wahrheit hingestellt. Paulus weiß diese Wahrheit, sie ist wahrhaftig bei ihm genügend betont. Aber was anderes ist bei Paulus noch betont, nämlich dies: Wohl sieht der Mensch nicht die Wahrheit, wenn er hinaus schaut mit seinen Augen, er sieht nicht die Wirklichkeit, wenn er in das schaut, was draußen ist. Warum nicht? Weil er sich selbst bei seinem Herunterstieg in die Materie die äußere Wirklichkeit zur Illusion umgegossen hat!*

*Der Mensch ist es selbst, der die äußere Welt durch seine Tat zur Illusion gemacht hat! Nennen Sie es nun mit der Bibel ‹Sündenfall› oder sonst wie, was bewirkt, dass ihm die äußere Welt jetzt als Illusion erscheint. Den ‹Göttern› gibt die orientalische Religionslehre die Schuld, dass dem Menschen die Welt als Maja erscheint. Schlag› auf deine eigene Brust! – so sagt Paulus – du bist heruntergestiegen und hast deine eigene Anschauung so getrübt, dass Farbe und Ton nicht wirklich als ein Geistiges erscheinen. Du glaubst, dass Farbe und Ton etwas ist, was materiell für sich da ist? Maja ist das! Du hast es selbst zur Maja gemacht. Du Mensch, du musst dich selbst davon wieder erlösen. Du musst dir das, was du verwirkt hast, wieder aneignen! Du bist heruntergestiegen in die Materie, und jetzt musst du dich selbst wieder davon erlösen, davon befreien, aber nicht in der Weise, wie es Buddha sagt: *Bezwinge den Drang nach Dasein! Nein! Du musst das Dasein der Erde in ihrer Wirklichkeit sehen.**

*Was du selbst zur Maja gemacht hast, das musst du wieder richtig machen in dir. Und das kannst du, indem du die Christus-Kraft in dich aufnimmst, die dir die äußere Welt in ihrer Wirklichkeit zeigt! Darin liegt ein großer Impuls westländischen Lebens, ein neuer Zug, und der ist noch lange nicht auf den einzelnen Gebieten durchgeführt. Was weiß heute die Welt davon, dass auf einem Gebiete sogar versucht worden ist, sozusagen im Sinne des Paulus, eine Erkenntnistheorie zu schaffen? Eine solche Erkenntnistheorie könnte nicht im kantischen Sinne sagen: Das Ding an sich ist etwas Unbegreifliches –, sondern sie könnte nur sagen: Es liegt an dir, Mensch, du bewirkst durch das, was du jetzt bist, eine unrichtige Wirklichkeit. Du musst selbst einen inneren Prozess durchmachen. Dann verwandelt sich dir Maja in Wahrheit, in die geistige Wirklichkeit! – In diesem Sinne die Erkenntnistheorie auf paulinische Basis zu stellen, war die Aufgabe meiner beiden Schriften *«Wahrheit und Wissenschaft»* und *«Die Philosophie der Freiheit»*.“*

Durch die hier anfänglich bearbeitete Schrift *«Wahrheit und Wissenschaft»* war die neu entdeckte Anschauung des Erkennens in die wissenschaftliche Welt der damaligen Zeit hineingestellt. Dies kommt ja auch in der tatsächlichen Promovierung mit der dieser Schrift zugrunde liegenden Arbeit zum Ausdruck. Es war aber damit zugleich ein Schritt über das hinaus getan, was Rudolf Steiner in der Auseinandersetzung mit Goethe gewonnen hatte und Ausdruck gefunden hatte in seiner *«Erkenntnistheorie»*. Dieser Schritt war einer in der Richtung zu „*viel ursprünglicheren Quellen des geistigen Erlebens*“ als ihn Goethe hat gehen können.<sup>48</sup> Dass aber diese Quellen dadurch aufzufinden sind, dass die naturwissenschaftliche Methode sich selbst durchleuchtet, ist die große spirituell wertschätzende Geste Rudolf Steiners dieser Methode gegenüber. Denn er macht sozusagen aus dieser Methode mehr, als bis dahin in ihr gesehen wurde, indem er in ihr diese Möglichkeit der Vertiefung ergreift. Worin aber diese „*viel ursprünglicheren Quellen des geistigen Erlebens*“ liegen, hat er mit der Schrift *«Wahrheit und Wissenschaft»* noch nicht bezeichnet. Dies ist die Frage, die gegenüber der nun folgenden *«Philosophie der Freiheit»* gestellt werden muss.

Die Schrift «Wahrheit und Wissenschaft» beschließt er sozusagen mit der Aufforderung, diese Quelle aufzusuchen: „*Das wichtigste Problem alles menschlichen Denkens ist das: den Menschen als auf sich selbst gegründete, freie Persönlichkeit zu begreifen.*“<sup>49</sup>

## Ich-Vollzug -

### *Die Entwicklung des spirituellen Individualismus*

*Im Folgenden soll in ausführlicher Weise auf die Entwicklung der ›Philosophie der Freiheit‹ und der ihr eigenen Gestaltungsform eingegangen werden. Es geschieht dies in dem Vertrauen, dass sich in dieser Schrift selbst der Schlüssel zum Wesen des Lebens Rudolf Steiners zu enthüllen vermag. Denn es konnte in seinem äußeren Leben nicht wie bei den vorhergehend dargestellten Entwicklungsschritten eine Entsprechung zur gedanklichen Entwicklung gefunden werden. Genau genommen muss einem in der weiteren Verfolgung seines äußeren Lebens dieses immer mehr zu einem Rätsel werden, dessen Beantwortung zunächst unmöglich erscheint. Fehlt doch jeder Gesichtspunkt für einen Lösungsansatz. Dieser kann also nur in den Taten Rudolf Steiners gesucht werden. Diese liegen aber nach seiner eigenen Aussage in einem Felde, auf das ihm niemand folgen wollte oder konnte. Dass dieses Feld das Leben der Individualität darstellt, soll im Folgenden im langsamen Annähern entwickelt werden. Erst im letzten Kapitel dieses dritten Teils soll dann der Blick auf das Rätsel seines Lebens weiter verfolgt werden. Dies alles geschieht in der Überzeugung, dass der Blick der Individualität so ungewohnt wie auch notwendig für das heutige Bewusstsein und zugleich für ein reales Verstehen des Lebens Rudolf Steiners ist.*

#### ZUGEHEN AUF DIE ›PHILOSOPHIE DER FREIHEIT‹

Nun konnte sich Rudolf Steiner auch von der oben besprochenen, zwar wissenschaftlichen, aber doch in der Zeit liegenden Form seiner Dissertation lösen und seinen Ideen eine ganz in ihnen selbst liegende Ausdrucksgestalt geben. Die Wissenschaftlichkeit sollte selbstverständlich nicht verlassen werden; vielmehr sollte diese von der Prägung erlöst werden, die sie durch die alleinige Ausrichtung auf die sinnliche Natur erhalten hatte. Der Wissenschaftlichkeit sollte ihre Würde zurückerobert werden; besser gesagt sollte sie ihr nun erstmals in ihrem vollen Umfang verliehen werden. Für die tatsächliche Ausarbeitung der ›Philosophie der Freiheit‹ bedurfte es demnach nicht noch vieler neuer Ideen, sondern im Wesentlichen einer neuen angemessenen Form für die in seinem ersten Lebensabschnitt gewonnenen Ideen!

Die schon in den veröffentlichten Schriften dargelegten Ideen, insbesondere die des Erkennens und die sich daraus ergebende Idee der Freiheit, mussten nun entfaltet, erweitert und umgegossen werden.

Im 16. Kapitel seines Werkes *«Mein Lebensgang»* ist zu lesen: *„Ich legte damals die letzte Hand an meine «Philosophie der Freiheit». Ich schrieb, so fühlte ich, die Gedanken nieder, die mir die geistige Welt bis zu der Zeit meines dreißigsten Lebensjahres gegeben hatte. Alles, was mir durch die äußere Welt gekommen war, hatte nur den Charakter einer Anregung.“* Und im 17. Kapitel kommt er wiederum darauf zurück: *„Für mich war mit der Philosophie der Freiheit gewissermaßen das von mir abgesondert und in die Außenwelt gestellt, was der erste Lebensabschnitt durch das schicksalsgemäße Erleben der naturwissenschaftlichen Daseinsrätsel an Ideengestaltung von mir verlangt hat. Der weitere Weg konnte nunmehr nur in einem Ringen nach einer Ideengestaltung für die geistige Welt selbst sein. ... Ein innerliches Ringen nach einer solchen Ideengestaltung ist der Inhalt der Episode meines Lebens, die ich von meinem dreißigsten bis zum vierzigsten Jahre durchgemacht habe.“*<sup>50</sup>

Diese Zitate sprechen davon, dass der ideelle Gehalt der *«Philosophie der Freiheit»* im ersten Lebensabschnitt entwickelt wurde; durch das zweite Zitat wird jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass die

schriftliche Ausarbeitung schon in den zweiten Lebensabschnitt fällt, für den er die Aufgabenstellung in dem *„Ringen nach einer Ideengestaltung für die geistige Welt selbst“* sieht (bei der Veröffentlichung war er 33 Jahre alt). Da Rudolf Steiner im ersten Zitat jedoch deutlich davon spricht, dass die Ideen, die sich ihm im Anschluss an die innere Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft ergaben, in diese Schrift eingeflossen sind, so kann die Frage entstehen, ob die ja erst in den Anfängen stehende Ideengestaltung für die geistige Welt auch in dieser Schrift verarbeitet ist.

Ganz in dieser Richtung spricht sich Rudolf Steiner selbst in der Vorrede zur Neuauflage 1918 der *«Philosophie der Freiheit»* aus.

*„Wenn jemand verwundert darüber sein sollte, dass man in diesem Buche noch keinen Hinweis findet auf das Gebiet der geistigen Erfahrungswelt, das in späteren Schriften von mir zur Darstellung gekommen ist, so möge er bedenken, dass ich damals eben nicht eine Schilderung geistiger Forschungsergebnisse geben, sondern erst die Grundlage erbauen wollte, auf der solche Ergebnisse ruhen können. Diese ›Philosophie der Freiheit‹ enthält keine solchen speziellen Ergebnisse, ebenso wenig als sie spezielle naturwissenschaftliche Ergebnisse enthält; aber was sie enthält, wird derjenige nach meiner Meinung nicht entbehren können, der Sicherheit für solche Erkenntnisse anstrebt.“*

Aus diesen Worten wird ganz klar: es soll mit dieser Schrift eine Erkenntnistheorie gegeben werden, deren Ideengestaltung das geistige Fundament für Erkenntnisse in der natürlichen wie in der geistigen Welt sein soll.

Auch diese Schrift soll hier genauer betrachtet werden, da sie in intimster Weise von der geistigen Entwicklung Rudolf Steiners Kunde geben kann. Sie ist etwas, auf das er geistig viele Jahre zulebte und was ihm zum innersten Herzensanliegen geworden war. Dies kommt deutlich in den immer wiederkehrenden und nach weiterer Verdeutlichung suchenden Hinweisen auf diese Schrift zum Ausdruck, die sich in den Berichten im ›Lebensgang‹ von den Jahren vor dem Erscheinen eben dieser Schrift finden.

## DIE PHILOSOPHIE DER FREIHEIT

Schauen wir uns zunächst den äußeren Aufbau dieser Schrift an. Nach einer Vorrede folgen zwei mal sieben Kapitel, die je den ersten und zweiten Teil dieser Schrift darstellen. Zum Schluss folgt noch ein abschließendes, die Konsequenzen des entwickelten Monismus ziehendes Kapitel. Im ersten Teil, der ›Wissenschaft der Freiheit‹, wird die Erkenntnislehre wiederum in eine neue Form gegossen; im zweiten Teil, der ›Wirklichkeit der Freiheit‹ wird sodann die Idee der Freiheit entfaltet. Formal ist diese in ›Wahrheit und Wissenschaft‹ im achten und letzten Kapitel genannte Idee, die übrigens in den ›Grundlinien‹ noch im sechsten vorletzten Kapitel untergebracht

war, zu einem eigenständigen, den Erkenntnisteil gleichberechtigt ergänzenden zweiten Teil des Werkes herangewachsen. Allein diese kurzen Hinweise können darauf aufmerksam machen, dass die Form der Darstellung hier zum Ausdrucksprinzip erhoben wurde. Doch soll eine genauere Untersuchung der Form dieser Schrift im Vergleich zur Darstellungsform der ersten Schriften erst im Anschluss an die Betrachtung der Ideengestalt dieser «Philosophie der Freiheit» folgen.

Der Untersuchung soll hier die Erstausgabe von 1894 zu Grunde gelegt werden, die im Jahre 1918 einige Ergänzungen und Umstellungen erfahren hat; wobei der Inhalt ja, wie Rudolf Steiner oft betont, nicht verändert worden ist – es ging ihm in den Ergänzungen und Veränderungen, sowie den Zusätzen um Verdeutlichung und Klarstellung.

Schaut man nun in diese Erstausgabe, so fällt als erstes auf, dass der Aufbau der Schrift anders erscheint. So gibt es keine Vorrede oder Einleitung; dafür besteht der erste Teil aus acht Kapiteln. Genauer betrachtet entpuppt sich jedoch das hier als erstes ausgegebene Kapitel als eigentliche Einleitung der Schrift. Denn sie stellt das Ziel der ganzen Schrift dieser voraus. In verwandelter Form erscheint diese Zielvorgabe dann als Vorrede zur Neuauflage. Rudolf Steiner hat demnach die eigentliche Form der Kapitelanordnung in dieser Erstausgabe verhüllt. Aus diesem Grunde wird hier davon ausgegangen, dass es tatsächlich auch sieben Kapitel im ersten, wie im zweiten Teil auch in dieser Erstausgabe sind; denn das erste Kapitel muss eigentlich als der ganzen Schrift vorangestellt angesehen und daher aus dem ersten Teil herausgenommen werden. Genau dies hat ja Rudolf Steiner dann bei der Neuauflage getan. Und er ist bei dieser der Form gegenüber genauso vorgegangen wie gegenüber dem Inhalt – er hat auch die Form nicht wirklich verändert, sondern nur verdeutlicht, das Wesentliche transparenter gemacht.

In dieser nun besagten Einleitung gibt Rudolf Steiner als Zielvorgabe der Schrift die Verlebendigung des Denkens und der Wissenschaft an. Er will aus dem Ätherreich der abstrakten Ideen ins konkrete

Leben führen. Und dieses soll hier durch eine künstlerische Form erreicht werden. Das konkrete Leben, zu dem der Begriffskünstler Rudolf Steiner hier führen will, ist demnach das Leben des Denkens selbst, das sich dann darüber hinaus als vollkommen dem ganzen Leben zugehörig und dieses vertiefend erweisen soll.

## 1. TEIL ‹DIE WISSENSCHAFT DER FREIHEIT›

1. Im ersten Kapitel ‹Das bewusste menschliche Handeln› führt der Autor die Freiheitsfrage auf die Erkenntnisfrage zurück. „*Der Mensch kann nicht nur Bewusstsein seiner Handlungen haben, sondern auch der Ursachen, von denen er geleitet wird.*“ Und er fragt: „*Was heißt es, ein Wissen von den Gründen seines Handelns zu haben?*“ Da er in diesem Kapitel dann die Beobachtungen darauf lenkt zu bemerken, dass allen Handlungen und Gefühlen das Denken vorausgeht oder zugrunde liegt, so schließt er dieses Kapitel mit der ausblickenden Frage nach der Bedeutung des menschlichen Denkens in der menschlichen Wesenheit überhaupt.

2. Der Blick wird im zweiten Kapitel ‹Der Grundtrieb zur Wissenschaft› zunächst an Hand des im Menschen ständig und überall auflebenden Erkenntnistriebs in die Welt gelenkt und es wird darauf aufmerksam gemacht, dass im menschlichen Bewusstsein dadurch ein Gegensatz aufbricht. Aus dem Gefühl einer Welt und Mensch umgreifenden Einheit entsteht im Menschen das Bedürfnis, den Gegensatz zu überwinden. Dies ist die Aufgabe des geistigen Strebens der Menschheit überhaupt. Aus dem Erleben dieses Gegensatzes (Ich und Welt, Geist und Materie) sind die vier denk-möglichen absoluten Weltanschauungen geworden, der Dualismus (der die Absolutheit des Gegensatzes festhält) und die drei möglichen Formen des Monismus (entweder nur als Geist im Idealismus, nur als Materie im Materialismus, oder als ursprünglich unzertrennliche Verbindung gedacht). Durch diese Darstellung der Weltanschauungsrichtungen bereichert, führt Rudolf Steiner den Gedankengang anschließend gleichsam wieder zum Ursprung zurück. Worin aber liegt die Bereicherung?

Sie liegt in der Erkenntnis, die aus dem Blick auf die denk-möglichen Weltanschauungen gewonnen wurde – nämlich, dass ihre Unfruchtbarkeit in ihrer Einseitigkeit und Absolutheit liegt, also in ihrer starren Form. Die Bereicherung liegt demnach darin, sich gewissermaßen auf den Weg zu machen, eine neue Form zu suchen, die in dieser Art die Einseitigkeit und Absolutheit vermeidet, die in den Gegensätzen pendeln oder schwingen und sich dadurch in einer Vielheit entfalten kann, ohne ihr eigentliches Wesen aufzugeben: diese Form ist die des Lebens, der Entwicklung. Die Trennung von Welt und Ich im menschlichen Bewusstsein muss also evolutiv, genetisch aufgefasst werden: „*Wir müssen den Weg zu ihr (Natur) zurück wieder finden.*“ Doch wird der Weg zuallererst gefühlt, bevor er gedacht werden kann: „*Es kann nur ihr eigenes Wesen sein, das auch in uns lebt.*“ Dort, wo sich der Schnitt auftut, nämlich im menschlichen Bewusstsein, muss die Einheit in neuer Weise gefunden werden: „*Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: hier sind wir nicht mehr bloß <Ich>, hier liegt etwas, was mehr als <Ich> ist.*“ Eine Genese des im menschlichen Bewusstsein erscheinenden Erkenntnisproblems, das Aufsuchen der Urelemente des Erkennens, muss zu einer Lösung führen können.

3. Das dritte Kapitel ‹Das Denken im Dienste der Weltauffassung› führt das erkennende Bewusstsein in zielstrebigere und klarere Weise zur Anschauung der beiden polaren, das menschliche Bewusstsein konstituierenden Tätigkeiten von Beobachtung und Denken, indem es deren Unterschiedlichkeit vor Augen stellt.

Dann macht Rudolf Steiner in einzigartiger Weise auf eine Bewusstseinslücke des modernen Menschen aufmerksam. Das Denken richtet sich zwar auf alle Gegenstände der Beobachtung – auf sich selbst ist es jedoch gewöhnlicher Weise nie gerichtet! Die Beobachtung des eigenen Denkens ist ein Ausnahmezustand. Genau zu dieser Ausnahmeerfahrung des Denkens führt Rudolf Steiner nun das seinem subtilen Blicklenken folgende Bewusstsein, das vom Gedankeninhalt ausgehend über die Denktätigkeit zur in sich ruhenden Erfahrung leitet. Eine weitere Vertiefung dieser Erfahrung deutet er als die moderne Selbsterkenntnis des Ich,

die im Erblicken der Geistwesenheit des Denkens aufleuchtet, wenn das Ich sich von der sonst selbstvergessenen Ausübung des Welterlebens zum bewussten Vollzug der denkenden Betrachtung seiner eigenen geistigen Wesenheit erhebt, die sich allein als Tätigkeit darleben kann.

Es mag als unnötige Ausschweifung erscheinen; dennoch soll hier auf einzelne Aussagen zur ›Philosophie der Freiheit‹ von Georg Kühlewind eingegangen werden, die sich in seinem Buche ›Bewusstseinsstufen‹ finden. Es soll hier keineswegs eine spitzfindige Rechthaberei ausgelebt werden; doch sollen gerade die Missverständnisse, die sich dort in Bezug auf Rudolf Steiners zentrales Werk finden lassen, dazu dienen auf Wesentliches hinzuweisen.

Schon zu Beginn des genannten Buches<sup>51</sup> findet sich folgende Aussage: „Die erste Hälfte der ›Philosophie der Freiheit‹ Rudolf Steiners bezieht sich auf eine Bewusstseinsstufe, die dadurch charakterisiert werden kann, dass auf ihr die Inhalte des Bewusstseins durch Beobachtung gegeben sind und insbesondere als ausgezeichnete Beobachtung auf diesem Bewusstseinsfelde die des Denkens, genauer ausgedrückt: des Gedachten, gemacht werden kann. In den ersten sieben Kapiteln des Werkes wird unter ›Denken‹ nicht der Vorgang selber, sondern, wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch, das in das Bewusstsein fallende Ergebnis dieses Vorganges verstanden.“ Und nun zitiert Kühlewind die Stelle aus dem dritten Kapitel, wo betont wird, dass das aktuelle Denken nicht gleichzeitig beobachtet werden kann, da sich die beobachtende oder denkende Persönlichkeit nicht in Zwei teilen kann.

Im Gegensatz zu dieser Darstellung weist nun aber Rudolf Steiner schon im dritten Kapitel dieser Schrift deutlich einen Weg, das eigene Denken in seinem prozessualen Sein zu erfahren. Nur weil das Ich das Denken nicht gleichzeitig vollziehen und beobachten kann, bedeutet das nicht, dass es ›nachher‹ nur mit den Überresten des Denkens, d.h. den Resultaten des hervorbringenden Prozesses, dem ›Gedachten‹, wie Kühlewind sagt, zu tun haben kann. Gerade dieser Aspekt des modernen Bewusstseins, dass dieses eben zunächst nur dem Gewordenen begegnen kann, darf in seiner

Bedeutung nicht übergangen werden; denn er ist der Ausdruck der nur noch in voller Selbständigkeit sich auslebenden Individualität des Menschen, er ist Ausdruck der zur vollen Individuation herangereiften Persönlichkeit. Diese will und kann sich als Ich nicht mehr der Welt übergeben und in einem ‹besonderen› Prozess sich plötzlich wieder mit ihr einen, ohne die Erkenntnissituation aufrecht zu erhalten. Wenn dies möglich wäre, dann wäre es die Selbstaufgabe des Menschen und eine Zurückschraubung der auf die Individuation zugelaufenen Entwicklung. Die Individualität steht der Welt gegenüber; dies ist unser beobachtendes Bewusstsein. Und die Schwelle zu einer Einigung mit der Welt, die sich als gähnender Abgrund oder reißennder Fluss darstellen oder erlebbar machen mag, darf und kann nur mit vollem Bewusstsein und Aufrechterhaltung, oder besser, Erfüllung der Einzigartigkeit der menschlichen Persönlichkeit übertreten werden.

Der Blick muss also im Nachhinein auf das vollzogene Denken gerichtet werden – an dieser Stelle steht das Ich seinem vergangenen Denken gegenüber, wie es jedem Dinge der gegebenen Welt in der Beobachtung gegenübersteht; das Ich kann jedoch im Falle des Denkens die Erfahrung seiner eigenen Tätigkeit, soweit es diese zur Anschauung bringen kann, gewissermaßen aus der Vergangenheit herausheben und in die Gegenwärtigkeit hereintragen. Dazu muss es als ein Beobachtendes gegenüber dem Objekte des eigenen Denkens in Regsamkeit treten; es darf nicht dabei stehen bleiben, sein Denken so zu betrachten, wie es alles andere betrachtet: als fertiges Produkt, an dem es keinen Anteil hat; es muss seine Befangenheit, in der es aus Gewohnheit der gewöhnlichen Weltbetrachtung steckt, in diesem Ausnahmezustand überwinden. Es steht sozusagen hier, in der Bemühung zur Erfassung der Wesenheit des Denkens, an der Schwelle, an der es seine gewöhnliche BewusstseinsEinstellung, die das Denken vergisst, überwinden und verwandeln, ja weiterentwickeln kann. Und diese Weiterentwicklung ist keine Flucht, sozusagen ‹zurück zur Natur›, und kein blinder Sprung ins Ungewisse, sondern ein weiterer Bewusstseins-schritt der denkenden Betrachtung der Welt, die uns in ihrer Entwicklung zu einem betrachtenden und denkenden Wesen heranreifen ließ. Folgen wir dazu den klaren Hinweisen, die sich im Zentrum des dritten Kapitels der ‹Philosophie der Freiheit› befinden.

Die Beobachtung wird im ersten Schritt auf den Denkinhalt gewiesen (Abschnitt 16). Und das betrachtende Verständnis kann hier gewahren, wie diesem durch sich selbst ein in-sich-tragender Charakter inne ist. Er hat ganz unabhängig von mir Bestand, obwohl ich ihn hervorbrachte. Ich gebe ihm also in meiner Tätigkeit einen Raum der Erscheinung und Entfaltung – und gebe ihm gleichzeitig den Charakter des Hervorgebrachten (Abschnitt 17). Ich erkenne also, in der Denkbetrachtung vom Denkinhalt zur Denktätigkeit übergehend, dass ich hervorbringend mit einem auf sich selbst Beruhenden verbunden bin. Gewahre ich nun, dass ich gegenwärtig als denkend Betrachtender dem Denken gegenüber vollziehe, was ich in der Betrachtung als Gegenständliches erfahre, so bemerke ich in diesem dritten Schritt die Identität von Gegenstand und mir, als Beobachter (Abschnitt 18-20). Ich vollziehe vollkommen bewusst, was ich durchschauend erfahre. Das Gegenüber wird an dieser Stelle durchsichtig, und eint sich im Erkennen mit dem Vollzug meiner aktuellen Denkbeobachtung. Dieses Erkennen ist jedoch kein gewöhnliches Erkennen mehr, da es den Charakter des Fremdbewusstseins völlig überwindet, obwohl es die Wachheit aufrecht erhält. Rudolf Steiner nennt es in dieser Schrift an späterer Stelle das intuitive Erleben des Denkens. Und im intuitiven Erleben des Denkens erfahre ich die intuitive Wesenheit des Denkens. Deswegen kann Rudolf Steiner in der Erweiterung des 9. Kapitels dieser Schrift sagen: „*Nur durch eine Intuition kann die Wesenheit des Denkens erfahren werden.*“ Dies eben deshalb, weil diese Wesenheit Intuition ist, wie er im 5. Kapitel ausführt, und nur Gleiches durch Gleiches erfahren werden kann. In der Betrachtung des Denkens überführe ich also den gewöhnlichen Bewusstseinszustand, der im Beobachten den Dingen gegenübersteht, in einen solchen, der mit dem Gegenüber tätig, d.h. selbstständig geeint ist. Diese konkrete und nachvollziehbare Beschreibung der Weiterentwicklung des beobachtenden in ein intuitives Bewusstsein ist die besondere Bedeutung dieses dritten Kapitels!

Abschließend soll hier nur kurz erwähnt werden, dass Georg Kühlewind an späterer Stelle seiner Schrift auf die eben erwähnte Erweiterung zur Neuauflage 1918 in den Kapiteln acht und

neun eingeht, um zu zeigen, dass dort nun ein anderer, höherer Bewusstseinszustand geschildert sei als der im ersten Teil der Schrift dargestellte. Doch worum handelt es sich bei diesen Zusätzen? Es sind doch gerade den ersten Teil der Schrift überblickende und zusammenfassende Formulierungen, die dasselbe mit anderen Worten (und offensichtlich in einer anderen Art der Formulierung, die durch die vielen Jahre begründet ist, in denen diese Erfahrung weiter reifen konnte) nur klarer wiedergeben, was vorher auch schon gesagt werden wollte! Es kann demnach nicht angehen, dass im zweiten Teil eine andere Bewusstseinsform als im ersten Teil beschrieben wird. Es werden vielmehr die Konsequenzen für die Frage nach der Freiheit des Willens aus der im ersten Teil entwickelten neuen Bewusstseinsform gezogen.

4. In Kapitel 4 widmet sich Rudolf Steiner dann der Frage nach dem Übergang vom Begriff zur Wahrnehmung und führt derart den entwickelten intuitiven Bewusstseinszustand mit gekonnter Hand zum Erleben und Begreifen des neu zu entdeckenden Reichtums seelischen Lebens. Er tastet dabei gewissermaßen das Umfeld des menschlichen Bewusstseins ab, von den Begriffen ausgehend, die an der Wahrnehmung gebildet zugleich über sie hinausführen, zunächst zum eigenen Bewusstsein selbst, das er als Begegnungsraum von Beobachtung und Denken charakterisiert. In diesem Raum entsteht nicht nur ein Bewusstsein der Welt, sondern auch Selbstbewusstsein. Die Bedeutung des Denkens kommt zur Geltung, indem sich dieses nicht nur auf die äußeren Gegenstände der Beobachtung, vielmehr auch auf sich selbst richten kann. Überhaupt gibt das Denken dem menschlichen Bewusstsein sein Gepräge – dies wird zur Einsicht geführt mit dem Hinweis auf die durch die Wesenheit des Denkens bedingte Doppelnatur des Menschen. Auf der einen Seite umschließt der Mensch mittels des Denkens sich selbst und die Welt; gleichzeitig stellt er sich durch dieses als Subjekt der Welt gegenüber. Das begriffsbildende Denken findet derart in der begriffsfreien Beobachtung, dem Denkblick, seinen Gegenpol. Dieser führt nun zur Wahrnehmungsseite hinüber. An dieser Stelle des vierten Kapitels wird schon hingedeutet auf den Prozess, der erst im folgenden Kapitel ausgeführt wird, nämlich wie

die Wahrnehmung, da sie durch ihr So-Sein zu keinem Verständnis führen kann, das Denken zur Bildung eines Begriffs herausfordert, um diesen in ihren ganz konkreten Bereich zu ziehen. Dieses die Wahrnehmung jedoch in ihr fadenspinnendes Weben aufnimmt, um sie zur Bedeutung zu führen. An diesem Ort werden sodann die beiden Abhängigkeiten des Wahrnehmungsbildes, die mathematische (Ort und Zeit) und die organisationsbedingte, in den mitvollziehenden Blick genommen.

Anschließend führt Rudolf Steiner den Leser unmittelbar in das psychologische Leben hinein. Denn das in der Selbsterfahrung des Denkens urständende Selbstbewusstsein erlebt «sich» zunächst mit Hilfe der Wahrnehmungen an der eigenen Organisation (innere Wahrnehmungen) in einer eigenen Innenwelt. Dieser stellt sich dann im Erleben der äußeren Wahrnehmung eine Außenwelt gegenüber.

Es ist nun erstaunlich, wie der Begriff der Vorstellung, der hier als Wahrnehmung am eigenen Selbst auftaucht, den bisherigen Gang des Kapitels umgreift. Auf der Denkseite hieß es zu Beginn: Das Denken bringt das ideelle Gegenstück zur Wahrnehmung hinzu. Jetzt heißt es: Die Veränderung unseres Selbst während der Wahrnehmung ist die Vorstellung! Dies sind tatsächlich die beiden Seiten ein und derselben Sache – einmal von der Denkseite, und einmal von der Wahrnehmungsseite her betrachtet. Wie es dem Kapitel «Die Welt als Wahrnehmung» entspricht, stehen diese beiden Seiten, ohne in ausgesprochener Weise begrifflich entwickelt zu werden, unverbunden nebeneinander!

Die wirkliche Zusammenführung der hier entwickelten Elemente einer Vorstellungslehre bleibt jedoch, wie auch an verschiedenen anderen Stellen dieser Schrift, dem Leser überlassen. Dieser hat durch die in diesem Kapitel entwickelten Beobachtungstatsachen neue Blickrichtungen gewonnen, mit deren Hilfe nun die Entstehung der Vorstellungen verfolgt werden können. Auf der einen Seite kann nun bemerkt werden, wie der durch das Denken gebildete Begriff an und durch die Wahrnehmung eingegrenzt und konkretisiert, und auf der anderen Seite die Wahrnehmung durch den Begriff mit Sinn erfüllt und geweitet wird. Auf diese beiden polaren Prozesse wird im 4. Kapitel nur hingedeutet.

Jedoch kommt es durch sie zur Gestaltung der Welt im menschlichen Bewusstsein – die äußere Wahrnehmung nimmt Gestalt an, indem das ideelle Gegenstück in sie einströmt und in ihr zur Ruhe kommt. Durch diese Gestaltungen im Weltbewusstsein des Menschen geschehen gleichzeitig Prozesse, die demgegenüber zum Erleben eines Selbst durch Veränderung desselben führen. D.h. mit der Konstitution der Welt bildet sich auch das Selbstbewusstsein heraus. Welt- und Selbstbewusstsein sind die beiden Seiten der Entwicklung eines vorstellenden Bewusstseins – sie gehören unlöslich zusammen! Auch dieser Ursprung und die innere Zusammengehörigkeit der Entstehung von Welt und Selbst im Bewusstsein des Menschen kann nur bewusst ergriffen werden, wenn die in diesem Kapitel auffindbaren Anregungen Rudolf Steiners selbstständig weiterverfolgt werden. So kann sich von diesem gewonnenen Gesichtspunkt aus ein Ausblick auf die folgenden Kapitel auftun. Denn es wird jetzt offensichtlich, dass, neben der weiteren Entfaltung der Doppelnatur des Menschen in den beiden anschließenden Kapiteln, die Gestaltung der Welt im 5. und diejenige der Individualität im 6. Kapitel weiter verfolgt werden. Dadurch wird auch die zunächst vielleicht Verwunderung erregende Tatsache verständlich, dass Rudolf Steiner die Begriffsbildung der Vorstellung über diese drei Kapitel (4.-6.) hinzieht. Wird sie auch zunächst am Selbst erlebt, so führt sie ihrer Wesenheit gemäß zum Ergreifen der Wirklichkeit im menschlichen Bewusstsein und ist letztendlich ein wesentliches Werkzeug zur Entfaltung eines individuellen, Welt und Selbst, übergreifenden Bewusstseins. Im 4. Kapitel selbst wird die Schnittstelle von Außenwelt und Innenwelt mehr von einer problematischen Seite her weiter verfolgt, da in der Philosophie die Verwechslung von Vorstellung und Gegenstand zu sehr großen Verirrungen geführt hat.

5. Das 5. Kapitel «Das Erkennen der Welt» knüpft an die aussichtslose Situation des letzten Teils des vorangegangenen Kapitels an. Doch führt Rudolf Steiner in den ersten Abschnitten den Gedankengang so, dass das Erwachen zum Denken als der unentdeckte und unentwegt notwendige Schritt einer Lösung aus dem Dilemma der Gefangenheit des modernen Bewusstseins

erscheinen kann. Er macht hier einmal mehr Ernst damit, dass es ihm nicht um eine alleinige Richtigstellung handelt, sondern um die Entwicklung einer neuen Bewusstseinsform, die nur im Erleben der Aussichtslosigkeit der Mittel des gewöhnlichen Bewusstseins ständig neu gestaltet werden will. Die Unzulänglichkeit dieser Mittel ist darin gelegen, dass sie ihre Festigkeit in der wahrnehmlich gegebenen Welt suchen und dem Denken diese Qualität absprechen – oder besser, die Beteiligung des Denkens am Zustandekommen der Welt nicht bemerken, da eben dieses ohne unsere Anstrengung nicht als Beobachtungsgegenstand auftritt.

Nun kann Rudolf Steiner den Erkenntnisbegriff entwickeln.

Die Welt, wie sie uns zunächst erscheint, ist nicht fertig. Da sie wahrgenommene Welt ist, entbehrt sie desjenigen Faktors, der Licht ausbreitet über die gegebenen Erscheinungen: des Begriffs. Im Erkennen fügt der Mensch den durch die Sinne gegebenen Wahrnehmungen durch sein Denken die Begriffe hinzu und gelangt derart durch seine eigene Tätigkeit zur Wirklichkeit der Welt. Zur Wirklichkeit seines eigenen Wesens gelangt er auf dem gleichen Wege – und er kann erkennen: im Denken ist der Mensch universell, ein über die Welt ausgebreitetes Wesen – im Wahrnehmen jedoch ein Einzelner und isoliert von der Welt. Weil das Denken im Menschen wirksam werden kann, entsteht überhaupt das Bedürfnis nach Erkenntnis. Wie aber erscheint das Denken im Menschen?

Es erscheint im «Innern», in der Intuition – im Gegensatz zu den Wahrnehmungen, die uns von außen durch die Beobachtung gegeben sind. Diese beiden Quellen der Erkenntnis sind der Ausdruck der Doppelnatur des Menschen: in der Beobachtung steht ihm die Welt fremd gegenüber – in der Intuition ist der Mensch mit dem Wesen der Welt durch seine Tätigkeit geeint!

Das Erkennen ist nun für jeden erlebbar zum Geschehen auf dem eigenen Bewusstseinschauplatz geworden; und durch das Aufwachen für das Denken kann der Mensch zum bewussten Gestalter im Wirklichkeitsgeschehen werden. Dazu muss er sich jedoch vom Gewordenen ab-, und dem Werden zuwenden. In diesem Sinne deutet Rudolf Steiner zum Abschluss des Kapitels erneut auf die Vorstellungsbildung. Die Vorstellung ist schon das Ergebnis des Erkenntnisprozesses – die Vorstellung ist Erinnerung der Wirklichkeit!

6. Im 6. Kapitel «Die menschliche Individualität» wird nun der Begriff der Vorstellung konkretisiert. Wesentlich ist, dass die Vorstellung die subjektive Repräsentation der Wirklichkeit ist. Sie ist nicht die Wirklichkeit, sie ist Bild der Wirklichkeit, sie deutet auf diese. D.h. an den Erfahrungen individualisiert der Mensch seine Begriffe. Diese individualisierten Begriffe haben ihren Wert weniger in sich; vielmehr liegt ihr Wert in ihrem Deutungscharakter, der sie zu Okularen für den Reichtum der inneren und äußeren Welt werden lässt. Dadurch werden diese individualisierten Begriffe zu Mittlern der Doppelnatur des Menschen. Sie konstituieren das menschliche Bewusstseinsleben und gleichzeitig öffnen sie den Blick in die Weiten der Welt. Ja ihre Bedeutung liegt gerade darin, dass der Mensch sich durch sie zum Organ der Welt herانبildet; die Selbstbildung und Konstitution steht hier im Dienste des Ergreifens der Welt.

Doch fehlt dieser Konstitution noch der eigentlich individuell-persönliche Charakter. Diesen gewinnt der Mensch durch eine weitere, entgegengesetzt ausgerichtete, Vermittlung der Doppelnatur – nämlich dem Pendel zwischen Denken und Fühlen, „dem Mitleben des allgemeinen Weltgeschehens und unserem individuellen Sein“. Wie in dem Verständnis des Vorstellungslebens die Wirklichkeitsfähigkeit der menschlichen Seele veranlagt ist, so in dem Zusammenströmen von Denken und Gefühl das Leben des Denkens, die Verlebendigung und Beseelung des Denkens. Diese beiden Seiten der Doppelnatur des Menschen zusammenfassend kann von einer zweifachen Individualisierung des Denkens gesprochen werden; in der objektiven, mehr äußeren Individualisierung bildet sich der Mensch, um Organ der Welt zu sein; in der subjektiven, vergleichsweise inneren Individualisierung wird die Welt (das allgemeine Denken) verinnerlicht, vermenschlicht. Die Doppelnatur des Menschen ist zu einem gegenströmenden Gestaltungsgeschehen geworden, in dem Mensch und Welt sich wechselseitig bedingen und verwandeln. So hat Rudolf Steiner mit dieser Darstellung durch das erwachte Denken in die Tiefen, die Urkräfte des seelischen Lebens geführt, wie er im vorigen Kapitel in die Wirklichkeit der Welt den Blick leitete. Nur angedeutet soll hier werden, dass in diesen Ausführungen

die Keime liegen für den später entwickelten Schulungsweg. Sie können zu einem vertieften oder erneuerten Verständnis vieler Schulungsangaben den Weg deuten. Die Autonomie, die Rudolf Steiner für diesen anthroposophischen Erkenntnisweg voraussetzt, kann hier an ihrem Wesensort gefunden und ergriffen werden; aber auch die Vertiefung des Verständnisses dafür, dass er den anthroposophischen Schulungsweg ganz aus dem Wesen des Menschen herausgeholt hat.

7. Das siebte und letzte Kapitel des ersten Teils hat vorwiegend die gewonnenen Ergebnisse zusammenfassenden und ausblickenden Charakter. Rudolf Steiner bringt die im zweiten Kapitel problematisierte Polarität der absoluten Weltanschauungen des Monismus und Dualismus, in die schon dort angedeutete Entwicklung, die der Realität des Erkennens entspricht. Die Welt ist dualistisch gegeben und das Erkennen verarbeitet sie zur Einheit, zum Monismus. Auch in diesem Kapitel geht Rudolf Steiner intensiv auf die unterschiedlichen Weltanschauungen, insbesondere den metaphysischen Idealismus ein, um sie an Hand der Frage nach den Erkenntnisgrenzen wiederum zu den konstruktiven Lösungen seines in diesem Buch entwickelten Monismus zu führen.

In dem dargestellten Begriff des Erkennens ist immanent gegeben, dass es keine absoluten Erkenntnisgrenzen geben kann. Es kann nur zeitliche oder räumliche Schranken oder Mängel der eigenen Organisation geben; d.h. individuell einschränkende Mängel, die durch das Denken jedoch in die Welterfassung eingeordnet werden können, oder mit der Zeit überwindbare Schranken.

Rudolf Steiner macht noch einmal ganz deutlich, dass das Erkennen eine individuelle Angelegenheit ist, was bedeutet, dass die Bedingungen für das Erkennen durch und für das Ich bestehen. Dies führt er nun zur Konkretisierung der Frage nach den Erkenntnisgrenzen und zu einem überaus erkenntnispositiven und anspornenden Ausblick. Er zeigt auf, dass es eigentlich keine unbeantwortbaren Fragen geben kann, wenn diese aus dem eigenen in-sich-durchsichtigen Element des Denkens entsprungen sind.

## 2. TEIL ›DIE WIRKLICHKEIT DER FREIHEIT‹

8. Das achte Kapitel, ‹Die Faktoren des Lebens›, stellt eine künstlerische Überleitung in den 2. Teil der ‹Philosophie der Freiheit› dar, indem es das im ersten Teil Entwickelte in neuer Weise auffasst und weiterführt. Das Denken umgreift in einem doppelten dynamischen Prozess Ich und Welt, indem es die Wahrnehmung auf sich, sich auf die Wahrnehmung bezieht. Darin umfaßt es zugleich die beiden Seelenkräfte des Fühlens und Wollens, die sich jeweils nur in einem dieser Bezüge darleben. Damit ist auf den Umkreis der Dreigliederung des menschlichen Seelenlebens genauso gedeutet, wie darauf, dass die Wesenseinheit der Seelenkräfte im erlebten Denken aufzufinden ist. Es ist darüber hinaus der Stand des ersten Kapitels in Bezug auf die Frage nach dem Wollen aufgegriffen und mit dem Gewonnenen der nachfolgenden Kapitel ergänzt: auch das Wollen muss als Wahrnehmung an unserem Selbst durch das Denken seinen Wert erhalten.

9. Im neunten Kapitel entwickelt Rudolf Steiner ‹die Idee der Freiheit› als den Höhepunkt der menschlichen Entwicklung. Der Mensch ist nicht frei oder unfrei; er ist zur Freiheit berufen! Diese kann er erreichen, wenn es ihm gelingt, nicht aus dem Bereich seiner natürlichen Organisation heraus zu handeln, sondern aus dem, dessen Bildner nur er allein sein kann: dem Bereich der Idee. Ganz konkret handelt der Mensch dann frei, wenn bei ihm das die Handlung bewegende Element und das Ziel der Handlung identisch sind. Dies ist dort der Fall, wo die auf das Handeln gehende Idee, die moralische Intuition, unmittelbar aus dem Erleben ihres Ideengehaltes in die Umsetzung geführt wird. Sie lebt sich in der Liebe zu dem Objekt der Handlung, ja in der Liebe zur Handlung selbst dar.

Diese Idee der Freiheit führt zu einer Klärung des Begriffes der Individualität. War im sechsten Kapitel verdeutlicht worden, dass eine menschliche Individualität nicht im ideellen Leben allein ihre Bestimmung gewinnen kann, und sie sich zunächst durch das Gefühl als Person individualisiert, so wird hier, im neunten Kapitel deutlich, dass die Individualität durch dasjenige ideelle

Leben umfasst wird und sich umfasst, das auf das Handeln geht; d.h. dessen Leben nicht nur das Gefühl, sondern auch den Willen ergreift.

10. Im zehnten Kapitel «Freiheitsphilosophie und Monismus» wird begründet, wie der im ersten Teil dieser Schrift entwickelte Monismus durch sich selbst zu einer Philosophie der Freiheit führt. Dieser Monismus sieht allein auf Wirklichkeiten. Er sieht das im Physischen Gewordene als Grundlage der Freiheit an, genauso wie er die Wahrnehmung als den einen Teil der Wirklichkeit ansieht. Und er weist alle unwirklichen metaphysischen Elemente ab, weil er in der Idee allein die Ergänzung des Gegebenen erblickt. Und so, wie der Mensch zur Wirklichkeit nur veranlagt ist, und sich durch eigene Anstrengung und Leistung zu ihr hindurcharbeiten muss, so ist er auch zur Freiheit nur berufen, um sie aus sich selbst heraus zu verwirklichen. Und im Erleben des intuitiven Denkens findet er die Freiheit als seine ureigenste Wesensform.

11. Im elften Kapitel «Weltzweck und Lebenszweck» setzt sich Rudolf Steiner mit dem Zweckbegriff auseinander und grenzt ihn scharf von dem Verlauf des Naturgeschehens ab. Zweckhaft kann nur das menschliche Handeln sein, während dem Naturgeschehen die Idee eingeboren ist. In der Möglichkeit des menschlichen zweckhaften Handelns sieht er den Ausdruck davon, dass der Mensch nicht nach ihm innewohnenden Gesetzen handelt, sondern nach den Zwecken, die er sich selbst setzt – in der Möglichkeit des zweckhaften Handelns sieht er die Anlage zur Neugestaltung und Selbstgestaltung; muss doch der Mensch in seinen Werken nicht die Welt kopieren, kann er diesen doch eine Gestalt geben, die nicht der Natur eigen ist. Rudolf Steiner entwickelt hier einen Zweckbegriff, dessen höchste Form in der Schöpferkraft des menschlichen Handelns, d.h. in der Freiheit seinen Ausdruck findet.

12. Im zwölften Kapitel «Die moralische Phantasie» beschreibt Rudolf Steiner die konkrete Umsetzung des schöpferischen Handelns. Da es für eine freie Handlung kein Vorbild gibt, muss der aus Intuition Handelnde die Form der Umsetzung aus seiner

moralischen Phantasie erzeugen. Dazu muss er die Gesetzmäßigkeit des Stoffes kennen und beherrschen, den er umprägen will, bzw. in dem er seine Idee verwirklichen will. Diese Kenntnisse umfasst Rudolf Steiner mit dem Begriff der moralischen Technik. Gleichzeitig zeigt er, wie der hier von ihm entwickelte ethische Individualismus ganz im Einklang mit der Entwicklungstheorie steht; ja, dass er im richtig verstandenen Sinne deren Fortsetzung und Krönung darstellt. Genauso wenig wie eine höhere Tierart aus einer niedrigeren entwickelt werden kann, wenn sie noch nicht vorhanden ist, so wenig kann aus den früheren Handlungen eines Menschen eine spätere vorhergesagt werden. Denn wenn sie eine menschlich-freie genannt werden kann, entspringt sie ganz dem aktuellen Ideenvermögen des Handelnden.

13. Im 13. Kapitel stellt Rudolf Steiner Pessimismus und Positivismus gegenüber. Doch verweist er darauf, dass «der Wert des Lebens» nicht von der Menge der errungenen und erlebten Lust oder Unlust abhängig gemacht wird; vielmehr ist es das Begehren, das Streben eines Menschen, an dem dieser selbst den Wert misst. Und dieses Begehren ist nicht nur natürlicher oder leiblicher Natur, es ist auch geistiger Natur. Und in dem Maße, indem der Mensch sein geistiges Streben, seine moralischen Intuitionen, durch die moralische Phantasie in die Tat umsetzt, in dem Maße steigt der Wert seines Lebens. Auch hier liegt der Gedanke zu Grunde, dass im Menschen ein «natürlicher» Übergang vorhanden ist von den leiblichen zu den geistigen Bedürfnissen; es ist nur eine Frage des Entwicklungsstandes, aus welchem Bereich ein Mensch seine Bedürfnisse überwiegend schöpft.

14. Im letzten Kapitel des zweiten Teils «Individualität und Gattung» macht Rudolf Steiner deutlich, wie das Verhältnis von Individuellem und Natürlichem (Gattungsmäßigem) im Menschen zu denken ist. Ist jeder Mensch auch Teil einer vorhandenen Gemeinschaft, so ist doch zu bemerken, inwieweit er sich davon frei machen kann und seinen ganz individuellen Impulsen zu folgen in der Lage ist. Und genauso wie der Mensch sich im Handeln vom Gattungsmäßigen befreien muss, um individuell zu handeln, so hat

sich auch das Erkennen vom Gattungsbegriff zu befreien, um auf das Individuelle eines Menschen blicken zu können. Dieses kann sich im Denken nur selbst aussprechen, wenn es dem Erkennenden gelingt, seine eigenen Begriffe zurückzuhalten.

Abschließend kann nun Rudolf Steiner das Ziel der menschlichen Entwicklung formulieren. Dieses Ziel ist im bisher Dargestellten deutlich gekennzeichnet. Es kann keine allgemeine in der Menschheit wirkende «göttliche» Kraft sein, die die Menschheit zu ihrem Ziel führt; es kann nur das Verwirklichen der individuellen moralischen Intuitionen selbst sein! Das Ziel aller menschlichen Entwicklung ist „*das Ausleben aller Begriffe und Ideen, die aus der moralischen Phantasie entspringen*“.

Überblickend kann gesagt werden, dass Rudolf Steiner in dem ersten Teil dieser „Philosophie der Freiheit“ den Intuitionsbegriff geschaffen hat, mit dessen Hilfe er einen modernen Zugang zu Welt und Selbst, zu einer menschlichen geist-durchwirkten Wirklichkeit und zur Wirklichkeit des zur Individuation berufenen Menschen eröffnet hat. Der zweite Teil geht davon aus, dass im Erleben der Intuition die Freiheit des Menschen entdeckt wird und beschreibt deren welthafte Entfaltungsmöglichkeit als Ausdruck des geistigen Menschen.

## DIE KONSEQUENZEN DES MONISMUS

Im dritten resümierenden und die Konsequenzen ziehenden Teil verweist Rudolf Steiner auf die Einheitlichkeit und Vollständigkeit der uns zugänglichen Welt. Nicht in der Wahrnehmung und nicht im abstrakten Gedanken findet der Mensch zu dieser Einheit, sondern in der denkenden Beobachtung, welche die Ganzheitlichkeit vom die Wahrnehmung ergreifenden und gestaltenden Begriff erblickt. Es ist das Denken, das die wahre Gestalt der Wirklichkeit als einer einheitlichen und umfassenden verbürgt, nicht die Wahrnehmung. Durch das Denken steht der Mensch auch seinem Mitmenschen nicht fremd gegenüber, sondern erlebt diesen als seinesgleichen, weil es derselbe Weltinhalt (Begriffsinhalt) ist, der in ihm lebt.

Und so findet der Monismus das Welt und Mensch durchpulsende göttliche Leben in der gedankengetragenen Wirklichkeit, d.h. im diesseitigen Erfahrungsbereich und nicht in einem ersponnenen Jenseits.

Konsequenterweise liegen auch die Ziele des Handelns im Menschen selbst. Es ist der Mensch, der die Idee ergreift und seiner Handlung zu Grunde legt. Er ist somit auf sich selbst gestellt und in seinem Wesen frei.

Hier soll noch kurz der oben gestellten Frage nachgegangen werden, inwieweit in dieser Schrift Ideengestaltungen für eine geistige Welt eingearbeitet wurden. Dies soll nur skizzenhaft und in keiner Weise mit Anspruch auf Vollständigkeit geschehen.

Die erste in diese Richtung weisende Idee findet sich im ersten Teil der Schrift in der Idee der Intuition selbst. Die Intuition wird in diesem Werk gewissermaßen als Ergänzung der Beobachtung dargestellt; neben das beobachtende Gegenstandsbewusstsein wird die Intuition als eine Bewusstseinsform gestellt, in welcher der Mensch die durch das Fremdbewusstsein gewonnene Wachheit aufrechterhält, obwohl er sich in der Intuition mit dem Gegenstand eint. Das intuitive Bewusstsein ist tatsächlich geeignet, das vorherrschende Fremdbewusstsein zu ergänzen, zu überwinden und letztendlich abzulösen. Hiermit ist die Idee einer Bewusstseinsform gegeben, die den Wesen der Welt, wie dem eigenen, gerecht wird und sie und sich selbst geistig erfasst.

Doch finden sich die meisten Ideengestaltungen, die auf das Geistige zielen, im zweiten Teil der Schrift. Die zentrale Idee dieses Teiles ist die der Freiheit. In dieser Idee wird der Mensch tatsächlich in seiner geistigen, die Zukunft bergenden Wesenheit erfasst. Ist doch der Mensch nur dort frei, wo er mit projektiver schöpferischer Phantasie das Gewordene so umschafft, dass es Ausdruck seines Geistes werden kann. Im Gegensatz zur Erkenntnis der Welt löst sich der Mensch in der moralischen Intuition von der Bedingtheit durch die Wahrnehmung, indem er seinen freien Impuls ganz seinem Ideenvermögen entnimmt, um aus diesem heraus den Bereich der Wahrnehmung umzuformen. In der Freiheitsidee wird der Geist als ein Mensch gewordener, gegenwärtig schöpferischer

aufgefasst und verwirklicht. In der Intuitions- und Freiheitsidee leuchtet eine der zentralsten Ideen der späteren Anthroposophie, die Idee eines modernen Christentums, wie schon oben angedeutet, in einfachster und doch alles Bisherige überragender Form erstmals auf.

Der daran anschließende von Rudolf Steiner im elften Kapitel entwickelte Zweckbegriff führt diese, den modernen Geist ergreifende Idee weiter. Im zweckhaften Handeln, das dem Menschen eigen ist und nur ihm eigen sein kann, wird der Verlauf des natürlichen Geschehens nach Ursache und Wirkung umgekehrt. Wirkt doch die moralische Intuition, aber auch jedes andere Motiv, aus der Zukunft auf den verwirklichenden Willen. Das menschliche Handeln ist in seinem Wesen tatsächlich Ausdruck des Geistes, der sich in dieser Welt verwirklichen und gestalten will. Diese Weiterführung der Freiheitsidee als eines Wollens, das seinem Wesen nach geistbestimmt ist, ist zugleich eine weitere zentrale Idee im späteren Werk Rudolf Steiners und findet sich besonders ausgeführt in der anthroposophischen Menschenkunde.

Im zwölften Kapitel setzt Rudolf Steiner diese Idee der Umkehrung des ursächlichen Geschehens im menschlichen Handeln wiederum in ein Verhältnis zu der natürlichen Entwicklung. Steht doch der ethische Individualismus keineswegs im Widerspruch zur Entwicklungstheorie, welche die Entwicklung der Arten auf der Erde verfolgt; muss dieser vielmehr als deren Krönung angesehen werden. Die dem Geiste gemäße Idee des menschlichen Handelns verweist damit auf eine Ergänzung der Auffassung der Entwicklung der Tiere und des Menschen. Wird doch in der Entwicklungstheorie nur verfolgt, wie eine spätere Art aus einer früheren hervorgegangen ist. Niemals aber kann eine zukünftige aus einer gegenwärtigen entwickelt werden. Die höchste auf der Erde vorhandene Art oder Gattung ist die des Menschen. Dies bedeutet, dass der gesamten Erdgeschichte mit ihrer pflanzlichen und tierischen Entwicklung bis zum Menschen herauf die Idee des Menschen eingeboren sein muss. Und nur der Mensch, die Krönung der Evolution, kann durch sein Tun eine Fortsetzung der Evolution bewirken. Ist doch das Ziel der natürlichen Evolution in der Selbsterfassung des Menschen erreicht. Auch hier leuchtet schon in

Ideenform die später kosmisch dargestellte Erdentwicklung auf. Eine letzte dem Geiste zugewandte Idee soll hier noch erwähnt werden. Diese findet sich im vierzehnten Kapitel und ergänzt in schöner Weise das bisher Beschriebene. Kann doch der Mensch dem Menschen zum Gefäß werden, das den individuellen Geist des Anderen zur Erscheinung bringen kann. Das Erfassen der Individualität eines anderen Menschen kann sich, wie dort ausgeführt, nur derart vollziehen, dass der Erkennende nicht neue eigene Begriffe zu den Erfahrungen des anderen Menschen hinzufügt, wie es der Erkenntnis des natürlichen Geschehens entspricht. Vielmehr muss, da der andere Mensch seine eigenen Ideen ergreift und verwirklicht, der Erkennende diese Ideen ohne Hinzufügung oder Veränderung hereinnehmen in seinen Geist.

#### ZUR FORM DER PHILOSOPHIE DER FREIHEIT

In einem nächsten Schritt soll auf die besondere Form der Darstellung eingegangen werden. Fällt es doch dem Überblick suchenden Leser sofort ins Auge, wie schwierig die Aufgabestellung in diesem Fall ist, denn die Form der Darstellung folgt nicht in gewohnter Weise einem einfach logischen Faden, sondern gestaltet sich ganz offensichtlich innerhalb eines höheren Zusammenhangs. Diesen Zusammenhang nicht nur schlafend mitzuvollziehen, sondern ins Bewusstsein zu heben, ist eine Anstrengung, zu der diese Schrift auffordert. Auf diese Aufgabenstellung stößt man schon innerhalb jedes einzelnen Kapitels – ja teilweise schon innerhalb eines einzelnen Abschnitts oder gar Satzes! Zwei Aspekte dieses die einzelnen Teile übergreifenden Zusammenhangs sollen hier beispielhaft untersucht werden. Der erste Aspekt ist derjenige, der vielleicht zuallererst ins Auge fallen mag. Es ist derjenige, auf den schon der Untertitel auf der Titelseite der Schrift verweist: Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. Das Dargestellte beruht diesem Untertitel nach auf Beobachtungsergebnissen, die im wissenschaftlichen Sinne aufgefasst werden sollen. Was bedeutet dies für die Darstellungsform? Da es sich bei diesen Beobachtungen um seelische handelt,

muss der Leser diese einsichtigerweise jeweils innerhalb seines eigenen seelischen Erfahrungshorizontes selbst aufsuchen. Die Darstellung muss also, bevor sie auf Resultate einer bestimmten Beobachtung zu sprechen kommt, den Leser auf die eigene Beobachtung verweisen. Und dies ist das Ungewohnte beim ›Lesen‹ dieser Schrift. Sie kann eigentlich gar nicht ›gelesen‹ werden. Sie folgt eben einem Zusammenhang, den der Leser immer selbst aufsuchen, hervorbringen und sich selbst bestätigen muss. Der Leser wird also auf eine Beobachtung verwiesen, die er innerhalb seines eigenen Seelenlebens aufzusuchen hat, was in einzelnen Fällen eine nicht leicht zu bewältigende Aufgabe darstellt. Sodann muss er die eigenen Beobachtungen verstehen und in ein Verhältnis zu dem weiter Beschriebenen bringen. In diesem Sinne müssen viele Stellen immer und immer wieder erarbeitet werden, damit verstanden und nachvollzogen werden kann, worauf der Autor hinaus will.

Eine weitere Erfahrung, die mit diesem unentwegten Erarbeiten einzelner Stellen einhergehen kann, ist die, dass im immer weitergehenden Eintauchen in den Zusammenhang, dieser sich als lebendiges Gewebe, als wirkliches seelisch-geistiges Wesen entpuppen kann. Es kann Erfahrung werden, wie dieser Zusammenhang an keiner Stelle einen Funken von Theorie in sich trägt, wie er pures, sprühendes Leben ist. Und es ist deutlich spürbar, wie das Verbindende eine lebendige Ganzheit darstellt. Vergleichbar ist diese Erfahrung nur mit dem künstlerischen Erleben, nur dass das Erleben in diesem Falle vollkommen mit Bewusstsein durchleuchtet ist.

Um diese künstlerische Form wenigstens beispielhaft zu beschreiben, sollen hier das zweite und dritte Kapitel exemplarisch auf diese Form hin untersucht werden.

### Das zweite Kapitel

(Es soll hier wiederholt sein, dass zur Bearbeitung die Erstauflage vorliegt. In der Neuauflage hat Rudolf Steiner einen weiteren Abschnitt in dieses Kapitel eingefügt! Dies kann im Folgenden zu Missverständnissen führen, da die Durch-Nummerierung des Kapitels sich ändert.)

Schon bei der ersten Begegnung mit der «Philosophie der Freiheit» kann dem Mitvollziehenden auffallen, wie jedem Kapitel eine ganz eigene Gestalt und Formstruktur eigen ist. Konkret offenbart sich dieser ersten Begegnung mit dem zweiten Kapitel sogleich, wie die Persönlichkeit Goethes hier gewissermaßen mitgestaltet. Nur selten lässt der Autor in diesem Werke andere Persönlichkeiten wirklich zu Worte kommen. Meist muss er ihre Zitate dazu verwenden, ihre gedanklichen Schwächen und Fehler aufzudecken und aufzeigen, inwieweit sie einer Täuschung oder einem Irrtum unterliegen. In diesem Sinne werden z.B. die vielen Philosophen im ersten Kapitel eingesetzt und korrigiert, mit Ausnahme von Hegel, dessen Zitat den einzigen positiven Beitrag liefern kann. Ganz anders steht es da um Goethe, der durch einige Zitate das ganze zweite Kapitel prägt, ja dessen Wesen scheinbar das gesamte Kapitel gewidmet ist. So stellt Rudolf Steiner diesem Kapitel bezeichnenderweise ein «faustisches» Zitat voran und gibt damit dem Folgenden sein Motto in künstlerischer Form. Faust, der strebende Mensch der Neuzeit, steht für die Spaltung des modernen Bewusstseins und dessen mutwilligen Bestreben den Riss zu überwinden. Wie anders, ja reifer, klingen da die Worte Goethes gegen Ende des Kapitels, obwohl sie dem gleichen «Problemfeld» zugewandt sind. Gleichsam als das Motto des Naturforschers Goethe wird hier aus dem Aufsatz «Die Natur» zitiert, um in schöner Weise zu zeigen, wie der Mensch der Natur entfremdet ist und zugleich empfinden kann, wie er ihr zugehört.

Goethe umrahmt also das Kapitel mit seinen Zitaten – wer könnte auch besser das dem Erkenntnistrieb gewidmete zweite Kapitel repräsentieren als der sich für alles interessierende und alles mit

seinem lebendigen Denken durchdringende Goethe?

– Doch innerhalb des gesamten Textes wirkt er durch die Form in gleich deutlicher Sprache. Da fallen zunächst die Beobachtungsgegenstände im ersten Abschnitt ins Auge, die einer bestimmten Struktur folgen. So wird im ersten auf einen Unterschied in der Beobachtung verwiesen (analytisch), im zweiten auf eine Ähnlichkeit (synthetisch) und im dritten, gewissermaßen als eine Steigerung der vorausgegangenen Polarität, wird auf Beobachtungen aufmerksam gemacht, die durch die Begriffe Wachstum und Entwicklung angedeutet werden (prozessual, intuitiv). Auch sind diese Beobachtungen alle dem Lebendigen zugewandt.

Einer ähnlichen Struktur folgen im vierten Abschnitt die drei Strebensformen der Menschheit, die die Überwindung des Gegensatzes im eigenen Bewusstsein beschreiben. In der ersten empfängt der Mensch die Offenbarung von außen, in der zweiten prägt er sein Inneres dem Äußeren auf und in der dritten findet wieder eine Steigerung statt, die die vorausgegangene Polarität umgreift: der Denker strebt denkend zu durchdringen (Prägung nach außen), was er beobachtend erfährt (Aufnehmen eines Äußeren).

Auch die Darstellung der unterschiedlichen Monismen folgt dieser Struktur, wenn letztere auch in diesem Fall, dem Inhalt gemäß, an Lebendigkeit verliert. So lebt die Polarität zwischen Materialismus und Spiritualismus auf und das Umgreifen dieser Polarität wird in der Abart des Idealismus angedeutet.

Polarität und Steigerung! Mit diesen dem Lebendigen abgelauchten Begriffen kann nun auch die Aufbaustruktur der Abfolge einzelner Abschnitte entdeckt werden.

Der erste Abschnitt lenkt den Blick in das Innere des Menschen, auf die durch die Außenwelt ausgelösten Bedürfnisse; er betont nicht die Trennung von Mensch und Welt, sondern beschreibt die (moderne) Begegnung von Mensch und Welt und insbesondere den darin erwachenden Erkenntnistrieb. Der zweite macht auf den Gegensatz von Mensch und Welt aufmerksam. Und im dritten wird auf die Einheit verwiesen, die diesen Gegensatz zunächst im Gefühl aussöhnt. Im vierten Abschnitt sodann wird das gesamte geistige

Streben der Menschheit als die bewusste Überwindung dieses Gegensatzes beschrieben und ein Lösungsansatz formuliert: „Erst wenn wir den Weltinhalt zu unserem Gedankeninhalt gemacht haben, erst dann finden wir den Zusammenhang wieder.“

Die Abfolge verläuft also kurz gefasst: 1. Blick ins Innere in der Begegnung mit der Welt, 2. Problemstellung: Trennung von Ich und Welt, 3. Gefühl der Einheit, 4. Lösungsansatz.

Wenn sich auch dieser Abfolge nicht die Begriffe von Polarität und Steigerung einfach zuordnen lassen, so ist doch deutlich, dass in dieser die bewusstseinsmäßige Trennung (Polarität) von Ich und Welt und im weiteren die Suche nach einer höheren Einheit (Steigerung) beschrieben wird. Es ist darüber hinaus deutlich, dass diese Abfolge sich nach dem tatsächlichen seelischen Erleben des Menschen richtet. Regt sich doch durch das erwachende Denken zunächst das Bedürfnis nach Erkenntnis und ruft dieses selbst erst den deutlichen Gegensatz mit der Welt hervor. Auch die Überwindung taucht zunächst im Seelenleben auf (als Gefühl der Einheit), um dann im Weiteren mit Bewusstsein vollzogen zu werden.

Sind wir vom Inhalt ausgehend zur Form und Struktur einzelner Sequenzen fortgeschritten, so stellt sich die Frage, ob nicht, wie es einer künstlerischen Form eigen sein müsste, auch das Ganze nach dem angedeuteten Aufbauprinzip der einzelnen Teile aufgebaut ist und diese letzteren derart umfasst und durchgestaltet.

Dem Blick auf das Ganze kann zunächst auffallen, dass das Kapitel in drei Teile aufgeteilt werden kann. Der erste Teil besteht in den schon bearbeiteten ersten vier Abschnitten, der zweite Teil befasst sich mit dem Dualismus und den Formen des Monismus (Abschnitte 5-8), und der dritte Teil stellt in merkwürdiger Weise eine Wiederholung der ersten Abschnitte dar (Abschnitte 9-12). Der allerletzte dreizehnte Abschnitt kann nicht zu dieser Ganzheit gerechnet werden, da er thematisch über das im Kapitel sonst Dargestellte hinaus geht und eine Überleitung der ersten beiden Kapitel zum dritten Kapitel gibt.

Schauen wir zunächst die mittleren Abschnitte an, so ist, wie schon in oben gegebener Zusammenfassung des 2. Kapitels beschrieben, die etwas starre und absolute Form in der Charakterisierung der

einzelnen Weltanschauungsrichtungen auffallend. Die Absolutheit kommt auch darin zum Ausdruck, dass alle denk-möglichen Formen des Monismus nebeneinander gestellt werden. Die Form ist erstarrt und verabsolutiert und spricht dadurch eine Erfahrung an, die der mitvollziehende Leser nun machen kann. Das Problem, wodurch diese Weltanschauungsrichtungen zu keiner fruchtbaren Lösung gelangen, liegt weniger in ihrer inhaltlichen, konkreten Erkenntnis, als in ihrer Form. Das Problem des entstandenen Gegensatzes von Ich und Welt kann nicht theoretisch und absolut gelöst werden! Es muss in seiner Entstehung verfolgt und durchlebt werden; es muss in seiner Genese verstanden werden, um einer adäquaten Lösung entgegengeführt zu werden.

Damit haben wir einen Gesichtspunkt gewonnen, um die Abschnitte 9-12 mit neuem Verständnis zu verfolgen.

Im 9. Abschnitt hält Rudolf Steiner den Weltanschauungsrichtungen entgegen: „*Allen diesen Standpunkten gegenüber muss geltend gemacht werden, dass uns der Grund- und Urgegensatz zuerst in unserem eigenen Bewusstsein entgegen tritt.*“ Damit ist deutlich ausgesprochen, dass eine evolutive oder genetische Lösung gesucht werden soll, die von der Entstehung des Problems ausgeht. Es wird nämlich davon ausgegangen, dass es der Mensch selbst ist, der sich von der Natur gelöst hat. Dies ist der neue Lösungsansatz! Es handelt sich nicht um ein objektives, absolutes Problem, sondern um ein urmenschliches.

Im 10. Abschnitt wird wiederum das Einheitsgefühl angesprochen.

Im 11. Abschnitt wird von dem Zusammenhang gesprochen, den der Mensch finden kann, wenn er das Verbindende, das ›Naturwesen‹ in sich sucht.

Und im 12. Abschnitt wird von der Erforschung unseres Wesens gesprochen, die an den Punkt kommen muss: „*Hier sind wir nicht mehr bloß ›Ich‹, hier liegt etwas, was mehr als ›Ich‹ ist.*“

Der Verlauf dieser Abschnitte 9-12 ist also gegenüber dem Verlauf der Abschnitte 1-4 umgekehrt. Es werden die gleichen ›Orte‹ aufgesucht, nur wird diesmal vom neu gewonnenen Lösungsansatz ausgegangen.

Zur besseren Übersicht werden die Abschnitte nun schematisch gegenübergestellt:

1. Blick ins Innere
12. Erforschung des eigenen Wesens
2. Gegensatz Welt und Ich
11. Zusammenhang Welt und Ich
3. Einheitsgefühl
10. Einheitsgefühl
4. Lösungsansatz
9. Neuer Lösungsansatz

Durch die Anordnung wird anschaulich, wie sich die ersten vier Abschnitte mit den letzten vier spiegeln, wenn auch die Abschnitte im dritten Teil des Kapitels gegenüber denen im ersten Teil durch den neuen Lösungsansatz verwandelt erscheinen. Der erste entspricht dem letzten, der zweite dem vorletzten usw. Die ersten vier Abschnitte gehen also auf etwas zu, wovon die letzten vier wiederum ausgehen. Es ist tatsächlich das Kapitel in der Form einer Entwicklung dargestellt! Hier wird es ganz deutlich: Inhalt und Form stehen in vollkommener innerer Übereinstimmung und bedingen sich gegenseitig. Es bleibt nur noch die Frage, was eigentlich formal in der Mitte geschieht? Der Inhalt der mittleren Abschnitte bestand ja in der Nebeneinanderstellung aller denkbaren monistischen und dualistischen Weltanschauungsrichtungen. Diese Art der Nebeneinanderstellung betont, wie oben beschrieben, die Einseitigkeit und Starrheit des bezeichneten Denkens und lässt nach einer neuen Denkform suchen, die in einer der Entwicklung gemäßen, einer genetischen, gefunden werden kann. Doch lässt sich die Form noch weiter untersuchen. Stehen der erste und dritte Teil miteinander in einer Spiegelung (die nicht starr dasselbe wiedergibt, sondern auf der einen Seite auf einen Höhepunkt zu läuft, um auf der anderen, gespiegelten Seite in metamorphosierter Weise von diesem aus zum Ausgangspunkt zurückgeführt zu werden), so lässt sich fragen, ob eine Spiegelung auch im mittleren Teil selbst zu finden ist. Denn dann könnte die Form des Kapitels als ein vollständiges, in sich durchgestaltetes Bild vor das seelische Auge gestellt werden.

Nimmt man diese mittleren vier Abschnitte in den Blick, so fällt auf, wie sie gegenüber den jeweils vorhergehenden und

nachfolgenden vier Abschnitten sozusagen auf der Stelle stehen. Es findet innerhalb dieser Abschnitte, eben ganz im Gegensatz zu den anderen, keine Bewegung, keine Entwicklung, kein Leben statt. Und so kann zunächst ein Gemeinsames der Abschnitte 5 und 8 bemerkt werden. Beide stellen eine Weltanschauung dar, die dem realen Erkenntnisproblem ausweicht und es auf einen anderen Schauplatz verlegt: der Materialismus versetzt die Fähigkeit des Denkens in den Bereich des Materiellen; der als letztes dargestellte Monismus die Fragestellung auf das Feld eines angenommenen, einfachen Wesens. Sie halten die weitere Entwicklungsmöglichkeit auf, indem sie dem Problem ausweichen. Die beschriebenen Weltanschauungen der beiden anderen Abschnitte (6 und 7) dieses mittleren Teils zeigen auch jeweils eine verwandte Geste. Der Spiritualismus verliert gewissermaßen allen Boden unter den Füßen, da er die Materie in ihrem Wesen leugnet und ihm damit aller Erfahrungsinhalt abgeht. Auch die «merkwürdige Abart des Idealismus» verliert ihren Boden; in diesem Falle sehr kunstvoll, indem sie sich einem Münchhausen gleich am eigenen Schopfe fasst, da sie das Eine durch das Andere und gleichzeitig dieses Andere durch Jenes erklären will. Die Geste, die diesen beiden Weltanschauungen gemeinsam ist, ist also eine Art Schwebезustand, der den festen Boden verloren hat. Zwei spiegelbildlich gestaltete Gesten sind damit gewonnen: die erste lässt sich verdichten, indem bemerkt wird, wie die vorhergehende (bzw. nachfolgende) Entwicklung durch Ausweichen zurückgehalten wird; die zweite stellt eine Art Schwebезustand dar. Somit kann das gesamte Kapitel in seinem Aufbau zu einem inneren Bild verdichtet werden, das ganz Ausdruck des inhaltlichen Verlaufs ist. Dieses Bild beschreibt auf der einen Seite einen Entwicklungsverlauf, der zunächst zu einem Höhepunkt geführt wird, bevor die Entwicklung aufgehalten und in einer Art Schwebе gehalten wird, um dann den vorausgegangenen Entwicklungsverlauf in neuer Weise zu seinem Ursprung zurückzuführen. Es entsteht sozusagen ein real lebendiges Bild einer seelisch-geistigen Entwicklung, eine Art seelische Pflanze, der jedoch, dies kann deutlich gespürt werden, die Blüte fehlt! Denn von einer tatsächlichen Steigerung kann in den mittleren Abschnitten nicht gesprochen werden.

Wenn auch das Ausweichen oder Zurückhalten des fortschreitenden Prozesses und der anschließende Schwebезustand auf eine Art seelischen Blütezustand zugehen, fehlt doch der wirkliche Einschlag, der in diesem Fall Ich und Welt einer höheren Einheit näherführen müsste.

Es mag nun schrecklich erklügelt erscheinen, aber dieser Einschlag wird tatsächlich in der Neuauflage von 1918 von Rudolf Steiner genau in die Mitte der hier bearbeiteten 12 Abschnitte eingefügt! Der erste Abschnitt des Kapitels weist den Blick ins Innere, das ganz in dem Bedürfnis nach Einigung (Verständnis) mit der Welt aufgeht. Der letzte und zwölfte Abschnitt (der Erstausgabe) weist auch den Blick ins Innere, nämlich auf eine Erforschung des eigenen Wesens, um an einen Punkt zu kommen, an dem Ich und Welt keine Dualität mehr sind, sondern zu einer höheren, aber jetzt bewussten Einigung geführt werden können.

Im, der Neuausgabe genau in die Mitte neu eingefügten, nun siebten Abschnitt des zweiten Kapitels wird die Gefahr angesprochen, in die der wiederum dem eigenen Wesen zugewandte Blick geraten kann; dieser kann als einseitiger Idealismus sich in seinem eigenen Ich festbeißen, indem es ihm nicht gelingt, durch die Ideen hindurchzuschauen. Dieser Durchblick kann auf eine geistige Welt zugehen, in der die Dualität überwunden wird. Damit hat Rudolf Steiner in diesem neuen Abschnitt tatsächlich die gesamte Thematik des Kapitels zugespitzt, Anfang und Ende umfasst und eine höhere Einigung der sich außerhalb dieser Erhöhung bewusstseinsmäßig ausschließenden Polarität aufleuchten lassen, ja, die innerlich gewachsene Blume erblühen lassen.

Wenn wir uns an dieser Stelle noch einmal Goethe zuwenden und in Betracht ziehen, wie er tatsächlich als die Kulturgröße seiner Zeit gleichsam die bisherige Entwicklung der Menschheit in sich zusammenfasst, überblickt und erhöht und damit der wahre Repräsentant des ›Grundtriebes zur Wissenschaft‹ ist, so müssen wir uns doch auch vergegenwärtigen, was er eben nicht tat: er hat alles erforscht, nur sein Denken nicht! Aus ihm heraus konnte Rudolf Steiner die oben in der Beschreibung sich entfaltende Blume nicht

erblühen lassen. Da musste er Goethe durch Fichte ergänzen, dessen forschendes Interesse in intensiver Weise der Wissenschaftslehre und damit der Erkenntnis des eigenen Wesens und Denkens zugewendet war. Doch musste er an dieser Stelle Fichte korrigieren, um hier kurz aufblühen zu lassen, was er im nächsten Kapitel als Fundierung des eigenen Werks und konsequente Fortsetzung der bisherigen Kulturentwicklung darzustellen hatte.

### Das 3. Kapitel

So soll es hier nicht versäumt werden, auch dieses dritte Kapitel auf seine künstlerische Form hin zu untersuchen. Deutlich kann dadurch werden, wie jedes einzelne Kapitel nach den unterschiedlichsten Aufbauprinzipien gestaltet ist. Und ist, wie oben dargestellt, dieses dritte Kapitel der Entwicklung einer neuen Bewusstseinsform zugedacht, so kann erwartet werden, auch in der künstlerischen Form eine Steigerung erleben zu können, wenn es gelingt, dieser Form auf den Grund zu gehen. Dies kann in diesem Fall kein leichtes Unterfangen sein, denn die inhaltlich geforderte Bewusstseinssteigerung sollte auch der Darstellungsform gegenüber spürbar sein. Doch sollte sie auch den Weg zu dieser Bewusstseinssteigerung verlebendigen und schmücken, um der Empfindung zugänglich zu sein, wenn sie wahrhaft eine künstlerische genannt werden will. Ja sie sollte, um nicht dem Ruf der unnötigen Dekoration zu verfallen, notwendiger Bestandteil dieses Weges selbst sein und eine Vertiefung des rein inhaltlich aufgefassten Geschehens ermöglichen.

Folgen wir also dem Verlauf des Kapitels, um dem beschriebenen Weg auf das hohe Ziel zu, ihm seine Gestaltungsform und inneren Bewegungen abzulauschen, die er, teils zur Freude des Wanderers hervorlockt, teils, große Mühen und Anstrengungen fordernd, verlangen muss, dass sich der Suchende nicht verirre. Der Beginn scheint profan. Wir beobachten ein allzu tägliches und bekanntes Geschehen. Eine Billardkugel folgt allein physikalischen Gesetzen. Wenn der Spielende jedoch vermeint, er führe die Kugel,

so unterliegt er einer Täuschung; kann er ihr doch nur beobachtend folgen. Was er allein wirklich tun kann, ist, die das Geschehen beherrschenden Kräfte und Gesetze mittels seines Denkens zur Erscheinung zu bringen.

Wir werden unmittelbar in die moderne Bewusstseinsform geführt. Diese ist durch die physikalische Gesetzmäßigkeit, die in Ursache und Wirkung alles Weltgeschehen zu beherrschen scheint, geprägt. Dadurch kann sie selbst als Spiel erscheinen, dessen unwillkürlicher Spielball wir selbst sind. Wissen wir doch nichts über die Entstehungsbedingungen unseres Bewusstseins und versuchen womöglich, es als durch die äußere Weltengesetzmäßigkeit selbst gelenkt zu denken.

All diese Vermutungen oder Ahnungen am Rande des Geschehens lassend, lenkt Rudolf Steiner den Blick in ungewohnter Weise auf eine Unterscheidung, auf eine polare Erscheinung unserer eigenen Bewusstseinswelt, die unser ganzes, waches Leben durchpulst. Ohne sie auch nur annähernd zu definieren, führt er den Blick, um die gegenseitige Abgrenzung und Eigenheit dieser beiden Bewusstseinsphänomene erfassbar zu machen. Beobachtung und Denken stellt er als die beiden realen Tätigkeiten unseres Geistes all den bekannten theoretischen Urgegensätzen der Philosophen gegenüber. Dies ist der erste Schritt, den der Autor dem «Leser» zumutet, in selbständiger Weise zu vollziehen. Bedarf es dazu dann auch einiger Anstrengung, das gesamte Bewusstseinsleben auf diese beiden Pfeiler zurückzuführen. Denn dem eigentlichen aktuellen Denkakt gegenüber, dem wir allein nachsagen können, dass wir es sind, die ihn vollziehen, müssen alle anderen seelischen Phänomene durch die Beobachtung auffassbar sein. Das Denken kann nicht allein durch die Beobachtung ins Bewusstsein treten; es muss erst von uns vollzogen sein. Dies ist uns gewiss. Doch, dass alle Gefühle, Empfindungen, ja selbst die Vorstellungen und Begriffe, uns nur durch die Beobachtung zugänglich sind, dazu bedarf es einiger seelischer Anstrengung, um es zu innerer Gewissheit zu führen.

Folgt man den kühnen blick-lenkenden Weisungen des Autors, so kann die Empfindung auftreten, den Fuß auf neuen, unbekanntem Boden zu setzen. Und die beiden, der seelischen Beobachtung sich in

erfrischend belebter Weise offenbarenden und zu neuer Gestaltung formenden, seelisch-geistigen Tätigkeiten, «die Grundsäulen unseres Geistes», können sich in der inneren Anschauung zu zwei Säulen verdichten, die den Vorhof eines mächtigen Tempels tragen. Die Profanität des eintretenden Bewusstseins hat selbstverständlich große Mühe, der sich verbildlichenden Empfindung länger Raum zu geben. Doch mag sie sich auch brüskiert aus der Halle schleichen – hat sie nur einmal den reinen Hauch dieser modernen Tempelvorhalle verspürt, so wird sie sicher den Weg dorthin wieder aufsuchen. Niemand kann ihn ihr verstellen – außer sie selbst. Ist er doch von jedem Ort der äußeren Welt aus zu erreichen. Dem zweiten sich anschließenden Schritt tönt nun tatsächlich ein reiner und altbekannter Mysterienruf entgegen: „*Erkenne dich selbst!*“, so lautet der Aufruf, den Rudolf Steiner in eine, dem erwachten Bewusstsein angemessene Form kleidet. Fordert er nämlich dazu auf, sich eine Bewusstseinslücke zu vergegenwärtigen, die jedem heutigen Bewusstsein angehört und es geradezu charakterisiert, ohne dass sie sich bisher auch nur einer deutlich vor Augen führen konnte. Ist doch dem alles und allem zugewandten und es beleuchtenden Bewusstsein in keiner Weise bewusst, dass es etwas gibt, das es bisher nicht in die Beobachtung genommen hat. Es ist das Denken, das der Mensch in vollkommen selbstvergessener Weise ausübt und allem zuwendet, nur nicht sich selbst. Die Beobachtung dieses Denkens stellt er als einen Ausnahmezustand des gewöhnlichen Bewusstseins diesem gegenüber. Und dieser zweite Schritt des die Tempelvorhalle Erkundenden fordert von ihm, sich diese Ausnahmesituation wiederum in deutlichster Form zu vergegenwärtigen. Diese Verdeutlichung stößt an eine Grenze – sie führt an eine Schwelle. Dies ist der Blick in den Abgrund der heutigen Bewusstseinsverfassung. Steht sie doch allem, und nun auch dem eigenen Denken, fremd gegenüber. Und alles, was der Beobachtung gegenübertritt, erscheint als ein Gewordenes, an dessen Genese kein wirklicher Anteil möglich ist. Die Welt ist fertig! Auch das eigene Denken ist fertig, wenn ich mich ihm zuwenden will. Denn denken, d.h. im Moment vollziehen, und dieses gleichzeitig beobachten, ist unmöglich; kann ich mich doch nicht in zwei Personen teilen. Ich bin von der Welt bewusstseinsmäßig

tatsächlich vollkommen getrennt; dieser Trennung verdanke ich ja meine Wachheit. Doch kann es zum Schaudern bringen, sich dieser Erkenntnisgrenze ernsthaft zu stellen, wozu uns Rudolf Steiner an dieser Stelle (Abschnitt 14) vertrauensvoll auffordert. Blicke ich doch in die Erstorbenheit der Welt, die mich unaufhaltsam und unentwegt umgreift. Ihr darf ich nicht entfliehen oder ausweichen – ihr muss ich mich stellen. Dann bin ich vorbereitet, in das Innere des Tempels zu treten. Denn das Aufrechterhalten der Bewusstseinskraft im Anblick des Todes ist die Prüfung, die der seelisch-geistig Eintretende zu bestehen hat.

Damit aber ist das Denken in den Kreis der erschaffenen Dinge aufgenommen. Erst jetzt ist das große Schöpfungswerk an seinem Ziel angelangt. Nun ist es nicht mehr Gott, der nach den Schöpfungstagen seine Werke erblickt; es ist der Mensch, der das Denken erblickt, welches er schuf. So wird der Eintretende mit dem ersten Bild desjenigen Dokuments empfangen, das den menschheitlichen Weg auf das Christusereignis zu beschreibt: mit dem Schöpfungsmythos des Alten Testaments (Abschnitt 15). Und er ist bildhaft daran erinnert, dass er in dem Strome der Entwicklung nun in individueller Weise zu vollziehen hat, was die Menschheit in vorchristlichen Zeiten schon durch Auserwählte vollzog: die Vorbereitung und das Zugehen auf die Christus-Erfahrung. Mit den Worten des ersten Buch Moses gesprochen, muss er, der Mensch, nun alles ansehen, was er gedacht hat und sehen, ob es gut ist. Der erste Blick im Innern des Tempels macht demnach auf die christliche Herkunft dessen aufmerksam, was ihn umgibt; auf die christliche Atmosphäre, die sich hier in einer aller Tradition baren Form präsentiert. Aber auch darauf, dass er erst dann sein Denken als ein Gutes erschauen kann, wenn es ihm, durch den Tod hindurch, auch sein wahres Leben enthüllt, das ihn in neuer Form mit den schöpferisch-göttlichen Kräften der Welt einen kann. Anfang und Ende schließen sich derart zusammen, verschlingen sich. Der das Innere des Tempels Betretende fühlt ahnend, dass er, als Denkender, das Ziel der Evolution darstellt, und gleichzeitig am Beginne steht einer neuen Entwicklung. Dies gilt es jedoch zu bewahrheiten und zu vollziehen.

Dunkel ist es um den Hierophanten geworden. Er weiß, dass er vor der Aufgabe steht, dem Geiste nun unmittelbar und persönlich gegenüberzutreten. Doch muss er das Licht, das ihn dorthin leiten kann, selbst entzünden. Dazu wird er im Bilde mit den elementarischen Kräften der Welt konfrontiert. Donner und Blitz walten mit ungebändigter Gewalt und drängen sich als Wirklichkeiten auf, denen er als Mensch ausgeliefert scheint, denen er sich zu beugen hat. Oder sollte er etwa unter dem Baume, den er zur Zuflucht aufsuchte, weiteren müßigen Spintesierereien nachgehen, obwohl ein Blitz einzuschlagen droht? Diese Prüfung kann er nur bestehen, wenn es ihm gelingt, seine Unterscheidungskraft aufrecht zu erhalten. Kann doch die Beobachtung nicht darüber entscheiden, worin die wirkliche Gefahr besteht. Vielleicht ist die Ablenkung, die die heutige lauthalse und unruhige Welt gleich einem Unwetter einfordert, viel gefährlicher? Die Ruhe kann der Geprüfte nur durch sein Denken zurückgewinnen. Und es kann ihm gelingen, seine Beobachtung für dieses Denken neu zu schärfen. Diesem geschärften Blick offenbart sich ja ein Geschehen, das er selbst bewirkte, ohne dass er willkürlich hätte eingreifen können. Verbinden sich doch in völliger Transparenz und Durchsichtigkeit die Inhalte des Denkens durch sich selbst und offenbaren derart ihre gegenseitige Tragekraft. Diese Erfahrung bedeutet das Entzünden des inneren Lichtes. Blendet doch dieser sich tragende Zusammenhang dem Beobachtenden keineswegs das Auge; durchleuchtet er vielmehr sein inneres Begreifen mit einem Licht, das nicht nur sich, sondern auch anderes zu erhellen vermag. Doch muss der die Einweihung Suchende rasch einen weiteren Schritt vollziehen, um wahre Sicherheit zu erlangen. Könnte ihn doch jetzt noch mancher Einwand zum Straucheln bringen. Angst und Bange müsste es ihm werden, wenn es ihm nicht gelingen würde, das innere Licht weiterzutragen, ohne es den Gewalten preiszugeben, die es zum Erlöschen bringen wollen. Auf den reinen Begriff des Denkens muss er nun seine Aufmerksamkeit richten. Er muss sich selbst darüber aufklären, was er tatsächlich tut, wenn er denkt. Dies kann er nicht durch einen bloßen Beobachtungsprozess begreifen. Aber auch durch einen bloßen Denkprozess kann er sich über diesen nicht aufklären.

Könnte doch nur ein theoretisches Abstraktum das Resultat sein. Er muss, nachdem er den Denkinhalt in seinem Getragensein innerhalb der begrifflichen Sphäre ergriff, sich der Tätigkeit des Denkens zuwenden und diese zum Verständnis bringen. Denn nur durch sie konnte der Inhalt zur Erscheinung kommen. Genau genommen lassen sich diese beiden Seiten des Denkens nicht auseinander dividieren, da sie zu einer Wesenheit verschmolzen sind. Doch gerade in ihrer Verschmolzenheit sind sie das offenbare Rätsel, das jeder kennt, aber nicht versteht. Gelingt es nun, den Blick der tätigen Seite des Denkens zuzuwenden, kann auch diese beginnen, sich in ihrem Wesen auszusprechen. Ihr Wesen offenbart sich als Aktualität, Gegenwärtigkeit. Denn das Denken kann nicht erinnert werden. Die wahre Aktualität des Denkens weist auf ihren Ursprung hin. Das In-Sich-Ruhende des Denkinhaltes kann sich nicht einfach aus dem Nichts zur Offenbarung bringen. Es kann den Menschen nicht überraschen und überwältigen. Denn der Mensch ist es selbst, der, sich seines Tuns zwar nicht bewusst, eine Tätigkeit ausführt, dessen Resultat die Erscheinung eben dieses Inhaltes ist, der jedoch, kommt er zur Erscheinung, sich selbst trägt. Was für eine Qualität hat nun diese unentwegt verschlafene Tätigkeit, die sich zunächst nur als Aktualität erweist, die sie dem Denkinhalt mitteilt? Gerade ihre konsequente Verschlafenheit deutet darauf hin, dass sie etwas an sich trägt, was sie von allem gewohnten Tun unterscheidet. Der Schlaf scheint hier seinen Schleier über ein Geheimnis zu werfen. Bemühen wir uns also, im Erwachen den Schleier zu lüften. Vergegenwärtigen wir uns dazu den Moment, an dem wir zu denken anheben. Diesen Moment umgibt die Dunkelheit des Nicht-Verstehens, des Unverständnisses. Aus dem, was wir kennen, was geworden ist, was uns umgibt, können wir keine Hilfe erwarten; sonst wären wir ja zufrieden und würden nicht nach etwas Snderem streben. Wir suchen etwas, das wir nicht besitzen, das auch nicht besitzbar ist, wie oben ausgeführt; etwas also, was noch nicht geworden ist. Wir wollen also gar nicht unseren Besitz vermehren, wenn wir denken. Wir wollen uns aus der Sphäre des Besitzes erheben. Wir sind mit diesem in keiner Weise zufrieden. Das Anheben des Denkens ist das Sich-Lossagen von der Sphäre des Besitzes, des Gewordenen. Wir wollen uns erheben zur

Sphäre des werdenden. Der Zukunft wenden wir uns im Denken zu. Denken ist eine Tätigkeit, die auf etwas zugeht, das sie erstrebt, aber keineswegs kennt. Und genau genommen, gehen wir nicht einfach so wie wir sind dem werdenden entgegen. Im lossagen von dem gewordenen wollen auch wir uns ändern. Denn wir wissen, dass wir uns nur mit unserer besten Seite der Zukunft erwürdigen. Diese unsere bessere Seite haben wir jedoch nicht einem Kostüm gleich zur Hand, das wir nur überwerfen müssten. Müssen wir uns doch wirklich selbst ändern. Diese bessere Seite ist nicht einfach greifbar zur Hand; sie ist eben auch dort, wo wir erst hingelangen wollen – dort, in der Sphäre des werdenden. Wir müssen also unser denkendes Tun und uns in diesem von dem führen lassen, was wir erreichen wollen. Das, worauf wir zugehen, darf unseren Weg leiten. Dies ist das Geheimnis und Wesen der denkenden Tätigkeit, dass es einen Prozess darstellt, der sich führen lässt von der Zukunft her. Es ist der einzige Weg, auf dem die Zukunft der Welt die Erstorbenheit der Erde befruchten kann. Das Nadelöhr der Welt ist das Denken des Menschen.

Was ist gewonnen? Es ist der Moment gekommen, in dem gefragt werden kann, was durch das Errungene eigentlich erreicht ist; wie also die beiden Seiten des Denkens zusammengeschaut werden können. In der so ungemein einfachen und sachlichen Sprache Rudolf Steiners aus dem Jahre 1894 klingt es folgendermaßen: *„Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann.“* Was ist mit diesem festen Punkt gemeint?

Verschiedene Qualitäten haben wir oben durch die von Rudolf Steiner angeregte und geleitete Beobachtung des Denkens bemerken können. Zunächst war da die sich-selbst-tragende Eigenschaft, die aus der Beobachtung des Denkinhalts gewonnen wurde. Sodann konnte die Aktualität und zuletzt die Erweckung der seelisch-geistigen Tätigkeit durch das Sich-Führen-Lassen aus der Zukunft her bemerkt werden. Nun müssen diese Eigenschaften zusammengeschaut werden, denn sie sind ja in der Wirklichkeit des Denkens unterschiedliche Ansichten ein und desselben Wesens. Sie ermöglichen uns, dieses Wesen zu erblicken. Dieser Blick gewahrt unmittelbar den Geist. Denn was kann es Anderes sein, das uns aus

der Zukunft entgegenkommt, wenn wir uns dieser erwürdigen, das nur in der Aktualität sein Leben entfalten und in keiner Weise wie ein Besitz behandelt werden kann, da es sich der greifenden Hand sogleich entziehen würde, und das keiner äußeren Stütze bedarf, da es sich selber trägt, wenn wir ihm nur die Möglichkeit dazu schaffen? Es ist die Form des Geistes, die sich heute dem einzelnen Menschen als seine ureigenste, individuelle Wesensform erweist, die sich ihm eint, wenn er sich ihr mit seinen besten Kräften zuwendet. Die Beobachtung des Denkens hat den Hierophanten zur unmittelbaren Begegnung mit dem Geiste geführt; sie ist die wahre Aktualität des Geistes. Damit sind alle Schleier gelüftet. Der nun vom Geist Berührte kennt den Weg ins Innerste des Tempels. Er hat sich die Türe zum Heiligtum selbst geöffnet. Allein, er weiß schon von der ersten leisen Berührung an, dass er hier nicht verbleiben kann, dass der Weg noch weiter führen muss. Den Geist gilt es in die Welt zu tragen. Offenbart er doch von seinem ersten Auftreten im Seelentempel des Menschen, dass er, obwohl er sich nur dem Individuum zueignen kann, ein allgemein-menschlicher ist, dass er nur als Mensch unter Menschen seine ganze Kraft entfalten kann. Doch muss der dem Geist unmittelbar Begegnende sich diese Erfahrung noch weiter verdeutlichen, bevor er den Tempel verlassen darf, um sie gegenüber der Macht der sich aufdrängenden äußeren Erfahrung zu schützen; um sie nicht gegen falsche Münze auszuliefern und zu leugnen.

Die Wissenschaftlichkeit dieser Erfahrung hat sich durch das Vorhergehende schon erwiesen. Ist doch die Methode, die auch in der Naturwissenschaft angewandt wird, in ihrer strengsten Form erfüllt. Es wurde den Beobachtungen, die an dem Denken gemacht werden konnten, nichts zugefügt oder verdeckt. Es wurde die Begrifflichkeit nur dazu verwendet, das Beobachtete sich aussprechen zu lassen. Ist damit aber erwiesen, dass dem Denken ein Sein zukommt, dass es sich in der Erfahrung des Denkens um eine Wirklichkeit handelt? Rudolf Steiner fordert den sich in sein Denken Einweihenden dazu auf, neben dem Begriff der Wissenschaftlichkeit auch den der Wirklichkeit an dieser neuen Erfahrung zu überprüfen. Was bedeutet denn Sein, Wirklichkeit, nicht theoretisch, sondern real erfragt? Bisher konnte ich doch nur das als Seiend erleben, was mir durch

die äußeren Sinne erfahrbar war. Das Denken konnte mir diese Wirklichkeit nur spiegeln und als Schatten bewahren. Doch konnte mich diese äußere Wirklichkeit nicht befriedigen, musste ich ihr gegenüber doch nach dem wahren Sein suchen, dem ich angehöre. Dem Menschen nur ein äußeres Sein zuzusprechen, in dem es nur darum gehen könnte, seinen Besitz und seine Macht zu vermehren, hätte doch keinen lebenswerten Sinn! Sonst wäre ich doch auch nicht in den Tempel getreten. Was bedeutet also Wirklichkeit? Ein Sein, das den Sinn in sich trägt – Wirklichkeit ist sinnerfülltes Sein; ein Sein also, das sinnvoll durch sich selbst ist; das dem Sinn nicht äußerlich nachjagen muss, da es selbst der Ort ist, an dem Sinn lebt! Die wahre Wirklichkeit erlebe ich also zuallererst in der Erfahrung des Denkens, denn dieser Erfahrung kommen all diese geforderten Attribute zu! Was könnte denn sinnerfüllter sein als das Erleben meines Denkens? Wirklichkeit ist demnach nichts Äußerliches, sondern etwas, an dessen Genese ich beteiligt bin. Als mein Denken Erlebender bin ich mir dessen gewiss. Ich muss mir dies nur immer wieder neu vergegenwärtigen.

Nun bleibt noch eine Frage zu klären, nach deren Lösung die Begegnung mit der Welt keine unentwegte Gefahr mehr darstellen muss, mich ins Straucheln zu bringen. Es ist die Frage nach der Erkenntnisform, in der ich das Denken in seinem Wesen ergriff. Mit der obigen Klärung der Frage nach der wissenschaftlichen Methode ist die Frage der Erkenntnisform noch nicht beantwortet. Die Frage nach dieser Methode konnte ja leicht beantwortet werden; finde ich doch im Denken den Ort, von dem Wissenschaft überhaupt ihren Ausgang nehmen muss; denn im Denken finde ich etwas vor, das sich innerhalb der Beobachtung selbst erklärt.

Doch wie verhält es sich mit der Form, in der mir dieses als Erkenntnis gegenwärtig wird? Ist die Form doch nicht mehr bloße Anschauung; füge ich aber auch nicht der Beobachtung einfach den passenden Begriff zu. Ich beobachte ja etwas, das aller gewöhnlichen Weltbetrachtung abgeht. Vergesse ich doch mein Denken, wenn ich die Dinge betrachte. Doch wie ist dies bei der Betrachtung des Denkens? Vergesse ich denn nicht auch in diesem Fall das aktuelle Denken, das sich dem vergangenen Denken zuwendet? Mit dieser Frage sind wir an die Besonderheit

der Erkenntnisform des Denkens herangetreten. Wende ich mich doch dem vergangen Denken aus derselben Sphäre heraus zu, wie die ist, die ich betrachte. Ich vollziehe, was ich betrachte. Das Bemerkte dieser Identität macht diese Erkenntnisform aus: Ich erlebe und durchschaue bewusst, in geistiger Art, was sich mir in der Betrachtung als ein Geistiges offenbart. Dies ist die Form der Intuition; wenn auch Rudolf Steiner diesen Begriff erst an späterer Stelle dieses Werkes benennt.

Damit sind wir nun vorbereitet, den geschützten Ort des Erkennens zu verlassen und zu schauen, was durch die neuen Erfahrungen für die Weltbetrachtung gewonnen ist. Der Eingeweihte darf den Tempel verlassen, wenn auch weitere Prüfungen auf ihn warten. Ist doch das Erlebte ein Kleinod, dessen Wert sich erst noch entfalten muss.

Im Heraustreten aus dem Tempel wird der in sein Denken Eingeweihte naturgemäß mit der Welt, mit dem Naturprozeß konfrontiert. Dadurch ist er herausgefordert, eine erste Klärung in das Verhältnis der Natur zu seiner Denkerfahrung zu bringen. Die Natur ist fertig; mein Erkennen kann nur die ihr innewohnenden Gesetze erfassen. Das Denken aber muss ich ausführen, bevor ich mich ihm zuwenden und es erkennen kann. Darin liegt eben die Besonderheit des Denkens gegenüber allen anderen Erscheinungen der Welt, dass ich zunächst nur in ihm ein Weltgeschehen vor mir habe, bei dessen Entstehung ich dabei war, das ohne mein Zutun nicht vorhanden wäre. Das Denken ist der Ort, an dem ich nicht nur mich selbst in meinem wahren Wesen, es ist auch der Ort, an dem ich die Welt in ihrem innersten Wesen erfassen kann. Das Denken ist der Ort, an dem sich Welt und Ich gegenseitig umfassen und durchweben. Der aus dem Denkerlebnis Herausgetretene kann empfinden, dass ihn seine innerste Erfahrung nicht von der Welt entfernt, sondern, dass es ihn tiefer in die Welt, ja in den Kern der Welt geführt hat. Er weiß jetzt, dass er alle zukünftige Erfahrung in ein Verhältnis zu diesem Erlebnis setzen muss. Kann er doch bemerken, dass sein Denken in allem, was ihm als Welt entgegen tritt, schon verwoben ist. Dadurch begreift er, dass die Beobachtung des Denkens eine Notwendigkeit ist, um sich in ein wahres Verhältnis zur Welt setzen zu können. Es bedarf nur einer noch

stärkeren Kraft, das Denken als Teil des Weltgeschehens zu ergreifen. Um diese zu finden, muss er sich wohl immer wieder in seinen Seelentempel zurückziehen, um das Denken in seiner Reinheit zu erleben. Doch unterscheidet sich dieses reine Denken von dem in die Welterscheinungen eingewobenen nicht in seinem Wesen. Muss doch auch das Denken in seiner reinsten Form erst geschaffen sein, bevor es zu beobachten ist.

Archimedes wollte die Welt aus ihren Angeln heben, wenn er nur einen Punkt fände, an dem er seinen Hebel ansetzen könne. Rudolf Steiner zeigt, dass das physikalische Weltbild zwar nicht durch einen Hebel, aber um so besser durch seelisch-geistige Anstrengung aus ihrem Verfestigtsein im Seelenleben des Menschen zu befreien ist. Dadurch wird zwar nicht eine neue Welt geschaffen. Doch wird es einsichtig, dass ein Verständnis der Evolution nur von ihrem letzten Glied aus möglich ist. Das Denken als letztes Glied der Evolution ist die wahre Tatsache, die erste Tat-Sache im wahrsten Sinne des Wortes. Als Teil der Welt, als Gewordenes, als Sache, ist sie zugleich meine Tat.

Damit ist der Überblick über den inhaltlichen Verlauf des 3. Kapitels soweit vorgedrungen, dass die innewohnende Struktur sichtbar werden kann. In diesem Überblick wurde der mittlere zentrale Teil wesentlich ausführlicher behandelt, als die beiden diesen umgebenden Teile, da nur sein vertieftes Verständnis zur zentralen Idee des Kapitels führen kann. Fassen wir zusammen: Im ersten Schritt wird die moderne Bewusstseinsform betrachtet und auf ihre beiden Grundsäulen gestellt. Anschließend wird die selbstvergessene Natur des Denkens im gewöhnlichen Bewusstsein offen gelegt und die Ausnahmesituation der Beobachtung des Denkens statuiert. Im Zentrum des Kapitels steht die exakte Hinführung, Schritt für Schritt, zur Erfahrung des Denkens und damit zum Erleben der Geist-Natur des Denkens. Sodann wird das Denken als besonderer Teil des Weltgeschehens beschrieben, der, entgegen aller anderen Erfahrung, selbst-geschaffener Natur ist und dadurch in seiner erlebten, nicht mehr selbstvergessenen Form als Eintritt in eine vertiefte Welterfahrung verstanden werden kann. Zum Schluss wird darauf hingewiesen, dass das Denken das letzte

Glied des Evolutionsverlaufs darstellt. Es ist zwar nicht dazu berufen, eine neue Welt zu schaffen, aber offensichtlich dazu, in einem bewussten Ergreifen Grundlage einer neuer Bewusstseinsform des Menschen zu werden, die nicht mehr natürlicher, sondern ich-hafter Form ist.

Das Kapitel teilt sich diesem Blick auf den Zusammenhang in fünf Teile, die wie folgt betitelt werden können:

1. Die moderne Bewusstseinsverfassung
2. Der Ausnahmezustand
3. Die Denkerfahrung
4. Vertiefung der Weltauffassung
5. Ziel der Evolution

In der bildhaften Verfolgung des Entwicklungsganges durch dieses Kapitel haben wir entsprechend folgende fünf Stationen durchlaufen:

1. Die Grundsäulen des inneren Tempels
2. ‹Erkenne dich selbst!› und Prüfung in der Vorhalle
3. Die Geist-Begegnung als Einweihung ins Denken
4. Die Wieder-Entdeckung des Geistes in der Welt
5. Die Entwicklung einer neuen Bewusstseinsform

Betrachten wir nun die einzelnen Teile, so kann es erhebendes Erlebnis sein, in diesen jeweils eine verwandte Struktur vorzufinden. In jedem einzelnen Teil finden wir innerhalb von drei Abschnitten ein Zugehen auf ein zentrales Motiv vor, das im jeweiligen vierten Abschnitt formuliert wird. In den ersten vier Teilen des Kapitels folgen jeweils weitere drei Abschnitte, die wiederum Ähnliches durchlaufen wie die ersten vorbereitenden Abschnitte, doch jetzt gewissermaßen neu motiviert, d.h. durch das entwickelte Motiv verwandelt. Nur dem letzten Teil fehlen diese letzten drei Abschnitte, und er endet mit der Formulierung des Motivs, dem Denken als der wahren ‹Tatsache›. Diese Tatsache ist nicht nur das Ziel der Evolution, sondern, wie dargestellt, zugleich ein Beginn einer nur auf dem Ich beruhenden Entwicklung. Ist das Denken als Ziel des natürlichen Geschehensverlaufs doch zugleich ein geistiges

Geschehen, wenn es dem Menschen gelingt, für diese Erfahrung zu erwachen. Doch wollte es Rudolf Steiner offensichtlich bei der Erstausgabe dabei belassen, diese beginnende auf dem Ich beruhende Entwicklung nur anzudeuten. So schloss er das Kapitel gewissermaßen in nicht ganz vollendeter Form; war es ihm doch auf das Genaueste bewusst, dass eine Entfaltung dieses erst in den absoluten Anfängen stehenden ich-haften Geschehens noch Zukunftsmusik darstellte. Es gibt aber auch noch einen anderen, diesen stützenden Verständnisansatz für die Unvollendetheit dieses letzten Teils. Kann doch ein Entwicklungsverlauf in harmonischer Form durch einen siebenteiligen Prozess dargestellt werden, dessen vierte Stufe die Stufe des Erblühens, den Höhepunkt darstellt. Somit ist verständlich, dass der natürliche Evolutionsprozeß zwar sein Ziel, das Denken des Menschen, erreicht hat. Das bewusste Aufgreifen und Fortsetzen des noch nicht vollendeten Prozesses durch den Menschen steht dagegen erst in seinen Anfängen. Rudolf Steiner musste demnach im letzten Teil mit der vierten Stufe inne halten. Dadurch zeigt sich das Kapitel in seiner vollkommen durchgestalteten Form, die in lebendiger Weise das inhaltliche Geschehen strukturiert. Die ersten vier Teile sind in jeweils sieben Abschnitte gegliedert, der letzte und fünfte endet mit dem vierten Abschnitt. Dass es sich hier tatsächlich um eine lebendige Form handelt, die nicht einem fertigen Inhalt über gestülpt wurde, sondern im Austausch und Gespräch mit dem Inhalt sich zum künstlerischen Werk erhebt, kann nun auf die verschiedenste Weise erlebbar werden. Es ist unmöglich, hier alle auffindbaren Zusammenhänge darzustellen. Nur auf einiges soll noch gedeutet werden. Dazu soll zunächst der mittlere, hier so ausführlich behandelte Teil in seinem Siebenschritt betrachtet werden. Er beginnt mit dem 15. Abschnitt, indem der christliche Schöpfungsmythos den Eintretenden empfängt. Damit ist ganz deutlich eine neue Sphäre betreten. Im 16. Abschnitt wird der Denkinhalt betrachtet. Im 17. die Tätigkeit des Denkens. Im 18. Abschnitt, der die Mitte dieser Siebenheit darstellt, wird der feste Punkt konstatiert. Im 19. Abschnitt geht der Weg wiederum zurück. Doch was hat die im 19. Abschnitt beschriebene Wirklichkeitserfahrung mit der Denktätigkeit des 17. Abschnittes zu tun?

Das Erleben der Wirklichkeit wurde als eine Erfahrung des Ich beschrieben. Wirklichkeit ist nichts vom Menschen Losgelöstes – sie ist nur als eine ich-hafte denkbar. Wirklichkeitserfahrung im Denken ist zugleich Ich-Erlebnis. Das Ich lebt sich jedoch nur in Tätigkeit dar und ist eigentlich als ein Untätiges nicht fassbar. Wirklichkeitserfahrung geht demnach mit der Tätigkeit des Ich einher und ist außerhalb dieser nicht vorhanden. Hier hat uns also die Form zu einer weiteren Klärung des Inhalts verholfen! Das Gleiche gilt für den folgenden, 20. Abschnitt, an dem auch nicht sogleich ersichtlich wird, was der Denkinhalt des 16. Abschnitts in seiner Spiegelung im 20. Abschnitt zu bedeuten hat. Doch ist auch dieser Zusammenhang, der im Durchgang durch die Geist-Erfahrung zu einer Verwandlung geführt hat, auffindbar. Es ist ja im 20. Abschnitt die Erkenntnisform in lebendiger Weise dargestellt. Diese nennt Rudolf Steiner im 5. Kapitel Intuition. Doch beschreibt er in demselben, dass sie die Form der Auffassung des Begriffs darstellt, im Gegensatz zu der Beobachtung als Auffassungsform der Wahrnehmung. Die Intuition, die zuerst in der Erfahrung des Denkens als Erkenntnisform im 3. Kapitel entwickelt wird, wird auch als die Auffassungsform des Begriffs oder Denkinhalts erkannt. Somit ist auch hier der Zusammenhang der gegenüberliegenden Abschnitte ersichtlich geworden, und hat uns wiederum tiefer in das Geschehen geführt. Und auch der letzte, 21. Abschnitt dieser mittleren Siebenheit steht in einem Zusammenhang zu ihrem ersten, 15. Abschnitt. Ganz offensichtlich ist zunächst, dass der erste einführenden Charakter zeigt, wie der letzte ausblickenden. Doch ist noch ein tieferer Zusammenhang auffindbar. Diese beiden Abschnitte stehen nämlich inhaltlich in einem reziproken Verhältnis, das wiederum durch den Durchgang durch die Mitte verständlich wird. Wird doch im ersten vom Betrachten der Gottheit ihrer geschaffenen Dinge zu der menschlichen Betrachtung des Denkens hin geleitet. In die umgekehrte Richtung weist der letzte, der, von der Beobachtung des Denkens ausgehend, nach der denkenden Betrachtung der beobachtbaren Dinge ausblickend fragt.

Zur besseren Übersicht sollen auch diese sieben Abschnitte in ihrem Verhältnis schematisch dargestellt werden:

- 15. Von den Dingen zum Denken
- 21. Vom Denken zu den Dingen
- 16. Denkinhalt
- 20. Erkenntnisform, Intuition
- 17. Denktätigkeit
- 19. Ich- und Wirklichkeitserlebnis
- 18. Denkerfahrung, der feste Punkt

In dieser Weise können alle Teile dieses 3. Kapitels untersucht werden; immer lässt sich dieser Siebenschnitt beobachten, der durch eine Mitte geht; und die drei auf diese zulaufenden Abschnitte sind immer in ein Verhältnis zu den von der Mitte ausgehenden zu setzen. Doch soll dies die anderen Teile betreffend mehr überblickend und andeutend geschehen.

Der erste Teil stellt in seinem ersten Abschnitt Beobachtung und Denken gegenüber, während er diese beiden Tätigkeiten im siebten Abschnitt in Verbindung bringt, „*denn auch das Denken müssen wir erst durch Beobachtung kennen lernen*“. Der zweite und sechste Abschnitt behandeln die Beobachtung; der zweite betont, dass es der unmittelbaren Beobachtung so erscheint, als ob das Denken auf unserer Tätigkeit beruht und will an dieser Stelle verhindern, dass das Denken zu früh seine urteilende Funktion ins Spiel bringt, während im sechsten Abschnitt darauf hingewiesen wird, dass wir der Beobachtung auf Grund unserer Organisation bedürfen. Der dritte und fünfte Abschnitt behandelt dagegen das Denken. Im dritten wird die Zusammenhang stiftende Funktion, also die Bedeutung des Denkens beschrieben, während im fünften das Denken als die Grundlage jeder Weltanschauung erfasst wird. Im mittleren sind diese beiden Tätigkeiten ja als die Grundsäulen des menschlichen Geistes charakterisiert.

Hier der erste Teil im Überblick:

1. Gegenüberstellung von Beobachtung und Denken
7. Zusammenführen von Beobachtung und Denken
2. Bedeutung und Betonung der Beobachtung
6. Notwendigkeit der Beobachtung
3. Bedeutung des Denkens
5. Denken als Grundlage der Weltanschauung
4. Die Grundsäulen des menschlichen Geistes

Im zweiten Teil wird der Ausnahmezustand charakterisiert. Der erste Abschnitt dieses Teils, der achte des Kapitels, stellt den Unterschied von gewöhnlicher Beobachtung und Ausnahmezustand (Beobachtung des Denkens) dar, während in dem siebten Abschnitt dieses zweiten Teils, dem vierzehnten, darauf gedeutet wird, dass gewöhnliche Beobachtung und Beobachtung des Denkens eines gemeinsam haben: bei beiden Beobachtungen muss der Gegenstand schon vorhanden, also geworden und fertig sein. Im neunten Abschnitt wird betont, dass das Denken keine Wirkung auf mich, sondern meine Tat ist, während in diesem gegenüberliegenden dreizehnten Abschnitt beschrieben wird, dass das Denken, gerade weil es meine Tat ist, auch unbeobachtet ist. Der zehnte Abschnitt zeigt das Denken als Objekt-bezogen auf, während der zwölfte darauf hinweist, dass das Denken selbst zunächst nicht Objekt wird. Der Mittlere stellt das Denken in seiner Selbstvergessenheit hin.

Der Überblick:

8. Unterschied von Beobachtung und Ausnahmezustand
14. Gemeinsamkeit von Beobachtung und Ausnahmezustand
9. Denken meine Tat, keine Wirkung
13. Weil meine Tat, ist es unbeobachtet
10. Denken objektbezogen
12. Denken selbst kein Objekt
11. Die selbstvergessene Natur des Denkens

Der vierte Teil beginnt mit dem zweiundzwanzigsten Abschnitt, in dem darauf gedeutet wird, dass der Mensch die Natur als ein Gewordenes, Geschaffenes betrachtet. Der achtundzwanzigste Abschnitt stellt das Denken als ein vom Menschen Geschaffenes der gleichen Betrachtung gegenüber. Der dreiundzwanzigste Abschnitt zeigt, dass das Denken tatsächlich der Beobachtung ein Objekt schafft, während demgegenüber die Beobachtung dieses Objekt nicht zu verändern vermag. Im vierundzwanzigsten Abschnitt wird auf einen Einwand eingegangen, um noch einmal zu verdeutlichen, dass nur das Denken Gegenstand seiner selbst werden kann. Der sechsundzwanzigste Abschnitt stellt den Irrtum dagegen, der vermeint, dass das ursprüngliche Denken nicht Gegenstand der Beobachtung werden könne.

Im mittleren fünfundzwanzigsten Abschnitt wird das Denken als der Zipfel des Weltgeschehens benannt, an dem das Weltgeschehen zu ergreifen ist. Auch dieser Teil im Überblick:

- 22. Naturerkennen: Ich betrachte Geschaffenes
- 28. Denken: Ich betrachte Selbstgeschaffenes in gleicher Weise
- 23. Denken schafft Objekt
- 27. Beobachtung verändert Objekt nicht
- 24. Einwand – Denken Gegenstand seiner selbst
- 26. Irrtum: ursprüngliches Denken kann selbst nicht Gegenstand werden
- 25. Denken ist Zipfel des Weltgeschehens

Der letzte Teil wird zum Schluss genauer untersucht, da er durch die Zusätze von 1918 noch eine Veränderung erfahren hat. Interessant und überaus anschaulich wird die dem Kapitel innewohnende lebendige Form, wenn die Teile miteinander in Beziehung gesetzt werden. So kann bemerkt werden, dass die jeweils vierten, mittleren Abschnitte als der Höhepunkt der sieben-schreitigen Entwicklung das Motiv bezeichnen und auf den Punkt bringen; übrigens meist in bildhafter anschaulicher Form. Im ersten Teil sind es die beiden «Grundsäulen unseres Geistes» (4. Abschnitt), im zweiten die anschauende, selbstvergessene Natur des Denkens (11. Abschnitt),

im dritten der ‹feste Punkt› (18. Abschnitt), im vierten der ‹Zipfel› des Weltgeschehens (25. Abschnitt) und im fünften Teil das Denken als ‹Tatsache› (32. Abschnitt). Auch dies hier in schematischer Form:

4. Die Grundsäulen des menschlichen Geistes
11. Die selbstvergessene Natur des Denkens
18. Der feste Punkt
25. Das Denken als Zipfel des Weltgeschehens
32. Das Denken als Tatsache

Verfolgen wir diese zentralen Motive der einzelnen Teile in ihrer Folge, so kann eine sinnvolle Entwicklung bemerkt werden. Im ersten Motiv ist das Denken in seiner Abgrenzung gegenüber der Beobachtung behandelt und wird in seiner Abhängigkeit vom Denkenden angesprochen. Es ist eigentlich noch nicht in den Blick genommen, nur in seiner Wirksamkeit als Bildner der Begriffe charakterisiert. Im zweiten Motiv wird das Denken zwar noch nicht betrachtet, doch wird bemerkt, dass es im gewöhnlichen Bewusstsein nicht betrachtet wird! Es wird gewissermaßen negativ in den Blick genommen. Das dritte Motiv ergreift die Erfahrung des Denkens als ein rein seelisch-geistiges Geschehen. Im vierten Motiv wird das Denken nicht mehr, wie im zweiten, als ein seelisch Vergessenes betrachtet, sondern als ein Teil des Weltgeschehens, bei dem wir dabei sein müssen. Im letzten Motiv ist das Denken zur Tatsache der Welt geworden, deren Genese im Menschen zurückverfolgt werden kann. Die Motivreihe veranschaulicht demnach das Auftauchen des Denkens als einen Mensch und Welt übergreifenden Prozess. Dieser kann auch als die Auferstehung des Denkens bezeichnet werden.

In dieser Weise können wiederum alle jeweiligen Abschnitte der Teile miteinander verglichen werden; immer wird ein neuer Zusammenhang ersichtlich werden können. Dies soll noch an den jeweils ersten Abschnitten veranschaulicht werden. Es kann da ins Auge fallen, dass vom dritten Teil an jeweils eine Persönlichkeit genannt wird, die die neue Siebenheit einleitet und in eine neue Sphäre begleitet. So ist es im ersten Abschnitt des dritten Teils (15. Abschnitt) Mose, der diesem Teil die Atmosphäre des christlichen

Schöpfungswerkes mitgibt. Im vierten (22. Abschnitt) ist es Schelling, „*der tollkühne Naturphilosoph*“, der die Begegnung mit der Natur einleitet, und zuletzt (29. Abschnitt) ist es der erfinderische Archimedes, der die schöpferische Erfindungskraft des Menschen vertritt, welche die weitere Entwicklung voranbringen kann. In diesem Kapitel werden sonst nur noch zwei Persönlichkeiten zitiert. Diese leiten zwar keinen weiteren Teil des Kapitels ein, jedoch stehen sie genau vor und nach dem Zentrum des mittleren Teils, sie umgeben dieses Zentrum und stehen dadurch auch an einer besonderen Stelle, und hier in einem gegensätzlichen Verhältnis. Steht doch Cabanis im siebzehnten Abschnitt für eine Haltung, die das Denken nicht sieht, weil sie nur auf physische Prozesse ihren Blick lenken will. Demgegenüber überschätzt Renatus Cartesius das Denken und will auf dieses das Sein gründen, obwohl ihm die Unterscheidung von lebendig erfahrenem und abstraktem Denken nicht deutlich war.

Nun entsteht die Frage, wie es sich mit den ersten Abschnitten des ersten und zweiten Teils verhält, da in ihnen keine Persönlichkeit genannt wird. Dies müsste doch in Anbetracht der Konsequenz der das Ganze durchwehenden Struktur erwartet werden. Doch auch hier hat Rudolf Steiner eine Überraschung parat, die verhindert, dass das dem lebendigen Weben von Form und Inhalt zugewandte Sinnen und Erleben zu schnell im Schematischen erschlafe.

Schauen wir uns diese beiden Abschnitte genauer an:

im allerersten Abschnitt dieses Kapitels geht es um Beobachtungen und Denkvorgänge, die vom Leser zu vollziehen sind. Dies wird von den ersten Worten an deutlich gemacht, denn das Kapitel beginnt mit den Worten: „*Wenn ich beobachte ...*“. Der Leser wird in der Ich-Person angesprochen und sogleich aufgefordert, eigene Beobachtungen zu vollziehen. Und diese auffordernde Sprache durchzieht den ganzen Abschnitt. Wer ist also die Person, die hier auch tatsächlich genannt wird? Es ist der Leser, der in seiner Ich-Tätigkeit angesprochen wird: „Ich“ bin es, der Mensch unserer Zeit. Nur ich selbst, als mitvollziehender Leser, kann mich in diesen Beginn des 3. Kapitels geleiten. Wer aber ist die Persönlichkeit, die den zweiten Teil eröffnet? Zwar beginnt auch dieser Abschnitt (8. Abschnitt) in der Ich-Form. Doch kann es sich hier ja nicht um das gleiche handeln wie im ersten Teil.

Sind doch die Beobachtungen des ersten Teils tatsächlich nicht schwer zu vollziehen und decken nur auf, was im Prinzip jedem sofort einsichtig werden kann. Dies gilt jedoch nicht für den zweiten Teil. Wenn man bedenkt wie viele Philosophen, wohl allen voran Fichte, sich mit der Frage nach der Absicherung aller Wissenschaften und der Suche nach dem Wesen des Menschen und der Wirklichkeit befassten, und das in diesem zweiten Teil Entwickelte nicht klar erfassen konnten, so steht man mit Erstaunen vor der Tatsache, mit welcher Einfachheit und Klarheit dies wohl nur einer konnte: Rudolf Steiner. Rudolf Steiner stellt sich damit schon in dieser «Philosophie der Freiheit» als derjenige dar, der dem modernen Menschen das «Erkenne dich selbst» in einer der Zeit entsprechenden Form entgegen ruft. Macht er doch in diesem zweiten Teil auf den blinden Fleck des modernen Menschen aufmerksam. Und er macht auch sogleich deutlich, wie dieser blinde Fleck in die Beobachtung genommen werden kann; nämlich mit derselben Methode, die allem anderen gegenüber auch angewendet wird. Er zeigt damit die Stelle auf, an der die Entwicklung einer neuen Bewusstseinsform ihren Hebel anzusetzen hat: am Denken.

Die den jeweiligen Abschnitt eröffnenden und in eine neue Sphäre leitenden Persönlichkeiten werden hier noch einmal im Überblick aufgelistet:

1. Ich, der mitvollziehende Leser
2. Rudolf Steiner, der Repräsentant der modernen Einweihung
3. Moses, der Repräsentant der auf das Christentum zulaufenden Entwicklung
4. Schelling, der tollkühne Naturphilosoph
5. Archimedes, der Erfinder

Einer letzten Frage, die künstlerische Form betreffend, soll hier noch nachgegangen werden. Es ist die, in welchem Verhältnis die verdeutlichenden Zusätze Rudolf Steiners von 1918, die er dem dritten Kapitel anfügte, zu dem hier Entwickelten stehen. Wenn wir auf die Untersuchungen des zweiten Kapitels zurückblicken und bedenken, mit welcher gekonnter Hand er den neuen Abschnitt einfügte, ohne die

künstlerische Form dabei zu zerstören, ja, diese Form noch erhöhend, so müssten doch auch die beiden an das dritte Kapitel angefügten Abschnitte in das oben Entwickelte eingereiht werden können.

Es wäre ein Leichtes gewesen, wenn es drei Abschnitte wären. Dann wäre, jetzt einfach nur die äußere Struktur betrachtet, auch der letzte Teil vervollständigt worden und zu einer fünften Siebenheit geworden. Doch macht es uns Rudolf Steiner selbstverständlich nicht so leicht. Auch hier möchte er dem ihm Folgenden wiederum eine Möglichkeit geben, durch eigene Anstrengung tiefer in das Behandelte einzutauchen. Um also die veränderte Struktur von innen, von dem Verständnis des Inhaltes her zu verstehen, wenden wir uns diesem zuerst zu. Dazu ist es wohl ratsam, zuerst den letzten fünften Teil zu betrachten.

Dieser wird von Archimedes eingeleitet und kommt zu dem Motiv der Tatsache des Denkens. Doch gehen wir der Reihe nach vor: im ersten Abschnitt wird das Denken als das Prinzip bezeichnet, das durch sich selbst besteht; und an dem zwar nicht die Welt, wie von Archimedes beabsichtigt, aber das dem Physikalischen verschriebene Weltbild aus den Angeln gehoben werden kann. Im zweiten Abschnitt wird geklärt, dass es hier nicht um die Welterschöpfung, sondern um das Begreifen der Welt geht. Im dritten Abschnitt wird das Denken als das Ziel der Weltentwicklung bezeichnet, an dem die Weltbetrachtung anzusetzen hat und im vierten wird, wie schon erwähnt, das Denken als die wahre Tatsache erkannt.

Was ist nun das Wesentliche der beiden hinzugefügten Absätze?

Im ersten, dem nun dreiunddreißigsten Absatz wird noch deutlicher als im Vorhergehenden die Ich-Tätigkeit des Denkens beschrieben, die sich in der Beobachtung des Denkens deutlich von allen anderen Beobachtungen abhebt; die Möglichkeit des Ich wird beschrieben, sich, dies ist betontermaßen zunächst nur im Denken möglich, in seiner eigenen Wesenheit zu ergreifen; es ist also das Ich-Erlebnis in seiner Abgrenzung zu allem anderen Erleben noch deutlicher herausgehoben als bisher.

Im nun vierunddreißigsten Absatz kommt Rudolf Steiner durch das Eingehen auf einen von Eduard von Hartmann gemachten Einwand zu der Formulierung, dass das Denken das im ‹Ich› selbst

als überschaubare Tätigkeit Hervorgebrachte ist. Es wird damit von einer schöpferischen Tätigkeit innerhalb des Ich gesprochen. Dies ist in dieser Deutlichkeit neu.

Wenn nun noch diese Zusätze in ein Verhältnis gebracht werden zu dem schon Beschriebenen des fünften Teils, so wird langsam ein neuer Zusammenhang sichtbar, der dieses Kapitel nun in einer grandiosen Weise beschließt. Um dies zu verdeutlichen, soll auch dieser Teil hier im Überblick veranschaulicht werden:

- 29. Denken als sich selbst tragendes Prinzip
- 35. ?
- 30. Weltbegreifen, nicht Weltschöpfung
- 34. Denken, als Schöpfung im Ich
- 31. Denken als Ziel der Weltentwicklung
- 33. Icherlebnis im Denken
- 32. Das Denken als Tatsache

In dieser Zusammenstellung wird sicher jedem ein neuer Zusammenhang sichtbar, der sich durch die Form auszusprechen beginnt. Hilft sie uns doch das noch Fehlende zu ergänzen, um als ein Ganzes sichtbar zu werden. Dem 29. Absatz steht ein Fragezeichen gegenüber, da ja kein 35. Absatz hinzugefügt wurde. Dem 30. Absatz, der betont, dass es mit der behandelten Frage nicht darum gehen kann, eine neue Welt zu erschaffen, sondern darum, die entstandene zu begreifen, steht der nun hinzugefügte 34. Absatz gegenüber, der von dem Denken als einer Schöpfung im Ich spricht. Hier kann nun begonnen werden, das sich Abzeichnende zu formulieren. Es steht hier der Abweisung einer neuen Weltschöpfung die Bezeichnung einer Schöpfung im Ich gegenüber. Hier entsteht also der Zusammenhang: nicht Weltschöpfung, sondern Schöpfung im Ich. Gehen wir weiter. Im 31. Absatz wird das Denken als das Ziel der Weltentwicklung bezeichnet und im diesem gegenüberliegenden wird von dem Ich-Erlebnis im Denken gesprochen. Wenn wir nun bedenken, dass das Ich-Erlebnis im Denken einen Anfang darstellt, der ja nicht für immer nur innerhalb des Denkens aufzufinden ist, so können wir dem Ziel den Anfang gegenüberstellen. Dem Denken als das Ziel der Weltentwicklung

stellt sich hier das Ich-Erlebnis als der Beginn einer neuen Ich-Tätigkeit gegenüber. Nun steht mittendrin, im 32. Abschnitt, das Denken als ‹Tat-Sache›, die, nun kann dies noch deutlicher angeschaut werden, in einzigartiger Weise Welt und Ich umgreift. Das Denken ist das Ziel der Weltentwicklung und zugleich der Beginn eines Schöpfungsprozesses im Ich. Dieser kann Involution genannt werden. Dieser letzte und fünfte Teil entwickelt also in, wie gesagt, grandioser Weise aus der Erfahrung des Denkens als der Schnittstelle zweier Entwicklungsprozesse den Rück-, Aus- und Überblick über unsere Wesenheit, die nicht nur Geschenk, sondern auch Aufgabe ist. Evolution und Involution könnte dieser letzte Teil demnach betitelt werden.

Und dieser das Kapitel beschließende Teil kann zuletzt auch noch vervollständigt werden. Fehlt doch diesem Teil der letzte siebte Abschnitt. Dies ist ja auch nicht zu ändern. Der Form nach bleibt dies einmal so; dem Inhalt nach kann dieser letzte Teil jedoch gut als in sich abgerundet erlebt werden, wenn der letzte Satz in Betracht gezogen wird. Spricht er doch davon, dass es nichts außerhalb des Denkens geben kann, was dieses bewirkt. Dies ist aber wiederum die Ergänzung zum ersten Abschnitt dieser Siebenheit, der das Denken als in sich tragendes Prinzip beschreibt! Somit soll noch einmal der Überblick vervollständigt gegeben werden:

### **Evolution und Involution**

- 29. Denken *als sich selbst* tragendes Prinzip
- ... Denken *nicht* von Außen *bewirkt*
- 30. Weltbegreifen, *nicht* *Weltschöpfung*
- 34. Denken als *Schöpfung im Ich*
- 31. Denken als *Ziel der Evolution*
- 33. Ich-Erlebnis als *Beginn der Involution*
- 32. Das Denken als *Tat-Sache*

## ÜBERSICHT ÜBER DIE GRUNDSTRUKTUR DES 3. KAPITELS:

### Die moderne Bewusstseinsform

#### *Die Grundsäulen als Eingangstor des inneren Tempels*

1. Gegenüberstellung von Beobachtung und Denken
7. Zusammenführen von Beobachtung und Denken
2. Bedeutung und Betonung der Beobachtung
6. Notwendigkeit der Beobachtung
3. Bedeutung des Denkens
5. Denken als Grundlage der Weltanschauung
4. **Die Grundsäulen des menschlichen Geistes**

### Der Ausnahmezustand

#### *Die Vorhalle des Tempels – Erkenne dich selbst*

8. Unterschied von Beobachtung und Ausnahmezustand
14. Gemeinsamkeit von Beobachtung und Ausnahmezustand
9. Denken meine Tat, keine Wirkung
13. Weil meine Tat, ist es unbeobachtet
10. Denken objektbezogen
12. Denken selbst kein Objekt
11. **Die selbstvergessene Natur des Denkens**

### Die Erfahrung des Denkens

#### *Die Lichterfahrung im Tempelinnern*

15. Von den Dingen zum Denken
21. Vom Denken zu den Dingen
16. Denkinhalt
20. Erkenntnisform, Intuition
17. Denktätigkeit
19. Ich- und Wirklichkeitserlebnis
18. **Denkerfahrung, der feste Punkt**

## Das Denken als Teil des Weltgeschehen

*Der ins Denken Eingeweihte tritt in die Welt*

- 22. Naturerkennen: Ich betrachte Geschaffenes
- 28. Denken: Ich betrachte Selbstgeschaffenes in gleicher Weise
- 23. Denken schafft Objekt
- 27. Beobachtung verändert Objekt nicht
- 24. Einwand – Denken Gegenstand seiner selbst
- 26. Irrtum: ursprüngliches Denken kann nicht Gegenstand werden
- 25. **Denken ist Zipfel des Weltgeschehens**

## Evolution und Involution

*Der Blick in Vergangenheit und Zukunft*

- 29. Denken als sich selbst tragendes Prinzip
- ... Denken nicht von Außen bewirkt
- 30. Weltbegreifen, nicht Weltschöpfung
- 34. Denken, als Schöpfung im Ich
- 31. Denken als Ziel der Evolution
- 33. Icherlebnis als Beginn der Involution
- 32. **Das Denken als Tat-Sache**

## ABSCHLIESSENDE BETRACHTUNG DER KÜNSTLERISCHEN FORM DER PHILOSOPHIE DER FREIHEIT

In der obigen Untersuchung sind selbstverständlich nicht alle Aspekte der künstlerischen Form des zweiten und dritten Kapitels erarbeitet worden, aber sicher die wesentlichsten. Konnte doch durch diese Betrachtung nicht nur eine erhebende Vertiefung des inhaltlichen Geschehens erreicht werden; es wurde auch die Ganzheitlichkeit und die diese in lebendiger Weise durchwebende künstlerische Aufbaustruktur der beiden Kapitel sichtbar gemacht. Diese kann wohl kaum durch andere Betrachtungen in ihrer Ganzheitlichkeit ergänzt werden oder gar zu einem anderen Ergebnis kommen. Hiermit soll nicht gesagt sein, dass es nicht andere sinnvolle Betrachtungsarten geben kann, welche die Größe dieses Gedankenkunstwerkes sichtbar machen können. Die Beobachtungen von Rudy Vandercruysse gehen in die gleiche Richtung wie die hier Beschriebenen<sup>52</sup>; die Darstellung von Frank Teichmann<sup>53</sup> dagegen findet den Gesichtspunkt der Form nicht innerhalb des Werks, sondern fügt ihn von außen hinzu. Dies hat zur Folge, dass eine Schematik sichtbar gemacht wird, die zwar ihre Berechtigung haben mag, keineswegs aber in die hohe gedanken-künstlerische Form der ›Philosophie der Freiheit‹ hineinführt. Auf der anderen Seite wären natürlich sehr viele weitere Beobachtungen innerhalb der entdeckten Ganzheit auffindbar; auch könnte es reizvoll sein, andere Verbildlichungen zu suchen, die vielleicht dem Entwicklungsgeschehen besser entsprechen. Diese beiden Aspekte der Untersuchung müssen hier betont sein, da es wesentlich ist, dass die hier zur Verbildlichung drängende Phantasie und Gedankentätigkeit keinerlei Willkürlichkeit an sich tragen. Auch ihre Übereinstimmung mit dem inhaltlichen Geschehen kann innerhalb der Beobachtung erkannt werden. Kann es doch der seelischen Beobachtung des Gedankenverlaufs nicht entgehen, ob die aufgefundene Struktur oder Bildlichkeit aus diesem hervorgeht oder diesem von außen übergestülpt wurde. Wissenschaft und Kunst sind in diesem Fall keine Gegensätze mehr; dürfen es auch

52  
53

Erfahrung des Denkens, Edition Hardenberg, S. 216 ff  
Frank Teichmann, Auferstehung im Denken, S. 75 ff

nicht mehr sein, wenn es sich im wahrsten Sinne des Wortes um ein Gedankenkunstwerk handelt, als welches Rudolf Steiner dieses Werk in seinem ersten Vorwort kennzeichnet. Und die Größe dieses Kunstwerkes ist in der vorgehenden Untersuchung nachgewiesen worden.

Zwei unterschiedliche Formen der Herangehensweise wurden dazu in ständigem Wechsel gehalten. Denn das Denken, das sich der Komposition der «Philosophie der Freiheit» zuwendet, muss auf der einen Seite einzelne Stellen, Teile aufgreifen und auf ihr Wesentliches, auf ihren Begriff zurückführen, dabei aber auf der anderen Seite dieses Einzelne im Zusammenhang sehen mit dem Ganzen. In diesem Pendelschlag kann die Komposition sichtbar werden, wenn das Einzelne vom Ganzen, das Ganze vom Einzelnen beleuchtet und gestaltet wird, sodass etwas Neues, Höheres in diesen Bewegungen sichtbar werden kann. Das Neue ist keine Aufteilung des Ganzen in ein Schema oder die einfache Strukturierung des Ganzen. Dass dies Neue im Falle der «Philosophie der Freiheit» eine organische Gestalt, eine Entwicklungsgestalt besitzt, und diese im Gedankenverlauf sich entfaltende Gestalt im lebendigen Austausch, Spiel und Gespräch zwischen gestaltendem und inhaltlichem Geschehen steht, ja, dass der Inhalt erst durch das Miterleben der ihn durchwehenden Form seine hohe Bedeutung gewinnt, dies alles bezeugt den künstlerischen Wert dieser Schrift! Die Gestalt, die die Gedanken einnehmen, die Gestalt, die sie sich im Aussprechen selbst geben, erscheint in ihrer Lebendigkeit wie gemeißelt, in ihrer weiten Bewegung so absolut gesetzt, als wäre sie nur so und nicht anders formbar. Diese Gestalt, welche die Zeilen mit ihrer strengen Form durchweht, die menschenkundliche, menschheitliche und evolutive Motive innig verschmelzt, trägt urchristliche Züge. Lässt sie doch den Geist der Welt in diesem großen Werke menschliche Form annehmen. Doch dies zu bezeugen bedarf es einer neuen Fähigkeit, deren Ausbildung sich die Schrift zur Aufgabe macht. Es ist die Fähigkeit der seelischen Beobachtung.

## ZUR FORMGESTALT DER ERKENNTNISWISSENSCHAFTLICHEN SCHRIFTEN

Nach dieser doch recht ausführlichen Untersuchung der ›Philosophie der Freiheit‹ soll der oben geführte Gedankengang wieder aufgegriffen werden, dessen Anliegen die Darstellung der geistigen Entwicklung Rudolf Steiners ist. Dazu sollen die bisher von ihm geschriebenen und hier behandelten Werke im Zusammenhang betrachtet werden, insbesondere um deren Form zu untersuchen und zu vergleichen. Diese sind die ›Grundlinien der Goetheschen Weltanschauung‹, ›Wahrheit und Wissenschaft‹ und zuletzt die ›Philosophie der Freiheit‹. Dazu genommen werden soll noch die nur als Fragment erhaltene Umarbeitung der Fichteschen Wissenschaftslehre, die er schon im Jahre 1879 schrieb. Denn sie ist dem gleichen Gegenstand zugewandt, wie die drei veröffentlichten Schriften.

Betrachten wir zunächst noch einmal das Fragment aus dem Jahr 1879 zur Wissenschaftslehre seiner Form nach. Wie gestalten sich die Gedanken, wie ist es aufgebaut?

Der Aufbau dieses Fragments ist schon in seiner Kürze als ein klar strukturierter und formaler erkennbar. Dem einleitenden Kapitel, das die Aufgabe der Wissenschaftslehre definiert, folgen zwei weitere: „*Die Lehre von der Person oder dem ›Ich‹*“ und „*die Lehre vom Nicht-Ich*“.

Die Gedankenform erscheint als eine sehr reine und auf das Wesentliche kristallisierte; sie ist in ihrer Klarheit rein begrifflich; sie ist rein und abstrakt, sie ist überall logisch, auf die Logik aufgebaut. Das Ich wird nicht von der Erfahrung her angegangen, sondern unmittelbar vom Begriff her. Dies mag sehr abstrakt erscheinen, wenn es auch mit Gehalt erfüllt erlebt werden kann. Schon im ersten Kapitel wird die Quelle der Gewissheit benannt: die erkennende Person. Dieser Quelle, dem Ich, wird sodann auf den Grund gegangen, um daran das Verhältnis des Ich zur Welt, zum Nicht-Ich, anzuschließen.

Wir meinen mit diesen kurzen Hinweisen anschaulich gemacht zu haben, dass es das abstrakte Denken seiner Zeit ist, mit dem Rudolf Steiner seine inneren Überzeugungen zunächst in scharfer Weise

begreift. Er greift damit das vorhandene Werkzeug auf, welches ihm von der Welt entgegenkommt, um seine innere Anschauung damit gedanklich zu formulieren. Auch mit diesem kristallklaren und erstarrten Denken gelingt es ihm, das von ihm Erlebte in einer ersten Form zu fassen. Doch war er ganz offensichtlich mit dieser Form in keiner Weise zufrieden, empfand sie dem Gegenstand nicht angemessen, da er keinen Versuch unternahm, es dieser Art zu veröffentlichen.

Sieben Jahre später, 1886, folgt die erste eigene Veröffentlichung mit den «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung». Der Ideengehalt findet hier ganz offensichtlich eine erste umgebildete und angemessenere Form. Doch worin liegt diese Umbildung?

Es war ja mit dieser Schrift Rudolf Steiners Anliegen, Goethes Geistesart in einer ihm angemessenen Form darzustellen. Nicht seine eigene Weltanschauung wollte er darstellen, sondern Goethes, und dies mit dessen Mitteln. Selbstverständlich mit der Überzeugung, dass in dieser Geistesart mehr liegt, als Goethe selbst bewusst sein konnte.

Was ist nun die Eigenart der Geistesart Goethes? Goethe geht überall den Weg der Erfahrung; dies ist das eine wesentliche Element. Goethe entwickelt alles aus der Erfahrung, alle Theorie ruht bei ihm auf Empirie, oder besser, ist bei ihm Empirie. Das Gedankliche hat bei ihm nur die Aufgabe, auszusprechen, was Inhalt der Erfahrung ist. Die Theorie kann bei ihm nicht abstrakt sein, sie ist immer Teil der Erfahrung, sie geht aus der Erfahrung hervor und gehört zu ihr. „*Das Denken ist der Dolmetsch, der die Gebärden der Erfahrung deutet.*“<sup>54</sup> Dieser gesunden Eigenart seines Geistes verdankt Goethe seine Fähigkeit, den anorganischen und organischen Formen der Welt gerecht werden zu können und eine Wissenschaft zu begründen, die tatsächlich ihrem Gegenstand entspringt und entspricht. Damit kommen wir zum zweiten wesentlichen Element seiner Geistesart. Es ist seine lebendige Form der Auffassung, mit der er als Pionier der Organik hervortrat; obwohl dies erst Rudolf Steiner deutlich machen konnte.

In diesem lebensgemäßen und erfahrungsgesättigten Denken lässt Rudolf Steiner nun die erkenntnistheoretischen Grundlinien neu erscheinen. Es sind „*Goethes Grundlinien*“ – und auch seine. Gelingt es ihm doch, so in die Geistesart Goethes unterzutauchen, dass das eigene in neuer Gestalt erstehen kann. Die Form erscheint geradezu gegensätzlich zu der des Fragments: hier ist nichts mehr abstrakt und rein logisch, alles Erfahrung; nichts mehr erstorben und formal, alles sich entwickelnd, entfaltend.

Als Beispiel für das logisch-formale des Fragments soll ein Auszug aus dem ersten Kapitel, Teil 6 dienen: „*Wollen wir dieser Quelle (der Wissenschaftslehre) auf die Spur kommen, so müssen wir uns fragen, was denn zum Zustandekommen einer Erkenntnis eigentlich gehört. Dazu gehört 1. offenbar ein zu erkennender Gegenstand; davon können wir aber, wie wir schon gesehen haben, nicht ausgehen. 2. der Akt des Erkennens selbst. Da es sich aber darum handelt eben zu untersuchen, welches die Grundlagen der Gültigkeit von Wahrheiten sind, so können wir vom Akt des Erkennens nicht ausgehen und es bleibt uns daher 3. nur noch: der Erkennende. In diesem müssen wir die Grundlagen der Erkenntnisse, insofern sie als gewiss angesehen werden sollen, suchen. Die Quelle der Gewissheit und somit auch der Wissenschaftslehre ist somit die erkennende Person.*“<sup>55</sup>

Demgegenüber soll das oben schon angeführte Zitat aus der Erkenntnistheorie dazu dienen, die Lebendigkeit und das Beruhen auf der reinen Erfahrung zu veranschaulichen: „*Im Denken ist dasjenige, was wir bei der übrigen Erfahrung suchen, selbst unmittelbare Erfahrung geworden. Darin ist die Lösung einer Schwierigkeit gegeben, die auf andere Weise wohl kaum gelöst werden wird. Bei der Erfahrung stehen zu bleiben, ist eine berechnete wissenschaftliche Forderung. Nicht weniger aber ist es eine solche die Aufsuchung der inneren Gesetzmäßigkeit der Erfahrung. Es muss also dieses Innere selbst an einer Stelle der Erfahrung als solche auftreten. Die Erfahrung wird so mit Hilfe ihrer selbst vertieft. Unsere Erkenntnistheorie erhebt die Forderung der Erfahrung in der höchsten Form, sie weist jeden Versuch zurück, etwas von Außen in die Erfahrung hinein zu tragen. Die Bestimmungen des Denkens findet sie selbst innerhalb der Erfahrung.*“

Die hier dargestellte Erfahrung des Denkens, die höhere Erfahrung in der Erfahrung, ist sozusagen die Goethesche Antwort, die Rudolf Steiner seiner selbst gestellten Forderung nach der Quelle der Wissenschaftslehre gibt. Es ist das Denken hier als reine Erfahrung, als Vertiefung der Erfahrung geschildert. Es kann jedoch die Frage entstehen, worin denn die Lebendigkeit des hier zitierten Denkens zu finden ist?

Das Erfahrungsprinzip Goethes ist ja unübersehbar. Doch lässt sich auch leicht die Lebendigkeit der Denkform an dieser Stelle aufzeigen. Denn hier wird die Beobachtung des Denkens als Metamorphose der gewöhnlichen Erfahrung dargestellt. Die Erfahrung wird hier nicht starr und fest definiert aufgefasst oder gar auf eine bestimmte Form der Wahrnehmungsebene festgelegt, sondern in einer so lebendigen Weise betrachtet, dass sie in ihrer verwandelten Form gegenüber dem Denken als eine besondere Erfahrung beschrieben wird. Die Denkform ist hier eine entwickelnde, sich in Metamorphosen darlebende. Dadurch kann die Denkerfahrung sich als reale Erfahrung neben andere Formen der Erfahrung stellen und diese sogar vertiefen.

Mit dieser vertiefenden und gleichzeitig höheren Erfahrung ist es Rudolf Steiner gelungen, Goethe mit dessen eigenen Mitteln weiterzuführen. In Goethes Geistesart findet er eine Form, in die er seine erkenntnistheoretischen Anschauungen umgießen kann, ohne dabei sich selbst oder Goethe nicht mehr gerecht zu werden. Es ist also eine Form, die im Wesentlichen als erfahrungsgemäß, als lebensgemäß, als auf Erfahrung beruhend und lebendig bezeichnet werden kann und die er seinem Leben mit Goethe, seinen Erfahrungen mit ihm, d.h. mit seinen naturwissenschaftlichen Schriften, abgerungen hat. Das eine entwickelt sich in dieser Erkenntnistheorie aus dem anderen, sich metamorphosierend und ergänzend, und schließt sich letztendlich zu einer schönen Ganzheit zusammen, die jedoch nicht benannt oder gekennzeichnet wird, vielmehr sich im Verfolgen des Textes dem Erleben mitteilt.

Den nächsten Schritt vollzieht Rudolf Steiner mit seiner Schrift ›Wahrheit und Wissenschaft‹. Worin kann er liegen? Auch dieser Schritt kann durch eine Gegensätzlichkeit, eine Umkehrung ins

Auge fallen. Entsteht in dieser Schrift nämlich nicht, wie bei der vorhergehenden geschildert, ein Ganzes, ein Umfassendes im Verlauf des Textes; stattdessen steht zu Beginn die bestimmt gefasste Aufgabe und Aussage, die durch das Nachfolgende erwiesen werden soll. Selbst der Name der in diesem Buch zu entwickelnden Philosophie wird zu Beginn genannt, was tatsächlich eine für Rudolf Steiner sehr unübliche Form darstellt. Die ganze Schrift folgt von Beginn an stringent ihrem selbst bezeichneten Ziel. Die Form ist zielgerichtet und orientiert sich durchgehend an ihrer Aufgabenstellung; sie kann als intentional bezeichnet werden. Es ist nicht mehr die Form des Lebens, es ist die Form des Seelischen, wie sie Rudolf Steiner später in seinem Buch *«Von Seelenrätseln»* beschreibt. Das Seelische zeigt in seinem Wesen eine solche Eigenschaft, die „*in sich über sich hinaus weist*“. Im seelischen Leben liegt ein ständiges *«Streben»* auf etwas zu, das außerhalb der Seele liegt. Nun gibt es tatsächlich etwas, was zunächst nicht der Seele eigen ist, was dieser jedoch ihren Halt geben kann. Dieses etwas aufzusuchen und zu beschreiben, so, dass es sich als vollkommen abgesicherte, nachgewiesene Erfahrung erweist, ist eben die Aufgabe der Schrift *«Wahrheit und Wissenschaft»*. In ihr will Rudolf Steiner auf die letzten Elemente der Wahrheit und der Wissenschaft zurückgehen, um keinem Zweifel mehr Raum zu geben. Es ist hier seine Intention, seine Absicht, das Wissen abzusichern, den voraussetzungslosen Halt der Wissenschaft zu beweisen. Wenn er auch im ersten Teil vor allem auf Kant eingeht, jedoch nur, um seine Fehler aufzudecken, so geht er im zweiten Teil auf Fichte ein. Diesmal zeigt er auf, wie nahe Fichte dem Punkte war, den er in dieser Schrift aufweist. Diese Schrift ist also nicht vorwiegend eine korrigierende gegenüber Fichte, wie das Fragment von 1879, sondern eine auf diesen eingehende. Auch dies weist auf die Form dieser Schrift, denn Fichte nennt er in den Grundlinien den Philosophen, der mit seinem aufgestellten Postulat, der Form des seelischen Lebens am nächsten gekommen ist; dass dieses an die Spitze der Wissenschaft der Seele, der Psychologie gestellt werden muss. So wie Goethe in den Grundlinien für die Form des Lebens steht, die dieser Schrift eigen ist, so Fichte in *«Wahrheit und Wissenschaft»* für die Form der Seele, die dieser Schrift entspricht.

Zuletzt schauen wir erneut auf die Form der «Philosophie der Freiheit». Diese ist nun vollkommen durch Rudolf Steiner gestaltet. Hier geht er in der Frage der Gestaltung, in der Frage der Form des Denkens über alles hinaus, was bisher, wenn auch teilweise nur in den Anfängen, schon entwickelt worden ist. Hier lässt er sich ganz durch das leiten, was ihm in seiner Anschauung vorschwebt. Hier gießt er das Denken in seine zeitgemäße menschliche Form, in die Form des Ich. Wie ist dies zu verstehen?

Die bisher beschriebenen Formen sind offensichtlich auf dieses Werk nicht anwendbar. Es folgt als Ganzes nicht einem klar strukturierten, logischen Aufbau, es entwickelt auch nicht in lebendiger Weise eins aus dem anderen, um sich letztendlich zu einem Ganzen zusammenzuschließen und es wird keine klare Intention durchgehend und konsequent verfolgt, nachgewiesen und abgesichert; es können zwar alle diese Formqualitäten in diesem Werk entdeckt werden, was jedoch hier nicht aufgezeigt werden soll; sie stellen aber nicht das alles durchziehende Aufbauprinzip dar, sondern werden eben durch dieses zu etwas Neuem, Höherem vereint. Doch wie kann dieses selbst in den Blick genommen werden?

Zwei Formen der Herangehensweise wurden in der bisherigen Betrachtung der Form in selbstverständlicher Weise zusammengeschaut. So wurde das Einzelne auf seine Gedankenform hin betrachtet und das Ganze seiner Aufbaustruktur nach untersucht. Beides führte jeweils zum gleichen Ergebnis, da selbstverständlich die Gedankenform auch dasjenige ist, was der Aufbaustruktur der Gedanken ihr Gepräge gibt. Sind doch die Formen des Denkens auch die gestaltgebenden Mächte ihrer Darstellung. Diese erfasst man in ihrer Eigenart durch unmittelbare seelische Beobachtung, sowie durch ihre Art der Gestaltbildung, die sie dem Ganzen mitteilen. Damit treten wir an den Kern der Fragestellung heran.

Goethe hat ja nun nachweislich eine lebendige Form des Denkens; und sein Werk ist, dies hat Rudolf Steiner in verschiedentlicher Art dargestellt, ein sich entwickelndes. Goethe entwickelt sich in seinem Leben, und sein Werk mit ihm, in außerordentlicher Weise, weil sein Denken ein so lebendiges, der Entwicklung gemäües ist! Dies könnte nun an jedem einzelnen Werk von ihm weiter

verdeutlicht werden. Es wäre nun höchst interessant, Fichtes Werk dem gegenüberzustellen. Denn dieses Werk muss sich durch die ganz anders geartete Denkform Fichtes auch in ganz anderer Weise präsentieren und gestalten. Was dieser Betrachtung auf jeden Fall deutlich werden kann ist, dass die Denkform jeweils eine sehr individuelle ist. Jeder Mensch hat seine eigene Form des Denkens und ist sich dessen normalerweise nicht bewusst. Muss doch der Ausnahmezustand hergestellt werden, um der eigenen Denkungsart ansichtig zu werden.

Von diesem Gesichtspunkt aus stellt sich zunächst einmal der bis hierher vollzogene, den Formen des Denkens und der Struktur folgende Durchgang durch die zwei Schriften und das Fragment in ein neues Licht. Wird es doch immer einzigartiger und faszinierender erlebbar, was Rudolf Steiner damit, für jeden nachvollziehbar, vollbracht hat. Hat er doch offensichtlich in einem Bereich ganz bewusst gestaltet und umgebaut, in dem der Mensch sonst meist schlafend lebt: im Bereich der Formgestaltung des eigenen Denkens!

Und damit ist die Form der ›Philosophie der Freiheit‹ in ihrem Wesensgehalt beschrieben. Die Form dieser Schrift ist die erste Verwirklichung einer freien Denkform des Ich, einer bewussten Selbstgestaltung in der Sphäre des Denkens. Es ist dort nichts gesagt, was nicht erst durch die eigene Tätigkeit und Beobachtung bewahrheitet werden muss. Die Denkform dieser Schrift kann demnach als eine selbsttätige und gegenwärtige bezeichnet werden; die Denkform ist hier Selbstgestaltung des Denkens, Gegenwartigkeit des Denkens. Nur in der eigenen selbsttätigen Vergegenwärtigung des Denkens wird diese Schrift verständlich und zugänglich. Um auf die oben beschriebenen Zugangsweisen zurückzukommen, kann gesagt werden, dass hier das Einzelne, als Gegenstand des gewöhnlichen Bewusstseins, immer aus dem Ganzen, der Denkerfahrung, und damit dem höheren Bewusstsein zu entwickeln ist. Immer und immer wieder sucht Rudolf Steiner diejenigen Stellen auf, an denen die einzelnen Gegenstände erst durch das konkrete Aufsuchen ihres geistigen Ursprungs ergreifbar werden. In denen also der Ort der Gewissheit aufgesucht werden muss. Die seelische Beobachtung des Denkens, sein bewusstes

Erleben und Erfahren ist das immer wieder aufgesuchte Ziel und zugleich der individuelle Ursprung dieser Schrift.

Von hier aus ist verständlich, dass Rudolf Steiner einmal davon spricht, dass er in der ›Philosophie der Freiheit‹ einen ganz persönlichen Erfahrungsbericht gegeben hat. Stellt er doch nur seine eigenen Denkerfahrungen dar, die nun vom Leser durch eigene Anstrengung aufgesucht werden können.

So kann gesagt werden, dass mit dieser Schrift das Denken in seiner Substanz vollständig umgegossen worden ist. Das Denken ist an seinem Wesensort aufgesucht und von diesem Ort her verwandelt und individuell gestaltet worden. Das Denken ist zum Organ umgebildet, welches eine vollständig neue Bewusstseinsform erfährt, eine solche, die eben nicht fremd ihre Gegenstände als gewordene beobachtet, sondern sie lebendig, schaffend und wesenhaft erlebt.

#### ZUSAMMENFASSENDE BETRACHTUNG

Um das Bisherige zur Formgestalt der frühen Schriften noch weiter zusammenfassend überblicken zu können, soll die behandelte Vierheit in ihrer Entwicklung und Differenzierung weiter bearbeitet werden.

Aus der hier entwickelten Ganzheit kann der erste Schritt, den Rudolf Steiner mit der Umarbeitung der Fichteschen Wissenschaftslehre vollzieht, in seiner Größe ersichtlich werden.

Ist es ihm doch schon dort gelungen, was niemandem vorher möglich war: in scharf umrissenen Begriffen das im Menschen aufleuchtende Geistwesen zu fassen.

Diese Aufgabenstellung hatte er auch nach seinen eigenen Worten vordringlich im Auge:

*„Mir kam es damals darauf an, das lebendige Weben der menschlichen Seele in der Form eines strengen Gedankenbildes auszudrücken. Meine Bemühungen um naturwissenschaftliche Begriffe hatten mich schließlich dazu gebracht, in der Tätigkeit des menschlichen ›Ich‹ den einzig möglichen Ausgangspunkt für eine wahre Erkenntnis zu sehen. Wenn das Ich tätig ist und diese Tätigkeit selbst anschaut, so hat man ein Geistiges in aller Unmittelbarkeit im Bewusstsein, so sagte ich mir.*

*Ich meinte, man müsse nur, was man so anschaut, in klaren, überschaubaren Begriffen ausdrücken.“<sup>56</sup>*

Es ist Rudolf Steiner damit gelungen, Substanz, reale geistige Substanz, in das tote Denken seiner Zeit zu gießen. Von hier aus kann mit lichtvoller Empfindung auf die spätere Aussage Rudolf Steiners geblickt werden, dass im Jahre 1879 das Michaelzeitalter, das Zeitalter der spirituellen Erkenntnis, begonnen hat. Im hier betrachteten Fragment ist für jeden nachvollziehbar, der erste leuchtende Grundstein dieses Zeitalters gelegt worden.

Es ist durch diese Tat gezeigt, dass das Denken der Zeit geeignet ist, Instrument eines individuellen Verständnisses des Geistes zu sein. Die Form dieses Verständnisses stammt aus einer Zeit, die sich in äußerster Weise der physisch-sinnlichen Welt zuwandte. Ein physisches Bild des Geistes, d.h. ein scharfes, klares und bewusstes Gedankenbild des seelisch-geistigen Lebens ist entstanden.

Durch sein Schicksal geführt, das ihn zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Goethe brachte, konnte Rudolf Steiner dieses Gedankenbild in ein lebendig-anschauendes ganz aus der Erfahrung hervorgehendes verwandeln. Dadurch wurde deutlich gemacht, dass die große Zeit der deutschen Klassik und des Idealismus auch für die moderne Wissenschaft viele fruchtbare Keime birgt. Noch wesentlicher aber ist es, dass Rudolf Steiner mit dieser ersten veröffentlichten Schrift den Blick auf die Form des Denkens wirft. Er entwickelt nämlich, indem er Goethe über sich selbst hinaus führt, ein lebendiges Bild des Denkens und seiner Formen, die den jeweiligen Erfahrungsfeldern zugehören. Wie es einer Schrift gebührt, die insbesondere Goethe gewidmet ist, gibt er in dieser ein ausführliches Bild des Erkennens der organischen und anorganischen Wissenschaft. Aber er erweitert es in knappen Zügen um die Charakterisierung der Erkenntnisformen des seelischen und geistigen Lebens. Ein umfassendes, lebendiges und ganz der Erfahrung entnommenes Bild des menschlichen Denkens und seiner Erkenntnisformen ist damit entstanden. Das seelisch-geistige Leben des Menschen ist sich selbst zur lebendigen Erfahrung geworden; aber so, dass es sich ganz anschließt an die Erfahrung der sinnlichen Welt.

Das tote und tendenziell abstrakte Gedankenbild des Fragments ist dadurch in eine konkrete, lebendige Form der Erfahrung umgegossen worden.

Im nächsten Schritt ergreift Rudolf Steiner die naturwissenschaftliche Methode. In seinem ganzen Werk, besonders nach 1900, betont er immer und immer wieder die große Bedeutung, die dieser Methode zukommt. Hier, im Jahre 1891, spricht er nicht explizit über diese Methode; aber er setzt sie um, er verwirklicht sie. Schon im Jahre 1879, dem Jahr, an dem er an die technische Hochschule in Wien geht, wird die Bedeutung, die seine Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft und ihrer Methode in seinem Lebensgang hat, deutlich. Diese Auseinandersetzung führt ihn dazu, in seiner Dissertation diese Methode auch auf das Denken und seine Erkenntnismöglichkeiten selbst anzuwenden. Der lebendigen Erfahrung des Denkens folgt so die wissenschaftliche Fundamentierung. Für diese Fundamentierung allen Wissens findet wiederum ein Umgießen der Denkform statt. Das seelisch-geistige Leben, das hier in den Blick genommen wird, fordert zur Entwicklung einer neuen Erkenntnisform heraus. Und diese neue Wesensform des Denkens und Erkennens entwickelt Rudolf Steiner ganz aus dem Wesen des seelischen Lebens: der Intentionalität. Ist es doch dem seelischen Leben eigen, in sich über sich hinaus zu weisen. Interessanterweise hat die naturwissenschaftliche Denkungsart nun eine dem seelischen Leben entsprechende Form. Indem sie nämlich immer bemüht ist, für etwas, was sie auf Grund von Wahrnehmungen erlebt oder als eine These setzt, den Beweis zu suchen, ist sie ständig bestrebt, über das, was sie wahrgenommen hat, hinauszugehen. Aber so, dass das Wesen dessen, was sie sucht, außerhalb dessen ist, was sie erfährt. So weist sie der Form nach immer über sich, d.h. ihren Erfahrungsbereich, hinaus auf etwas, was sie nicht erfahren kann.

Vom Aspekt der These her, die oft am Anfang eines Beweisganges steht, tritt unter dem Blickwinkel der Form in den Vordergrund, wie dieses Beweisen ein konsequentes Verfolgen eines Gedankens ist, wie aus dem einen das andere als Konsequenz, als Folgerung hervorgeht. In dieser Weise verfestigt sich die Eigenart der Intentionalität in das einseitige Verfolgen einer These oder Absicht,

in eine bestimmte Intention einer wissenschaftlichen Forschung. Und hiermit ist schon die Grenze dieser Forschungsart bezeichnet, die ihrem Wesen und ihrer Aufgabe dann untreu wird, wenn es ihr nicht gelingt, einen voraussetzungslosen Beginn ihres Forschens zu finden.

Es ist nun überaus lehrreich, wie Rudolf Steiner diese Formen der Naturwissenschaft in seiner Schrift ›Wahrheit und Wissenschaft‹ aufgreift, aber so, dass er ihnen einen neuen Halt verschafft, indem er die Voraussetzungslosigkeit als wissenschaftliches Instrument versteht. Er führt die naturwissenschaftliche Methode auf ihre Urform zurück und verleiht ihr dadurch eine ganz neue Dimension. Diese Urform ist die denkende Betrachtung, die sich auf sich selbst und ihre Gebilde richtet. In dieser Urform wird Voraussetzungslosigkeit nicht von außen gefordert, sondern innerlich umgesetzt und erfahren. Und zu dieser Ursprungserfahrung führt Rudolf Steiner in dieser Schrift in strenger und konsequenter Weise mit den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit. Diese wurden oben in ihrer Gedankenform mit den Begriffen Intentionalität und Intention charakterisiert. Doch Rudolf Steiner verdeutlicht, wie diese Eigenschaften, die dem seelischen Leben eignen, nicht das Wesen der naturwissenschaftlichen Forschung ausmachen, sondern durch sich selbst dazu aufrufen, über sich selbst hinauszugehen und ihr Wesen aufzusuchen. Gleichzeitig macht er aber auch deutlich, wie sie, konsequent verfolgt, so über sich hinaus weisen, dass sie wiederum zu sich und ihrem Wesen zurückführen. Er führt damit die naturwissenschaftliche Methode durch sich selbst über sich hinaus und damit gleichzeitig zu ihrem Ursprung! Das Ziehen der Konsequenzen, zu denen dieses Hinausführen auffordert, wird in dieser Schrift jedoch nur ausblickend angedeutet. Denn es erfordert ein weiteres Verwandeln der Gedankenform. Insofern ist die Schrift ›Wahrheit und Wissenschaft‹ nur das Vorspiel einer ›Philosophie der Freiheit‹, die in umfassender Weise die Konsequenzen zieht, zu denen das Vorspiel aufruft.

Im Überblick über das Bisherige wird ein Entwicklungsweg sichtbar, der auf ein Ziel hinausläuft. Im ersten Schritt ergreift Rudolf Steiner

in scharfer und gekonnter Weise das abstrakte Denken seiner Zeit. In diesem Denken wird ein Wesen oder Gegenstand im toten Bild erfasst. Durch das Aufgreifen der Errungenschaften Goethes und seiner Denkungsart findet im zweiten Schritt eine erste Verwandlung und Weiterentwicklung dieses Denkens statt. Durch Verlebendigung und Erfahrungsnähe wird das Denken u.a. befähigt, ein lebendiges Bild seiner selbst zu gewinnen. Es gewinnt inneres bildhaftes Leben – es wird der Form nach imaginativ.

Im zweiten Verwandlungsschritt wird das Denken so intentionalisiert, dass es in sich etwas trägt, was als ein innerlich zu Erlebendes auf das Wesen so weist, dass dieses als ein diesem Erleben gegenüber Äußeres erfahren wird. Dies drückt sich in der Tatsache aus, dass die naturwissenschaftliche Denkungsart sich nicht durch sich selbst als in einer wirklichen, voraussetzungslosen und in sich ruhendem Erkenntnisgewissheit erfahren kann. Den festen Halt kann diese Denkungsart erst gewinnen, wenn sie sich selbst so betrachtet, wie sie alles andere in der Welt betrachtet. Insofern kann diese Erkenntnisart als etwas betrachtet werden, was durch sich selbst über sich hinaus auf eine wahre Selbsterfassung zustrebt.

Das Denken erhält hier also eine inspirative Form, die eben darin besteht, im Blick auf die Außenwelt das Innenleben zu einem objektiven, alles Subjektive ausschließenden Vorgang zu gestalten. Die höchste Stufe des Denk- und Erkenntnisverhaltens wird sodann in der ›Philosophie der Freiheit‹ verwirklicht. Das Wesen des Denkens, die Selbstgestaltung innerhalb der seelisch-geistigen Produktivität des Menschen, ist die hier alles durchziehende Form. Ist doch auf jeder Seite dieser Schrift, ja in jeder Zeile, das Denken in seiner sich selbst tragenden Wesenheit ergriffen. Dies wird jedoch erst dann erlebbar und erkannt, wenn sich der Leser dazu aufschwingt, neben dem jeweiligen Inhalt auch die Form der Darstellung mitzubetrachten. Zu dieser ungewohnten Erkenntnishaltung ruft die Schrift unentwegt auf. Dieser geistige Aufschwung zur Form führt zu einem Gewahren, das seinen Gegenstand nicht als totes Bild, nicht als ein in Verwandlungen sich lebendig Offenbares und auch nicht als ein im inneren Erleben auf ein vergleichsweise Äußeres Erfahren Zugehendes, sondern als ein Sich-Selbst-Gestaltendes und In-Sich-Ruhendes erfährt

– wenn auch die vorhergehenden Stufen in unterschiedlicher Weise anwesend und verwirklicht sind. Doch das intuitive Denken, das nichts außerhalb seiner selbst sucht und alles seiner Gestaltungskraft nach in sich birgt, ist jenes das Ganze durchziehende Band und die grundlegende Gestaltungskraft dieser Schrift. Das nur im intuitiven Denken erlebbare Wesen dieser Schrift ist im Kleinsten wie im Größten wirksam. Es ist die Gestaltungskraft, die den Aufbau der Schrift, die Abfolge der Kapitel, jedes einzelne Kapitel, jeden Absatz, ja jeden Satz und jedes Wort setzt. Dies muss so sein, wenn Rudolf Steiner nicht nur äußerlich über diese höchste Denkform reden wollte. Nur eine Schrift, in der die Intuition nicht nur charakterisiert, sondern auch unmittelbar verwirklicht, d.h. wirksam ist, ist ihrem Gegenstand würdig und angemessen.

### Schematischer Überblick:

Schrift	Denkform	Erkenntnisstufe	Wesensstufe
<b>Fichtefragment</b> 1879	physisch-erstorben, logisch, abbildend	intellektuell	Mineral
<b>Grundlinien</b> 1886	lebendig-erfahrungsgesättigt bildhaft-bewegt	imaginativ	Pflanze
<b>Wahrheit u. W.</b> 1891	seelisch-intentional ursprungsorientiert	inspirativ	Tier
<b>Ph. d. Freiheit</b> 1894	ichhaft-selbstgestaltend urbildlich	intuitiv	Mensch

## Der Begriff der Individualität als Quellpunkt der Anthroposophie

*Im Folgenden soll weiter verdeutlicht werden, wie das „Schreiten zu den viel ursprünglicheren Quellen geistigen Erlebens“<sup>57</sup> im Verfolgen der Entwicklung des Begriffes der Individualität begriffen und angeschaut werden kann.*

Der Anfang des Werks Rudolf Steiners kann in der fragment gebliebenen Umarbeitung der Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes gesehen werden. Im Jahre 1879, dem Beginn seiner Studien in Wien und damit auch der ersten Begegnung mit Carl Julius Schröder, durch den er auf das Werk von Goethe gestoßen war, begann er die Auseinandersetzung mit dem Werk von Fichte, besonders mit der Wissenschaftslehre. Dieser Beginn seines Werkes stellt zugleich einen Brennpunkt in seinem Lebensweg dar; treffen sich doch in der biographischen Phase seines ersten Mondknotens – der Studienbeginn bedeutet für ihn vor allem die bewusste Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft – die Repräsentanten zweier europäischer Geistesströme, um deren innere Vereinigung er sich fortan bemüht. Dieser Brennpunkt der Biographie Rudolf Steiners stellt zugleich den Beginn eines objektiven geistigen Geschehens dar; ist es doch bemerkenswert, dass es sich in diesem Jahr um den Beginn des Michaelzeitalters handelt.

### DAS REINE ICH

Die fragment gebliebene Umarbeitung der Fichteschen Wissenschaftslehre erweist sich bei genauerem Hinsehen auch inhaltlich als ein Phänomen, an dem die geistige Individualität Rudolf Steiners unmittelbar anschaulich wird. Mit einer spirituellen Souveränität, die ihresgleichen sucht, gelingt es ihm, das Denken seiner Zeit, das durch Abstraktion und alleinige Ausrichtung auf das Gewordene gekennzeichnet ist, zum Werkzeug zu schärfen, mit dem er die geistige Wesenheit des Menschen mit klaren Strichen zeichnet. Er senkt damit gleichermaßen zu Beginn seines Werkes die geistige Entelechie des Menschen in das tote Denken seiner Zeit:

*„Das reine Ich ist weder, noch ist es irgend etwas im strengen Sinne des Wortes. Sein ganzes ergreifbares Wesen ist gegeben durch sein Tätigsein, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es tut. Das Ich setzt nicht nur sich selbst, sondern es setzt auch noch anderes. ... Das Ich ist nichts anderes, als zu was es sich selber macht. ... Das Ich gibt sich selbst sein Gepräge.“*<sup>58</sup> ...

*„Ein fremdes Element kann nur durch das Ich in dasselbe eintreten; es muss umgewandelt werden von dem Ich zu seinem eigenen Wesen, damit das Ich bleiben könne, zu was es sich selber macht. Dies geschieht in dem Bestimmen.“*<sup>59</sup>

Das Ich ist hier begrifflich scharf umrissen als eine sich in seinem Wesen selbst gestaltende und nur in dieser ihm eigenen Form des Gestaltens darlebende geistige Wesenheit. Diese in sich stimmige und exakte Beschreibung der menschlichen Ich-Wesenheit kann als etwas angesehen, ja erkannt werden, das durch Rudolf Steiner über die Entwicklung seines Werks hin nicht mehr korrigiert werden musste. Besser kann dies wohl auch nicht begrifflich dargestellt werden – aber anders. Die Form des Erfassens, die Art der Darstellung, gleichsam die Sphäre des geistigen Begreifens und Benennens ist das Feld, das Rudolf Steiner von nun an weiter bearbeitet; er beginnt das Denken selbst, als menschliches Werkzeug der Weltauffassung zu verwandeln. Dies wird an seinem schriftlichen Werk anschaulich. Es ist aber sicher mehr als bemerkenswert, mit welcher geistigen Sicherheit der Achtzehnjährige, der später die Anthroposophie, die Weisheit vom Menschen, entwickeln wird, in seinem ersten schriftlichen Fragment die Wesenheit des Menschen zu charakterisieren vermag.

## DAS ERBLÜHEN DER NATUR ZUM GEISTE DES MENSCHEN

Sieben Jahre später veröffentlicht Rudolf Steiner die Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. Sein Verständnis des Denkens hat sich durch die jahrelange Beschäftigung mit dem Werke Goethes erweitert. Goethe erscheint das Denken nicht als Gegensatz zur Natur, sondern als dessen Höhepunkt; die natürlichen Kräfte steigern sich in der menschlichen Natur zur Erscheinung des Denkens, in dem das Wesen der Natur zur deutlichsten Offenbarung kommt. „*Es ist wirklich die echte, und zwar die wahrste Gestalt der Natur, welche im Menschengenote zur Erscheinung kommt, während für ein bloßes Sinnenwesen nur ihre Außenseite da ist. Die Wissenschaft hat hier eine weltbedeutsame Rolle. Sie ist der Abschluss des Schöpfungswerkes. Es ist die Auseinandersetzung der Natur mit sich selbst, die sich im Bewusstsein des Menschen abspielt. Das Denken ist das letzte Glied in der Reihenfolge der Prozesse, die die Natur bilden.*“<sup>60</sup>

Im Fichte-Fragment hieß es noch über das Denken und über das Finden der Gewissheit innerhalb des Denkens: „*Erfahrung kann die Quelle (der Gewissheit der Wissenschaftslehre) nicht sein. Denn man kann durch Erfahrung doch nicht bestimmen, welche Überzeugungskraft für uns die Erfahrung hat. ... Die Quelle der Gewissheit und somit auch der Wissenschaftslehre ist die erkennende Person.*“<sup>61</sup>

In der Suche nach einer Gewissheit im Erkennen wird das Verhältnis von Denken und Erfahrung in der Erkenntnistheorie dagegen völlig anders aufgezeigt. Dort heißt es: „**Im Denken ist dasjenige, was wir bei der übrigen Erfahrung suchen, selbst unmittelbar Erfahrung geworden.**

*Darin ist die Lösung einer Schwierigkeit gegeben, die auf andere Weise wohl kaum gelöst werden wird. Bei der Erfahrung stehen zu bleiben, ist eine berechnete wissenschaftliche Forderung. Nicht weniger aber ist es eine solche die Aufsuchung der inneren Gesetzmäßigkeit der Erfahrung. Es muss also dieses Innere selbst an einer Stelle der Erfahrung als solches auftreten. Die Erfahrung wird so mit Hilfe ihrer*

60

61

E, S. 115

Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe Nr. 30, S. 29

*selbst vertieft. Unsere Erkenntnistheorie erhebt die Forderung der Erfahrung in der höchsten Form, sie weist jeden Versuch zurück, etwas von Außen in die Erfahrung hinein zu tragen. Die Bestimmungen des Denkens findet sie selbst innerhalb der Erfahrung.“*<sup>62</sup>

Eine gegensätzliche Auffassung der Erfahrung kennzeichnet die beiden Repräsentanten des deutschen Idealismus und der deutschen Klassik. Rudolf Steiner vertieft sich in beide und bemüht sich in seinem Werk, sie zu ihrer jeweils berechtigten Geltung kommen zu lassen. Doch stehen sie, für sich betrachtet, zunächst noch unvereinbar gegenüber. Sucht doch der Eine, sich der Erfahrung gegenüberstellend, nach der Gewissheit des Erkennens in der geistigen Tätigkeit des Ich, während der Andere diese gerade in der vertieften Auffassung der Erfahrung selbst aufsucht. Und das Anliegen Rudolf Steiners ging dahin, aus der Betrachtung dieses Gegensatzes eine neue Synthese hervorgehen zu lassen, die sich dann in seinem Werk nach und nach auszusprechen beginnt. Diese Synthese aber sucht er im vertieften Verfolgen der Gedankenart Goethes. Denn der Grund, warum sich Rudolf Steiner in so intensiver Weise mit dem Werke Goethes auseinandersetzt, ist die Fruchtbarkeit seiner Weltanschauung, die gesunde Art, jede Erscheinung in der ihr angemessenen Weise zu betrachten und sich im menschlichen Denken selbst aussprechen zu lassen. So ist es nicht verwunderlich zu bemerken, wie die Anschauung des Menschen, die in der Auseinandersetzung mit Fichte scharfe Konturen annahm, in selbstverständlicher Art aus der Goetheschen Weltanschauung hervorgeht.

*„Der Mensch soll nicht wie das Wesen der unorganischen Natur auf ein anderes Wesen nach äußeren Normen, nach einer ihn beherrschenden Gesetzlichkeit wirken, er soll auch nicht bloß die Einzelform eines allgemeinen Typus sein, sondern er soll sich den Zweck, das Ziel seines Daseins, seiner Tätigkeit selbst vorsetzen. Wenn seine Handlungen die Ergebnisse von Gesetzen sind, so müssen diese Gesetze solche sein, die er sich selbst gibt. Was er an sich selbst, was er unter seinesgleichen, in Staat und Geschichte ist, das darf er nicht durch äußerliche Bestimmung sein.*

*Er muss es durch sich selbst sein. Wie er sich in das Gefüge der Welt einfügt, hängt von ihm ab. Er muss den Punkt finden, um an dem Getriebe der Welt teilzunehmen. Hier erhalten die Geisteswissenschaften ihre Aufgabe. Der Mensch muss die Geisteswelt kennen, um nach dieser Erkenntnis seinen Anteil an derselben zu bestimmen.“*<sup>63</sup> Hier wird deutlich, wie Rudolf Steiner die Weltanschauung Goethes weiter vervollständigt und zu einer Anschauung des Menschen fortbildet, in welcher der Mensch als Höhepunkt der natürlichen Kräftebildung in der Auseinandersetzung mit sich selbst eine geistige Anschauung gewinnt. So nähert sich die Goethesche Auffassung derjenigen von Fichte an. In der Erkenntnistheorie heißt es weiter: „*Der Typus hat die Bestimmung, sich im Individuum erst zu realisieren. Die Person hat diese, bereits als Ideelles wirklich auf sich selbst ruhendes Dasein zu gewinnen.*“<sup>64</sup>

An dieser Stelle leuchtet auf, wie Rudolf Steiner sich darum bemüht, die Anschauung des Fichte-Fragments, dass die Gewissheit des Erkennens in der erkennenden Person zu suchen ist, mit der sich von der mineralischen Welt in Metamorphosen bis zum Menschen erhebenden Weltauffassung Goethes zu vereinen. Erblüht doch erst im Menschen, was das unausgesprochene Ziel der natürlichen Entwicklung darstellt: das Denken. Und dieses Ziel der natürlichen Entwicklung stellt zugleich den Wendepunkt dar, an dem der Mensch, wenn er diesen Zielpunkt der Entwicklung in sich selbständig erfasst und ergreift, zur geistigen Selbsterkenntnis fortschreiten kann.

Inwiefern sich die Auffassung Fichtes konkret in diejenige der Goetheschen Weltanschauung eingliedern lässt, führt Rudolf Steiner nun selber aus: „*Die erste Wissenschaft, in der es der Geist mit sich selbst zu tun hat, ist die Psychologie. Der Geist steht sich betrachtend selbst gegenüber.*

*Fichte sprach dem Menschen nur insofern eine Existenz zu, als er sie selbst in sich setzt. Mit andern Worten: Die menschliche Persönlichkeit hat nur jene Merkmale, Eigenschaften, Fähigkeiten usw., die sie sich vermöge der Einsicht in ihr Wesen selbst zuschreibt.*

63  
64

E, S.116  
E, S.118

*Eine menschliche Fähigkeit, von der der Mensch nichts wüsste, erkannte er nicht als die seinige an, er legte sie einem ihm Fremden bei. Wenn Fichte vermeinte, auf diese Wahrheit die ganze Wissenschaft des Universums begründen zu können, so war das ein Irrtum. Sie ist dazu bestimmt, das oberste Prinzip der Psychologie zu werden. Sie bestimmt die Methode derselben. Wenn der Geist eine Eigenschaft nur insofern besitzt, als er sich sie selbst beilegt, so ist die psychologische Methode das Vertiefen des Geistes in seine eigene Tätigkeit. Selbsterfassung ist hier die Methode.“<sup>65</sup> Konkret bedeutet dies für die Psychologie: „Es ist da nicht mehr so wie in der Organik, dass wir in dem besonderen Wesen eine Gestaltung des Allgemeinen, der Urform erkennen, sondern die Wahrnehmung des Besonderen als diese Urform selbst. Nicht eine Ausgestaltung ihrer Idee ist das menschliche Geisteswesen, sondern die Ausgestaltung derselben.“<sup>66</sup> Und noch konkreter heißt es: „Bei allen Manifestationen des Geistes: Denken, Fühlen, Wollen, kommt es darauf an, sie in ihrer Wesenheit als Äußerungen der Persönlichkeit zu erkennen. Darauf beruht die Psychologie.“<sup>67</sup>*

Es ist also deutlich geworden: die Auseinandersetzung mit der Goetheschen Weltanschauung gab für Rudolf Steiner die Möglichkeit, erstmals das Ineinandergreifen der natürlichen und geistigen Entwicklung im Menschenwesen konkret darzustellen. Somit konnte die bewusste Einsenkung der Ich-Wesenheit in das menschliche Denken weiter fortgeführt werden. Dazu musste Rudolf Steiner aber auch das Denken selbst durch das Hineinleben in die Goethesche Denkungsart verwandeln. Es musste die Schmiegsamkeit gewinnen, selbst die Polarität von Geist und Natur als das zentrale, evolutive Prinzip zu begreifen, das sich im Menschen zur selbständigen Wesenheit erhebt – ja das in der Steigerung dieser Polarität erstmals als die Bildekraft der menschlichen Ich-Wesenheit aufleuchtet.

65

66

67

E, S. 119

E, S. 120

E, S. 122

## DIE ICH-GESTALT DES ERKENNENS

Die nächste hier in Betracht kommende Schrift Rudolf Steiners ist Wahrheit und Wissenschaft. Hat Rudolf Steiner in der Erkenntnistheorie die Weltauffassung Goethes ganz im Goetheschen Sinne so erweitert, dass ihre Vereinigung mit der Fichteschen Anschauung möglich wurde, so geht er in Wahrheit und Wissenschaft daran, die Grundlagen zu entwickeln, die es ermöglichen, mit vollem Verständnis auf die Kernaussage Fichtes zu blicken. Diese lautet: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein Sein.“<sup>68</sup> Rudolf Steiner führt nun aus, dass Fichte zu dieser zu weit greifenden Aussage nur kommen konnte, weil ihm der Begriff des Erkennens fehlte. Diesen zu entwickeln war denn auch die Aufgabe, die er sich mit dieser Schrift gegeben hat. Er machte damit aber auch nichts anderes, als die „höhere Erfahrung in der Erfahrung“, die er in der Erkenntnistheorie darstellt, mit den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit zu beweisen. Er eröffnete dem Denken seiner Zeit dadurch den Weg zu einer völlig neuen Weltauffassung, die von Goethe vorgebildet war. Dazu musste Rudolf Steiner die Auseinandersetzung mit den Anschauungen Kants suchen, da diese das gesamte Denken seiner Zeit prägten; auch Fichtes Denken war davon betroffen.

Der objektive Idealismus, den Rudolf Steiner in Wahrheit und Wissenschaft darstellt, ruht auf der Einsicht in die Bedeutung der wissenschaftlichen Voraussetzungslosigkeit. Es war ihm ein Leichtes aufzuzeigen, wie Kants Anschauungen die Voraussetzungslosigkeit vermissen lassen; weiterhin macht er deutlich, wie die meisten erkenntnistheoretischen Anschauungen seiner Zeit sich auf Ergebnisse Kants stützen. Wenn aber diesen die Voraussetzungslosigkeit abzuspochen ist, so gilt dasselbe für jene. Es gilt also die Voraussetzungslosigkeit des Erkennens erst einmal aufzusuchen und zu beschreiben. Dazu weist Rudolf Steiner auf das Unmittelbar-Gegebene, das vor dem Erkennen liegt und von dem jedes Erkennen auszugehen hat. Dieses Gegebene weist zunächst nicht durch sich selbst über sich hinaus. Das Erkennen findet zunächst keinen Ansatz, da ja alles Gegebene ununterschieden erscheint.

Wird aber dieses Ununterschiedene daraufhin untersucht, ob es unter diesem nicht etwas gibt, was durch sich selbst Anlass und Anstoß des Erkennens gibt, so findet sich ein einziges Element, das diesen Anstoß liefern kann: das Hervorgebracht-Gegebene. Dieses Hervorgebracht-Gegebene aber sind die Begriffe und Ideen. Sie führen durch sich selbst über sich hinaus; sie tragen nicht nur sich selbst, sondern auch anderes.

An dieser Stelle hat Rudolf Steiner den wissenschaftlichen Blick seiner Zeit exakt vor die Schnittstelle von Natur und Geist gestellt. Denn er lässt selbst die Gebilde des Denkens als dasjenige gelten, was vor dem Eingreifen des menschlichen Geistes, gewissermaßen als die eine Seite der höchsten Blüte der natürlichen Entwicklung im Bewusstsein des Menschen, erscheint. Diese Blüte ist die Polarität des Gegebenen und Hervorgebracht-Gegebenen im menschlichen Bewusstsein. Damit ist zugleich die Bewusstseinsituation des modernen Menschen beschrieben. Findet er sich doch in jedem Moment seines wachen Bewusstseinslebens vor diese Kluft gestellt, die sich seinem Blick öffnet. Allein, er flieht diese Kluft, es ängstigt ihn existenziell, in diese Dunkelheit, die sich vor ihm auftut, zu blicken. Fehlt ihm doch die Einsicht und das Vertrauen in die Tragekraft seiner eigenen schöpferisch-tätigen Wesenheit. So ist es verständlich, dass viele, denen der Mut fehlt, im abgestorbenen Gestrüpp und leeren Geäst der Vorstellungen ihren Halt suchen. Anstatt den freilassenden Hinweisen Rudolf Steiners zu folgen, die im Gewande der Zurückhaltung und Einfachheit den Weg aus der selbstgefertigten Orientierungslosigkeit weisen. Ist es doch tiefe Einsicht in das Schicksal des modernen Menschen, wenn er bemerkt, wie die Weltenkräfte in ihrer Dualität an ihn, an sein waches Bewusstsein, heranbrodeln, um sich in seiner eigenen schöpferischen Aktivität neu zu einer unentwegt sich bildenden Welt zu gestalten. „*Das Ich setzt das Erkennen!*“<sup>69</sup> Dies ist der Monumentalsatz, den Rudolf Steiner an die Spitze eines neuen Wissenschaftsverständnisses stellt, bei dem sich der Mensch nicht weiter hinter den Gardinen und Gittern einer unbemerkt selbst geschaffenen, grauen Anonymität verstecken kann.

„Das Ich setzt das Erkennen.“ Dies ist der Satz, der es Wert ist, aus der Vergessenheit hervorgeholt zu werden. Und der es wert ist, in die Hülle meditativer Aktivität geführt zu werden, dass sich seine ihm innewohnende Gestaltungskraft entwickeln und entfalten kann. An dieser Stelle soll nur darauf hingewiesen werden, dass Rudolf Steiner mit diesem Satz die Aussage seines Fichte-Fragments auf neuer Stufe wiederholt, die da lautet:

„Die Quelle der Gewissheit und somit auch der Wissenschaftslehre ist die erkennende Person.“<sup>70</sup> Die Bewahrheitung, oder besser Veranschaulichung dieser Aussage ist Rudolf Steiner möglich geworden, indem er die Bewusstseinsituation des modernen Menschen als höhere Erfahrungstatsache beschreibt, in der sich das Ich des Menschen vorfindet, um die Erkenntnistätigkeit, in der die polaren Weltenkräfte zu ihrer Einigung finden, als seine ureigenste weltbildende Tätigkeit zu erfahren und zu ergreifen.

Das Ich setzt also nicht sich selbst, es setzt das Erkennen! Mit dieser Aussage hat Rudolf Steiner einen weiteren Schritt zu einem vertieften Verständnis der menschlichen Individualität getan. Indem er nämlich mit den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit an die Schnittstelle von Natur und Geist führte, hat er das Tor geöffnet, durch das der Mensch von nun an selbständig in eine Welt schreiten kann, in der sich geistiges Geschehen und natürliche Gestaltung nicht gegenseitig ausschließen, sondern durchdringen, und die sich ihm zugleich, mit jedem Schritt, den er tut, anschmiegt und anverwandelt. Es ist nämlich damit anschaulich geworden, wie das menschliche Ich im Erkennen eine erste Synthese seiner übersinnlichen Wesenheit mit der natürlichen Organisation, die sich ihm in der Polarität von Gegebenem und Hervorgebracht-Gegebenem als Organisation seines Ich offenbart, eingeht. Durch jeden Schritt, den er tut, ändert er nicht nur sich selbst, sondern auch die Welt, in der er lebt. Die Ich-Gestalt seines Erkennens deutet eben in ihrer unentwegten Bewegtheit auf den gemeinsamen Ursprung von Ich und Welt und zugleich auf ihr zukünftiges, tätiges und leidendes Ineinanderströmen.

## DIE ANSCHAUUNG DER MENSCHLICHEN WESENHEIT

Das Frühwerk Rudolf Steiners findet seinen Höhepunkt in der 1894 veröffentlichten ›Philosophie der Freiheit‹. Die in der Schrift ›Wahrheit und Wissenschaft‹ dargestellten höheren Erfahrungstatsachen des menschlichen Bewusstseins sind nun die Grundlage einer freien, gedankenkünstlerischen Entfaltung, die die Idee des Menschen als ihre Mitte bergen. Dies wird schon an dem, dem Titel beigegebenen, methodischen Hinweis verdeutlicht: ›Seelische Beobachtungstatsachen nach naturwissenschaftlicher Methode‹. Das seelisch-geistige Bewusstseinsleben des Menschen ist der Raum, in dem sich das mit wissenschaftlichen Mitteln zu erfassende Geschehen abspielt. In diesem Werk führt Rudolf Steiner nun die seelische Beobachtung in die Breiten und Tiefen des Lebens. Es ist hier nicht der Ort, alle Ausstrahlungen des Ich-Begriffs in diesem Werk zu verfolgen.

*Es sollen vielmehr die Grundzüge einer modernen **Weltanschauung**<sup>71</sup> in großen Strichen nachgezeichnet werden, insofern sie zum Verständnis der weiteren Entfaltung des Ich-Begriffs beitragen.* In der Vorrede zur Neuausgabe 1918 spricht Rudolf Steiner von zwei Wurzelfragen, deren eine bei der ersten Begegnung seltsam anmuten mag. Sie fragt nach einer „*Möglichkeit, die menschliche Wesenheit so anzuschauen, dass diese **Anschaung** sich als Stütze erweist für alles andere, was durch Erleben oder Wissenschaft an den Menschen herankommt, wovon er aber die Empfindung hat, es könne sich nicht selber stützen*“. Vor dem Hintergrund der schon früher verfassten Schriften – es klingen Sätze an wie: „Die Quelle der Gewissheit und somit auch der Wissenschaftslehre ist die erkennende Person“<sup>72</sup>, oder auch: „*Das Ich setzt das Erkennen*“<sup>73</sup> – zeigt diese erste Wurzelfrage jedoch deutlich, wie die ›Philosophie der Freiheit‹ als Fortsetzung des bisherigen Gedankenweges Rudolf Steiners zu verstehen ist. Die ›*Grundzüge einer modernen **Weltanschauung***‹ sollen also aus einer **Anschaung** der Wesenheit des Menschen gewonnen werden!

71

72

73

Die Philosophie der Freiheit, Untertitel, im Folgenden mit P gekennzeichnet  
Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe Nr. 30, S. 29  
W, S. 79

Diametral zur Wissenschaftsrichtung seiner sowie unserer Zeit wird die wissenschaftliche Methode nicht so verstanden, dass sie den Menschen möglichst vollkommen auszuschließen hat, um ›objektive‹ Ergebnisse zu liefern, sondern sie richtet sich gerade auf den Menschen, um in der Anschauung seiner Wesenheit Gewissheit auch für alles, was aus der Welt auf den Menschen zukommt zu gewinnen! Wie dies zu verstehen ist, führt Rudolf Steiner im dritten Kapitel dieser Schrift explizit aus.

Ausgangspunkt ist die für jeden Menschen auffindbare Situation seines Bewusstseins, in dem die Welt ihm in den beiden Elementen des Gegebenen und Hervorgebracht-Gegebenen, d.h. in Wahrnehmung und Begriff, entgegentritt. Die Billardkugel bewegt sich ohne mein Zutun, mag ich sie auch gestoßen haben, denn mein Blick kann ihr nur folgen. Ob ich ihr jedoch entsprechende Begriffe entgegenbringe, bleibt meiner hervorbringenden Tätigkeit überlassen. Rudolf Steiner fordert mit dieser nur scheinbar einfachen Beschreibung den mitvollziehenden Leser dazu auf, sich über seine eigene Bewusstseinsituation aufzuklären. Die Aufklärung ist notwendig, um den nächsten Schritt vollziehen zu können. In diesem macht uns Rudolf Steiner darauf aufmerksam, wie das heutige Bewusstsein durch eine Bewusstseinslücke gekennzeichnet ist. Wendet doch der heutige Mensch seinen Blick auf alles, was ihm entgegentritt, nur nicht auf seine eigene denkende Tätigkeit selbst! Dazu muss er einen neuen Standpunkt gewinnen, von dem aus er sich in seiner denkenden Aktivität beobachten lernt. Er muss sich, den Blick auf die durch sich selbst sich vernetzenden Begriffe richtend, demjenigen zuwenden, wodurch diese überhaupt in Erscheinung treten können. Dies ist seine denkende Aktivität, die sich von dem führen lässt, auf das sie zugeht, d.h. die sich in ihrem Vollziehen leiten lässt von dem, was sodann in ihrer Tätigkeit zur Erscheinung kommt, nämlich dem Denkinhalt. In diesem Zuwenden kann der Blickende nun bemerken, wie er gerade das, was er anblickt, gleichzeitig vollzieht. Ihm wird eine Einheitserfahrung zuteil, die ihn als Tätigen an einem Geschehen teilhaben lässt, das ohne ihn nicht da wäre, das aber zugleich in sich selbst ruht. Die Identität von Blickendem und Angeblicktem hebt den Menschen in eine höhere Sphäre des

Erfahrens, in der die Trennung von Ich und Welt aufgehoben ist. So erlebt er erstmals die völlige Geistesgegenwart. Erfährt er sich doch mit dem von Angesicht zu Angesicht, das all sein Denken und Erkennen setzt: sein geistiges Ich! Der Mensch stellt sich mit diesem Schritt auf die Höhe seiner Individuation; er verwirklicht, vielleicht zum ersten mal, bewusst ein Geschehen, in dem sich sein sonst nur am Spiegel seiner selbst haltendes Wesen mit seiner höheren Natur einigt; niederes und höheres Selbst verbinden sich zum sich selbst tragenden Wesen, zum Individuum, das sich nur in der ständigen Bemühung um Gleichgewicht immer wieder neu finden kann. Dies ist die erste **Anschauung** des Geistes, wie er sich in unserer Zeit dem Menschen anverwandelt – die Anschauung des Mensch gewordenen Geistes. Rudolf Steiner nennt diese Erfahrung an späterer Stelle Intuition: „*Intuition ist das im rein Geistigen verlaufende bewusste Erleben eines rein geistigen Inhaltes*“<sup>74</sup>. Und jetzt wird völlig durchschaubar, warum es die erkennende Person ist, die der Tragegrund aller Gewissheit ist. Denn nur der Blick auf die Tätigkeit des Ich öffnet den Raum, in dem sich das Erkenntnisgeschehen der Einigung von Gegebenem und Hervorgebracht-Gegebenem, in dem jedes kleinste Element unserer Welt seine Genese findet, vollzieht. Dieses Erkenntnisgeschehen in der Tätigkeit des Ich ist beobachtbar; und dadurch wird der Ursprung aller Objektivität in der Wesenheit des Subjekts, des Ich, erst anschaulich. Hier wird verständlich, warum die Grundzüge dieser neuen **Weltanschauung** nur aus einer wahren **Anschauung** der menschlichen Wesenheit zu entwickeln sind.

Kommen wir zurück zur Vorrede zur Neuausgabe von 1918. Die Beantwortung der ersten Wurzelfrage soll zugleich auch der zweiten Wurzelfrage, der Frage nach der Freiheit des Willens, den Boden bereiten. „*Der Versuch wird gemacht, nachzuweisen, dass es eine **Anschauung** über die menschliche Wesenheit gibt, welche die übrige Erkenntnis stützen kann; und der weitere, darauf hinzudeuten, dass mit dieser **Anschauung** für die Idee der Freiheit des Willens eine volle Berechtigung gewonnen wird, wenn nur erst das Seelengebiet gefunden ist, auf dem das freie Wollen sich entfalten kann.*“

Dieses Seelengebiet ist der Erlebnisraum der Intuition, der es ermöglicht, sich aus all dem zu erheben, das der Freiheit im Wege steht. Wird doch im intuitiven Erleben des Denkens ersichtlich, wie das Denken, bevor es zur Erscheinung kommt, sich seinen Platz durch die Zurückdrängung der Organisation erst schafft<sup>75</sup>. Dadurch entsteht im Erleben dieses Denkens ein Tätigkeitsraum, in dem die Freiheit erstmals Realität ist, in dem sie sich entfalten kann und von dem aus Impulse gefasst werden können, die immer mehr in das äußere Wollen einstrahlen können. In dieser Art wird das freie Wollen als ein geistiges Sein verstanden, das von dem sich selbst ergreifenden Ich aus in die physische Welt strömt.

In der besagten Vorrede heißt es weiter: „Die **Anschauung**, von der hier mit Bezug auf diese beiden Fragen die Rede ist, stellt sich als eine solche dar, welche, einmal gewonnen, ein Glied lebendigen Seelenlebens selbst werden kann. ... Nicht eine fertige, abgeschlossene Antwort wird gegeben, sondern auf ein Erlebnisgebiet der Seele wird verwiesen, auf dem sich durch die innere Seelentätigkeit selbst in jedem Augenblicke, in dem der Mensch dessen bedarf, die Frage erneut lebendig beantwortet.“ Rudolf Steiner macht mit diesen Worten deutlich, wie es ihm in dieser Schrift nicht darum geht, theoretisch zu beweisen, dass der Mensch in seiner inneren Wesenheit eine Stütze für sein Erkennen und Erleben finden kann; dies ist, wie oben ausgeführt, schon in der vorhergehenden Schrift geschehen<sup>76</sup>. Vielmehr geht es ihm darum, dass der Mensch die gewonnene **Anschauung** zum Leben erweckt, dass sie ihn bei all seinen Erfahrungen, immer wieder neu getätigt, begleiten kann. Sie soll sein Leben erkräften und vertiefen.

Wie dies zu geschehen hat, formuliert Rudolf Steiner in der Vorrede zur Erstausgabe 1894: „Man muss sich der Idee erlebend gegenüberstellen können, sonst gerät man unter ihre Knechtschaft.“ Dieses Motto der Philosophie der Freiheit soll nun noch kurz erläutert werden, da es das Verständnis für die **Entwicklung** der menschlichen Individualität eröffnet. Kann es doch deutlich geworden sein, wie in dieser Schrift die **Anschauung** des menschlichen Erkenntnisvorganges einen **Entwicklungsweg** eröffnet,

75  
76

P (1918), 9. Kapitel, 6. Abschnitt  
W

den Rudolf Steiner in späteren Jahren zum anthroposophischen Schulungsweg ausbaut. Die ‹Philosophie der Freiheit› ist der Quellpunkt dieses Schulungsweges, da sie dem Menschen den Blick auf sein ureigenes Wesen lenken lässt und ihm dadurch wahre Selbsterkenntnis ermöglicht. Dies ist die Grundlage seiner nun selbst in die Hand zu nehmenden Entwicklung. Der Mensch ist zur selbständigen Individualität herangereift, welche die volle Verantwortung für die weitere Entwicklung trägt.

Im sechsten Kapitel der Philosophie der Freiheit beschreibt Rudolf Steiner die Doppelnatur des Menschen. *„Denken und Fühlen entsprechen der Doppelnatur unseres Wesens, der wir schon gedacht haben. Das Denken ist das Element, durch das wir das allgemeine Geschehen des Kosmos mitmachen; das Fühlen das, wodurch wir uns in die Enge des eigenen Wesens zurückziehen können.“*<sup>77</sup> Diese Erkenntnis der eigenen Doppelnatur ermöglicht zugleich die Einsicht in die Entwicklung der Individualität, die gerade in dem liegt, sich der Idee erlebend oder fühlend gegenüberzustellen. *„Eine wahrhafte Individualität wird derjenige sein, der am weitesten hinaufreicht mit seinen Gefühlen in die Region des Ideellen.“*<sup>78</sup> Das Erleben der Intuition wird so zum Kern der weiteren menschlichen Entwicklung. Die reine Beobachtung des Denkens eröffnet den Blick für eine neue Bewusstseinsform, die in dieser Beobachtung aufleuchtet; das Erleben des Denkens aber bringt diese neue Bewusstseinsform zum individuellen Leben und zum Aufleben der Individualität. Wie die seelische Beobachtung des Denkens den Quellpunkt des anthroposophischen Schulungsweges überhaupt darstellt, so kann nun deutlich werden, dass das Erleben und Durchfühlen der in der seelischen Beobachtung auffindbaren Intuition der Quellpunkt anthroposophischer Meditation ist. Darüber hinaus wird das Studium des schriftlichen Werks Rudolf Steiners in seiner Bedeutung für den Schulungsweg und seine meditative Vertiefung ersichtlich; regt es doch durchgehend die seelische Beobachtung und die Fühlen und Wollen impulsierende Erfahrung des Studierenden an.

Nun soll noch auf das vierzehnte Kapitel der ‹Philosophie der Freiheit› mit dem Titel ‹Individualität und Gattung› geblickt werden. Denn dieses rundet das Verständnis der menschlichen Individualität in gewissem Sinne ab. Geht es in diesem Kapitel doch darum, die Erkenntnishaltung zu beschreiben, die in der konkreten Begegnung der individuellen Menschen untereinander allein angemessen sein kann: *„Bei allen anderen Objekten muss der Beobachter die Begriffe durch seine Intuition gewinnen; beim Verstehen einer freien Individualität handelt es sich nur darum, deren Begriffe, nach denen sie sich ja selbst bestimmt, rein herüber zu nehmen in unseren Geist. ... So wie die freie Individualität sich frei macht von den Eigentümlichkeiten der Gattung, so muss das Erkennen sich frei machen von der Art, wie das Gattungsmäßige verstanden wird.“*<sup>79</sup> Diese Befreiung des menschlichen Erkennens stellt auch einen Keimpunkt dar, nämlich den Keimpunkt der zentralsten Aufgabenstellung der anthroposophischen Geisteswissenschaft, die in der Entwicklung einer Erkenntnisfähigkeit von Wiederverkörperung und Karma gesehen werden kann. Entwickelt der Mensch den Erkenntnisblick für die Ich-Wesenheit des anderen Menschen, so liegt darin auch der Beginn, diese Geistwesenheit über die Grenzen von Geburt und Tod erkennend verfolgen zu können.

## DIE WAHRNEHMUNG DER MENSCHLICHEN INDIVIDUALITÄT

Im Vorausgehenden ist dargestellt worden, wie Rudolf Steiner in seinem Frühwerk das Denken seiner Zeit aufgegriffen, geschärft, erweitert und verwandelt hat. Es ist gleichzeitig veranschaulicht worden, wie mit diesem Umschmelzen des Denkens einhergehend eine Entwicklung und Steigerung der Anschauung der menschlichen Individualität. Ist es Rudolf Steiner doch gelungen, mit den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit die phänomenologische Betrachtungsart Goethes mit der Fichteschen Orientierung auf die menschliche Ich-Tätigkeit zu verschmelzen. Und es konnte in ersten Strichen gezeichnet werden, wie in diesem gewonnenen Verständnis

der Individualität des Menschen die Keime der späteren Entfaltung der anthroposophischen Geisteswissenschaft liegen.

Ein Geheimnis der menschlichen Individualität ist jedoch bisher nicht angeklungen. In den entwickelten Grundzügen seiner neuen Weltanschauung hat Rudolf Steiner verdeutlicht, wie jede Wahrnehmung der Welt im menschlichen Denken zu ihrem Wesen erblüht; doch allein dem anderen Menschen gegenüber muss, wie oben angedeutet, eine neue Erkenntnishaltung entwickelt werden. Denkt doch der andere Mensch selbst; bildet er sich doch seine eigenen Begriffe. Die neue Erkenntnishaltung liegt darin, den anderen sich in seinen eigenen Begriffen selbst aussprechen zu lassen.

Denkt aber der eine Mensch den anderen Menschen und seine Begriffe nur, oder nimmt er diesen auch wahr? Nimmt die eine Individualität die andere unmittelbar wahr? Diese Frage gewinnt an Bedeutung und Vehemenz, wenn bedacht wird, welche Folgen es hätte, wenn die Individualität nur sich selbst im Erleben der Intuition in ihrer geistigen Daseinsform erleben könnte; und wenn sie von der anderen nur durch deren Begriffe wüsste. Die Folgen für das soziale Leben wären sofort klar; würde sich doch jeder Mensch über die anderen setzen, da diesen die wesenhafte Form des Geistes mangeln würde. Eine soziale Zukunft wäre nicht denkbar. Jeder würde sich nur in sich selbst vertiefen; denn die Einzigartigkeit der eigenen Intuitionserfahrung würde alles andere Erleben überleuchten.

In der Neuausgabe von 1918 fügt Rudolf Steiner seinem Werk einen Anhang bei. In diesem beschreibt er in einzigartiger Weise die konkrete Wahrnehmung des anderen Menschen. „*Was habe ich denn zunächst vor mir, wenn ich einer anderen Persönlichkeit gegenüberstehe? Ich sehe auf das nächste. Es ist die mir als Wahrnehmung gegebene sinnliche Leibeserscheinung der andern Person; dann noch etwa die Gehörwahrnehmung dessen, was sie sagt, und so weiter.*“<sup>80</sup> Es wird hier explizit die angesprochene Problematik geschildert, indem darauf verwiesen wird, wie ich in der Begegnung mit einem anderen Menschen zunächst damit konfrontiert bin, dass dieser Mensch eine sinnliche Erscheinung

unter anderen ist und dass ich ihn genauso, wie die anderen Dinge und Wesen der Welt, mit den äußeren Sinnen wahrnehme; dass ich ihm bewusstseinsmäßig also gegenüberstehe. „*Alles dies starre ich nicht bloß an, sondern es setzt meine denkende Tätigkeit in Bewegung. Indem ich denkend vor der andern Persönlichkeit stehe, kennzeichnet sich mir die Wahrnehmung gewissermaßen als seelisch durchsichtig. Ich bin genötigt, im denkenden Ergreifen der Wahrnehmung mir zu sagen, dass sie dasjenige gar nicht ist, als was sie den äußeren Sinnen erscheint. Die Sinneserscheinung offenbart in dem, was sie unmittelbar ist, ein anderes, was sie mittelbar ist. Ihr Sich-vor-mich-Hinstellen ist zugleich ihr Auslöschen als bloße Sinneserscheinung. Aber was sie in diesem Auslöschen zur Erscheinung bringt, das zwingt mich als denkendes Wesen, mein Denken für die Zeit ihres Wirkens auszulöschen und an dessen Stelle ihr Denken zu setzen. Dieses ihr Denken aber ergreife ich in meinem Denken als Erlebnis wie mein eigenes. Ich habe das Denken des andern wirklich wahrgenommen. Denn die als Sinneserscheinung sich auslöschende unmittelbare Wahrnehmung wird von meinem Denken ergriffen, und es ist ein vollkommen in meinem Bewusstsein liegender Vorgang, der darin besteht, dass sich an die Stelle meines Denkens das andere Denken setzt. Durch das Sich-Auslöschen der Sinneserscheinung wird die Trennung zwischen den beiden Bewusstseinsphären tatsächlich aufgehoben*“<sup>81</sup>. Es ist hier nicht der Ort, diese anspruchsvolle und differenzierte Beschreibung der Ich-Wahrnehmung<sup>82</sup> in all ihren Facetten zu untersuchen. Doch ist es offensichtlich, wie hier Rudolf Steiner darum ringt, die Aufhebung der auf vergleichsweise äußere sinnliche Dinge und Wesen der Welt gerichteten Wahrnehmung, und den Übergang in eine höhere Form des sinnlichen Wahrnehmens zu beschreiben. Vergleichbar ist dieser Übergang nur mit einer auch in der ›Philosophie der Freiheit‹ beschriebenen Erfahrung: mit der Erfahrung der Intuition! Denn nur in der Intuitionserfahrung wird ansichtig, wie die Erscheinung des Denkens durch die Auslöschung der eigenen Leiblichkeit vorbereitet wird.

81

P 1918, 1. Anhang, S. 260

82

Nach der Jahrhundertwende entwickelt Rudolf Steiner eine umfassende Sinneslehre des Menschen, die zwölf Sinne umfasst. Den höchsten dieser Sinne nennt er Ich-Sinn. Und er verweist in Vorträgen auf diesen Anhang der Philosophie der Freiheit als einer genauen Beschreibung dieses Sinnes.

Und es ist unmittelbar einsichtig, dass die Wahrnehmung der Individualität nur dieser Art geschehen kann. Setzt sie sich doch tatsächlich an die Stelle der äußeren Leiblichkeit! Letztere muss demnach auch in der Wahrnehmung überwunden werden. Die Wahrnehmungsfähigkeit für eine andere Individualität kann also in der Umwendung der eigenen Intuitionsfähigkeit auf die äußere Welt verstanden werden<sup>83</sup>. Nur so kann die Erfahrung des Mensch gewordenen Geistes ihre Vollständigkeit, ihre volle Realisierung finden. Denn die Innenerfahrung der Intuition eröffnet, indem sie an Leben und Lebendigkeit gewinnt, den sich erleuchtenden Blick für die Geistnatur jedes Menschen; sie führt nicht zum gesteigerten Eigenerleben, sondern befreit vielmehr von diesem, um in immer lichter Form den Blick auf die Ich-Wesenheit des anderen Menschen zu richten. Derart lebt der Mensch gewordene Geist nicht nur als Innenerfahrung auf, sondern gewinnt zugleich als ein in der erwachenden Wahrnehmung der Ich-Wesenheiten sich vollziehendes Geschehen auch unter Menschen äußere lebendige Wirklichkeit. „*Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen.*“ Die vorhergehenden Ausführungen sollten u.a. dazu beitragen, die Bedeutsamkeit der Worte, «in meinem Namen», dieses so bekannten Christuswortes für unsere Zeit zu verdeutlichen und verständlich zu machen. Bedeutet doch «in meinem Namen» jetzt nicht mehr ein gläubiges Beisammensein, sondern die geistige Befähigung zur Intuitionserfahrung, die sich jeder nur durch übende Anstrengung aneignen kann. Auch diese Ausführungen können als ein Quellpunkt verstanden werden, der sich im späteren Werke Rudolf Steiners in der Suche nach einer zeitgemäßen Gemeinschaftsform entfaltet. Hat er doch im Verständnis und größten Vertrauen in die ihm begegnenden Individualitäten in der Weihnachtstagung 1923/24 eine Gesellschaftsform entworfen und begründet, die nur in der Entwicklung der gegenseitigen Ich-Wahrnehmungsfähigkeit der Mitglieder dieser Gemeinschaft ihre spirituelle Kraft entfalten kann.

Die Befähigung des menschlichen Ichs zur inneren Intuitionserfahrung fordert durch sich selbst, die Wahrnehmungsfähigkeit des Ichs der anderen Menschen zu entwickeln. Das menschliche Ich kann ohne Wahrgenommenwerden durch ein anderes Ich nicht auf Erden leben; diese Wahrnehmungsfähigkeit zu entwickeln, auf dass sich die spirituelle Kraft der Individualität auch zivilisatorisch entfalten kann, hat sich die Anthroposophische Gesellschaft zur Weihnachtstagung 1923/24 als Aufgabe gesetzt. Der Zusammenhang von dem oben als Quellpunkt des anthroposophischen Schulungsweges und der hier gekennzeichneten Gemeinschaftsbildung kann nun unmittelbar einsichtig werden. Übt doch der Einzelne in der oben dargestellten Weise sich zu seinem individuellen Geist zu erheben, in dem er alles zurücklässt, was ihn an seine gewordene Persönlichkeit bindet; selbst die durch denkende Aktivität gebildeten Begriffe müssen zurückgelassen werden, um der eigenen, zwar in die Begriffe einfließenden, doch keineswegs mit ihnen identischen, geistigen Tätigkeit inne zu werden. Damit erweitert er zugleich seine Fähigkeit, in der konkreten Begegnung mit dem anderen Menschen diesen sich durch sich selbst aussprechen zu lassen; aber auch diese, nicht das Gewordene dieses Menschen festzuhalten, sondern seinen Blick auf die Tätigkeit dieser Individualität zu richten, die sich in all ihren unterschiedlichen Äußerungen ausspricht. Daraus geht nun unmittelbar hervor, wie jeder soziale Fortschritt nur auf der Entwicklung der einzelnen Individualität ruhen kann.

## Der Übergang zur Schicksalsidee

*Blickt man im Sinne der vorausgehenden Ausführungen zum Frühwerk Rudolf Steiners auf den Übergang, den dieser in seinem geistigen Entwicklungsweg über die Jahrhundertwende ins eigentlich anthroposophische Wirken zu Beginn des 20. Jahrhunderts vollzieht, so kann gerade dieser Übergang zu einem großen Rätsel werden. Ein Rätsel, das schon von vielen bedacht wurde, die einen individuellen Zugang zum Werk Rudolf Steiners suchten. Hier soll dieses Rätsel nicht gelöst, sondern unter einem Gesichtspunkt in einfachen Strichen verfolgt werden. Dieser Gesichtspunkt ist jener der menschlichen Individualität.*

Es konnte im Vorausgehenden gezeigt werden, wie Rudolf Steiner den Begriff der Individualität dadurch in seinen Grundzügen entfalten konnte, dass er ihn in seiner Genese in der Wirklichkeit selbst aufsuchte. Es ist die Selbstbeobachtung des Menschen, die allein diesen Begriff wirklichkeitsgemäß auffinden kann. Zu dieser führt Rudolf Steiner in seinem Frühwerk, indem er das Denken zu einem Werkzeug einer wirklichkeitsgemässen Welt- und Selbsterkenntnis umschmelzt. Sie führt zu einer dreigestaltigen Anschauung der menschlichen Ich-Wesenheit. Das Ich bezieht sich zunächst unmittelbar auf seine gegebene Organisation und erlebt sich so als ein von der Welt losgelöstes Selbst. Demgegenüber kann es sich im Aufschwung seines Denkens als Teil des sich selbst tragenden Kosmos erleben, der in seiner reinen Aktivität zur Erscheinung kommt. Es ist als sich in seiner Organisation wahrnehmendes Subjekt isoliert und als denkendes Wesen absolutiert. Der Mensch kann nun seine Eigenheit, die zunächst auf die Organisation gestützt ist, auf vergeistigter Stufe in die Ganzheitlichkeit der Welt einprägen und sich dieser Art individualisieren. Dies ist die Synthese, die aus der Polarität von wachem Selbst und meist schlafend erlebtem Universalwesen als individuelles Ich hervorgeht. Mit dieser Beschreibung der Selbstgestaltung der menschlichen Individualität ist zugleich das Wesen der menschlichen Entwicklung gekennzeichnet. Ein Gipfelpunkt der menschlichen Bewusstseinsentwicklung ist damit erreicht; denn das menschliche Ichwesen ist zur Genese seiner eigenen Wesenheit erwacht. Alle zukünftige Entwicklung

der Menschheit muss auf diesen Gipfelpunkt bezogen werden; betrifft er doch das Wesen aller Menschen, wenn er auch zunächst nur von einem Einzigem erstiegen ist.

Was aber kann nun der nächste Schritt noch sein, den Rudolf Steiner zu vollziehen hat? Eine weitere gradlinige Entwicklung in der bisher eingeschlagenen Richtung ist nicht denkbar, da im Erklimmen des Gipfels das Denken in eine neue Form der Erfahrung übergeführt wurde.

Rudolf Steiner schließt das 19. Jahrhundert damit, durch das neu errungene Instrument der seelischen Beobachtung die Bewusstseinsgeschichte dieses Jahrhunderts zu überschauen und zu charakterisieren. In diesem Werk<sup>84</sup> schaut sozusagen das neu erwachte Organ nicht auf seine individuelle, sondern auf seine letzte bewusstseinsgeschichtliche Orientierung und Genese. Denn es wird in der Darstellung der philosophischen Entwicklung ungefähr der letzten 60 Jahre vor Beginn des 20. Jahrhunderts deutlich, wie diese durch sich selbst auf Zielpunkte hinweist, die sie sich nicht selbst bewusst zu machen erlaubt. Ist es doch nicht üblich geworden, das zu schildern, was die naturwissenschaftlich orientierten Denker während der denkenden Beobachtung in sich selbst erleben. Dies würde dem wissenschaftlichen Ideal dieser Zeit widersprechen. Ganz deutlich schildert Rudolf Steiner diese sozusagen unterirdische Entwicklungstendenz in der erweiterten Neuauflage dieser Schrift über die «Rätsel der Philosophie» im Jahre 1914, die er zu einer Darstellung der gesamten Bewusstseinsentwicklung der Menschheit erweitert und der er einen skizzenhaften Ausblick auf eine Anthroposophie hinzufügt. Dort beschreibt er, wie die Trennung des an der Fremdheit der verobjektivierten Welterfahrung verstärkten Selbsterlebens, das in die Vereinsamung und Isolation führt, dadurch zu überwinden ist, dass die Seele den Weg zwischen materialistischem Offenbarungsglauben und, je nach Anlage, selbstbehauptendem oder ohnmächtigem Erleben hindurch zu der Erfahrung eines Objektiven innerhalb des durch seelisch-geistige Tätigkeit Selbsterzeugten findet. Die Quelle der Wirklichkeit kann die Seele derart in sich selbst finden. Und dies ist nur möglich, wenn sie die naturhafte Neigung zum Denken in eine neue Kultur der Selbsterfahrung der weltschöpferischen Kräfte überführt.

An dieser Stelle kann das oben angesprochene Rätsel deutlicher formuliert werden. Denn es ist durch die geistgemäße Darstellung der Philosophieentwicklung des 19. Jahrhunderts deutlich geworden, wie die ›Philosophie der Freiheit‹ sich als Antwort auf tieferliegende Fragen der damaligen Gegenwart verstehen lässt. „*Man fühlt, wie viel davon abhängt, in dem selbstbewussten Ich einen Stützpunkt der Erkenntnis zu finden. Aber man kommt in dem Forschen, welches durch dieses Gefühl angeregt wird, zu Anschauungen, welche nicht die Mittel hergeben, um mit dem Ich in eine Welt einzutauchen, welche das Dasein in befriedigender Art tragen kann.*“<sup>85</sup> In der ›Philosophie der Freiheit‹ werden diese Mittel, insbesondere in der Entwicklung der seelischen Beobachtung des Denkvorgangs, dargestellt und zu den Grundzügen einer neuen monistischen Weltanschauung ausgebaut. Dadurch wird anschaulich, wie das Frühwerk Rudolf Steiners tatsächlich nicht für sich allein steht, sondern sich ganz in die Bewusstseinsentwicklung der Neuzeit hineinstellt. Der erreichte Gipfelpunkt ist ein allgemein-menschlicher, da er die Antwort auf die tiefer liegenden Fragen der Menschen der Gegenwart darstellt. Doch was ist damit erreicht? Das Rätsel dieses bedeutsamen Augenblicks vertieft sich, wenn bedacht wird, dass es zur Jahrhundertwende kaum einen Menschen gab, dem dieses große Werk bekannt, oder wenn bekannt, verständlich gewesen wäre. Rudolf Steiner stand gewissermaßen allein damit. In Anbetracht der Größe dieses Werkes, die vielen auch heute als eine schier unerreichbare erscheinen mag, die sich ihr mit einem in sich erhellenden Verständnis anzunähern trachten, offenbart gerade das fehlende Interesse und Verständnis der Zeit, aus der es geboren ist, eine ungeheure Tragik. In dieser Tragik stand Rudolf Steiner zur Jahrhundertwende. Das Bild eines einzelnen Menschen entsteht, eines Einzigen, der das Schicksal der Menschheit erlebt, erleidet, erschaut. Rudolf Steiner selbst kennzeichnet den Zeitraum Lebens um die Jahrhundertwende als eine Zeit der Prüfung.<sup>86</sup>

Es gibt eingehende Untersuchungen zu diesem Moment, die sein Rätsel in unterschiedlicher Weise aufleuchten lassen.<sup>87</sup> Der konkrete Blick auf die Lebensumstände Rudolf Steiners führen Emil Bock wie Christoph Lindenberg dazu, das Jahr 1899 als den Moment zu begreifen, in dem Rudolf Steiner seine Lebensart völlig änderte.<sup>88</sup> Rudolf Steiner schreibt selbst: „*Vor dieser Jahrhundertwende stand die geschilderte Prüfung der Seele.*“<sup>89</sup> Und mit dem Anfang des neuen Jahrhunderts beginnt Rudolf Steiner seine Vorträge zur Mystik des Abendlandes zu halten. Darauf soll weiter unten noch eingegangen werden.

An diesem eigentümlichen Moment der Weltgeschichte soll zunächst inne gehalten werden; er scheint es wert zu sein, erneute Betrachtungen zu erfahren. Und es soll nicht dabei stehen geblieben werden, in ehrfürchtiger Haltung dem Staunen Ausdruck zu verleihen; es soll vielmehr versucht werden, gerade den hier zu entwickelnden Begriff der Individualität daran zu prüfen, zu messen, zu gewichten.

## DER INDIVIDUALISMUS IN DER PHILOSOPHIE

Unter diesem Gesichtspunkt fällt sogleich ins Auge, dass Rudolf Steiner im Jahre 1899 einen Aufsatz schreibt mit dem Titel: «Der Egoismus in der Philosophie». Wie Rudolf Steiner in seinem Lebensgang formuliert, lautet der eigentliche Titel: «Der Individualismus in der Philosophie», und er erhielt den anderen Titel nur, weil es der Gesamttitel des Buches forderte.<sup>90</sup> In diesem Aufsatz bringt Rudolf Steiner das von ihm bis dahin philosophisch Erarbeitete zusammenfassend auf den Punkt. Er beschreibt dort die gesamte Philosophiegeschichte unter der zugespitzten Fragestellung der geistigen Selbsterkenntnis, als das Ringen darum,

87  
88

u.a. von C. Lindenberg, E. Bock, F. Husemann, F. Hiesel, K. Hartmann, M. Diekmann  
Lindenberg, Rudolf Steiner, eine Biographie S. 299 und Bock, Rudolf Steiner -  
Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk 1961 S. 164

89  
90

L, Kapitel 26  
L, S. 305

im Ich die Welt in ihrem Wesen zu fassen, als das Suchen nach der Erkenntnis, „*dass im Ich das Wesen aller Dinge*“<sup>91</sup> zu finden ist. Und doch muss er überall zeigen, wie bei den verschiedenen Denkern der wahren Selbsterkenntnis eine Schwäche oder fehlender Mut im Weg steht: „*Ein ganz bestimmtes Gepräge zeigt die europäische Gedankenentwicklung. Das Beste, was der Mensch erkennen kann, muss er aus sich schöpfen. Er übt in der Tat Selbsterkenntnis. Aber er schreckt immer wieder vor dem Gedanken zurück, das Selbstgeschaffene auch als solches anzuerkennen. Er fühlt sich zu schwach, um die Welt zu tragen.*“ ... „*Trotz der entgegengesetzten Strömungen ist die menschliche Selbsterkenntnis stetig fortgeschritten.*“<sup>92</sup> Nur von dem „*großen Philosophen der abendländischen Gedankenentwicklung*“ kann er zeigen, dass er „*in unmittelbarer Weise auf eine Erkenntnis des menschlichen Selbstbewusstseins ausging*“, von Johann Gottlieb Fichte. „*Für ihn ist bezeichnend, dass er ohne alle Voraussetzung mit völliger Unbefangenheit an diese Erkenntnis herangeht. Er hat das klare, scharfe Bewusstsein davon, dass nirgends in der Welt ein Wesen zu entdecken ist, von dem das Ich abgeleitet werden könnte. Es kann deshalb nur aus sich selbst abgeleitet werden.*“<sup>93</sup> Unter dem Gesichtspunkt des Individualismus kann Rudolf Steiner hier weiter sagen: „*Nicht bloß gewinnt es durch Selbstbeobachtung Aufschluss über sein eigenes Wesen, es setzt erst durch eine unbedingte, voraussetzungslose Handlung dieses Wesen in sich hinein.*“ Und er zitiert die berühmte Fichtesche Aussage: „*Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins.*“ Rudolf Steiner hat diese Aussage in ‚Wahrheit und Wissenschaft‘ korrigiert und in der ‚Philosophie der Freiheit‘ dargestellt, in welchem Sinne sie zu verstehen und anzuerkennen ist; nämlich insofern das Ich seinen eigenen Begriff findet und sich einprägt. Ist doch der Begriff des Menschen nicht von vornherein mit diesem verbunden; er muss sich seinen eigenen Begriff tatsächlich durch eigene Tätigkeit mit sich verbinden. Dies ist die Voraussetzung der Freiheit.

91

Rudolf Steiner, Der Individualismus in der Philosophie GA 30, S. 150, im Folgenden mit I gekennzeichnet

92

I, S. 131

93

I, S. 135

Doch bei Fichte muss er abschließend feststellen: „*Fichte hat in seinem späteren Leben sein auf sich gestelltes, absolutes Ich wieder in den äußeren Gott zurückverwandelt und dadurch der aus der menschlichen Schwäche stammenden Selbstentäußerung die wahre Selbsterkenntnis, zu der er so wichtige Schritte getan, zum Opfer gebracht.*“<sup>94</sup>

„*Erst Max Stirner hat in seinem 1844 erschienenen Buche «Der Einzige und sein Eigentum» in radikaler Weise von dem Ich gefordert, es sollte endlich einsehen, dass es alle Wesen, die es im Laufe der Zeit über sich gesetzt hat, aus seinem eigenen Leibe geschnitten und als Götzen in die Außenwelt versetzt hat. Jeder Gott, jede allgemeine Weltvernunft ist ein Ebenbild des Ich und hat keine anderen Eigenschaften als das menschliche Ich.*“<sup>95</sup> ... „*Der Weg, auf dem Stirner zu seiner Anschauung des Einzelnen gelangt ist, kann als universale Kritik aller das Ich unterdrückenden allgemeinen Mächte bezeichnet werden.*“<sup>96</sup>

... „*Aus einer solchen Kritik alles dessen, was der Mensch zu seiner Sache machen soll, ergibt sich für Stirner: «Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt als auf sich. Stelle ich denn meine Sache gleichfalls auf mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin.»*“<sup>97</sup>

In Stirner kommt demnach in der Negierung aller äußeren Mächte die Selbstbehauptung der Person zur überzeugten Erscheinung. In Stirner steht die Person wirklich abgeschlossen in sich, ohne jeden Inhalt außer sich zu suchen.

Steiner schreitet weiter: „*Dies ist Stirners Weg. Man kann auch einen andern gehen, um zur Natur des Ich zu gelangen. Man kann es bei seiner Erkenntnistätigkeit beobachten.*“<sup>98</sup> Rudolf Steiner ist nicht bereit, wie Stirner das Ich ohne jeden Inhalt zu belassen. Und er sucht es nicht im in sich abgeschlossenen Ich, sondern in seiner in sich ruhenden sich selbst tragenden Selbstgestaltung, also in seiner Aktivität.

94

I, S. 138

95

I, S. 143

96

I, S. 146

97

I, S. 148

98

I, S. 148

*„Im Erkenntnisprozess entnehme ich aus mir das Wesen der Dinge. Ich habe also das Wesen der Welt in mir. Folglich habe ich auch mein eigenes Wesen in mir. Bei den andern Dingen erscheint mir zweierlei: ein Vorgang ohne das Wesen und das Wesen durch mich. Bei mir selbst sind Vorgang und Wesen identisch. Das Wesen der ganzen übrigen Welt schöpfte ich aus mir, und mein eigenes Wesen schöpfe ich auch aus mir.“*<sup>99</sup>

Steiner sieht, diesen Aufsatz abschließend, noch Friedrich Nietzsche *„als letzten der strengen Individualisten“*, der zu *„Anschauungen gelangt, welche durchaus auf dem Wege der absoluten Würdigung des einzelnen Ich führen.“* Schon in seinem 1895 erschienenen Buch über Nietzsche zeigte er die Verwandtschaft dieser Geister auf, und bedauert Nietzsche, dass dieser jenen Freigeist und seine Philosophie nicht kennengelernt habe. *„Die Stirnerischen Gedanken wären das geeignete Gefäß gewesen, in das Nietzsche sein reiches Empfindungsleben hätte gießen können. Stattdessen suchte er in Schopenhauers Begriffswelt die Leiter, auf der er zu seiner Gedankenwelt hinauf kletterte.“*<sup>100</sup> Über Schopenhauer sagt Rudolf Steiner in diesem Zusammenhang: *„Im vorigen und dem größten Teile unseres Jahrhunderts war das Denken bemüht, dem Ich seine Stellung im Weltganzen zu erobern. Geister, welche dieser Tendenz bereits fremd gegenüberstehen, sind Arthur Schopenhauer ...“*<sup>101</sup> Zu Nietzsches Anschauung führt er weiter aus, dass *„seiner Meinung nach die echte Kultur darinnen besteht, den Einzelnen zu pflegen, damit er die Kraft habe, aus sich heraus alles das zu entwickeln, was in ihm gelegen ist. Bisher war es nur ein Zufall, wenn ein Einzelner sich voll aus sich heraus hat entwickeln können.“*<sup>102</sup> *„Seinen Typus Mensch als Ideal hat Nietzsche poetisch verklärt in seinem Zarathustra. Er nennt ihn den Übermensch. Dieser ist der von allen Normen befreite Mensch, der nicht mehr Ebenbild Gottes, Gottes wohlgefälliges Wesen, guter Bürger und so weiter, sondern er selber und nichts weiter sein will – der reine und absolute Individualist.“*<sup>103</sup>

99  
100  
101  
102  
103

Rudolf Steiner, Friedrich Nietzsche – ein Kämpfer gegen seine Zeit GA 5, S. 100  
I, S. 151  
I, S. 151  
I, S. 152

Mit diesem prägnanten Nietzsche-Zitat lässt Rudolf Steiner den Aufsatz über den «Individualismus in der Philosophie» auslaufen. Es ist damit ein Endpunkt in der Geschichte des Denkens bezeichnet; der Denkende hat im Ich seinen Haltepunkt gefunden, der jedoch nicht nur ihn, sondern auch die Welt zu tragen berufen ist. Diesen festen Punkt hat Rudolf Steiner gegenüber der auf ihn einstürmenden Welt zu behaupten, ja er hat diesen nun ins Leben dieser Welt zu tragen. Alles hält er von sich fern, das nicht durch ihn selbst seine Geltung gewinnt. Rudolf Steiner darf mit dieser Überzeugung nicht zurückhalten, obwohl er weiß, dass die wenigsten seiner Zeitgenossen ihm darin folgen können. Er kennzeichnet sich, ohne dies explizit zu formulieren, selbst gerade in diesem hier besprochenen Aufsatz als den Repräsentanten dieses in ihm aufleuchtenden Ideals des ethischen Individualismus. Und es kann nun mit gesicherter Einsicht gesagt werden, dass er mit diesem Ideal der Repräsentant unserer Epoche ist. Hat er doch als erster Mensch den Begriff seines Wesens, das Ideal des freien Menschen nicht nur erkannt, sondern sich zugleich lebensvoll eingepägt. Denn der von ihm entwickelte Begriff der Individualität findet in ihm seine erste Realisation. Ihm ist es damit gelungen, wirklich alles aus sich zu entwickeln, was in ihm gelegen ist; doch stand dieses Entwickelte diametral zur äußeren Kultur.

#### DIE SCHICKSALSFRAGE RUDOLF STEINERS

Was aber ist es nun, was Rudolf Steiner derart ins 20. Jahrhundert trägt? Ist es «nur» ein Ideal?

In seinem Lebensgang spricht er über diesen einzigartigen Moment in Zusammenhang mit dem hier besprochenen Aufsatz: „*Wieder stehe ich mit diesem Aufsatz vor dem «Tore der Geistwelt». In der menschlichen Individualität werden die Ideenbilder gezeigt, die den Welt-Inhalt offenbaren. Sie treten auf, so dass sie auf das Erleben warten, durch das in ihnen die Seele in die Geistwelt schreiten kann. Ich hielt in der Schilderung an dieser Stelle ein. Es steht eine Innenwelt da, die zeigt, wie weit das bloße Denken im Weltbegreifen kommt.*“<sup>104</sup>

In diesen Worten kommt klar zum Ausdruck, wie deutlich sich Rudolf Steiner über die Besonderheit und Bedeutsamkeit seiner Situation bewusst war. Doch warum blieb er vor dem bezeichneten Tore stehen? Warum hielt er in der Schilderung an diesem Punkte ein? Mit seinem Innenleben war er offensichtlich schon weitergeschritten, denn er hielt in der Schilderung ein, nicht aber innerhalb des eigentlich bezeichneten Geschehens. Es scheint, als ob Rudolf Steiner auf etwas wartete; als ob ihm etwas fehlen würde, was ihm die Berechtigung gäbe, die Schilderung weiterzuführen. Worauf wartete Rudolf Steiner an dieser Jahrhundertwende?

Der bisherige Fortlauf des Erkenntnisweges Rudolf Steiners entsprang völlig aus ihm selbst und ist in seiner Individualität begründet. Dieser Weg hat ihn nun an ein Ende geführt. In diesem „kommt das bloße Weltbegreifen“ zu einem Endpunkt. Und die entstandene „Innenwelt“ wartet auf ein Erleben, „durch das in ihnen (den Ideenbildern, die den Welt-Inhalt offenbaren) die Seele in die Geistwelt schreiten kann“.

Die bezeichneten Ideenbilder sind demnach nicht das Ziel des weiteren Erkenntnisweges, sondern das Gefährt, durch das die Seele weiterschreiten kann. Die Erkenntnistätigkeit der Seele will sich nicht mehr in der Ideenbildung finden, sondern in ihr weiter schreiten. Dazu bedarf sie einer neuen Orientierung.

An dieser Stelle kann der Eindruck gewonnen werden, die von Rudolf Steiner in ‚Wahrheit und Wissenschaft‘ umrissene Bewusstseinsituation, welche die wissenschaftliche Grundlage der Voraussetzungslosigkeit des Erkennens darstellt, sei zur unmittelbaren Schicksalssituation seines Lebens geworden. Dies würde bedeuten, dass dasjenige, was im Erkennen die Erkenntnissicherheit und Orientierung gibt, nämlich die Ich-Tätigkeit, die sich selbst begreift, dass also Rudolf Steiner dieses Sicherheit und Orientierung Gebende für den Fortlauf seines Erkenntnisweges in dem zu finden trachtet, was ihm in der Welt als seine Schicksalssituation entgegentritt.

Schauen wir uns diese Schilderung genauer an, um sie in ein Verhältnis zur Lebenssituation um die Zeit seines zweiten Mondknotens zu setzen. Das vierte Kapitel dieser Schrift mit dem Titel *«Die Ausgangspunkte der Erkenntnistheorie»* beginnt mit den Worten: *„Am Beginne der erkenntnistheoretischen Untersuchungen ist nach allem, was wir gesehen haben, das abzuweisen, was selbst schon in das Gebiet des Erkennens gehört.“*<sup>105</sup> Übertragen wir diese Worte Rudolf Steiners auf seine Lebenssituation am Ende des Jahrhunderts, so müssen sie etwa lauten: *„Am Beginne der lebens- oder besser individualpraktischen Untersuchungen ist das abzuweisen, was selbst schon in das Gebiet des Individuums gehört.“* Genau in diese Abweisung lässt Rudolf Steiner, wie oben beschrieben, seinen Aufsatz auslaufen und findet in Stirner und Nietzsche seine radikalen Vertreter: *„Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt als auf sich. Stelle ich denn meine Sache gleichfalls auf Mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin.“*<sup>106</sup> Zu diesen feurigen Worten Stirners stellt er seine Charakterisierung von Nietzsches Übermensch: *„Dieser ist der von allen Normen befreite Mensch, der nicht mehr Ebenbild Gottes, Gottes wohlgefälliges Wesen, guter Bürger und so weiter, sondern er selber und nichts weiter sein will – der reine und absolute Individualist.“*<sup>107</sup> In *«Wahrheit und Wissenschaft»* heißt es weiter: *„Die Erkenntnis ist etwas vom Menschen zustande Gebrachtes, etwas durch seine Tätigkeit Entstandenes.“*<sup>108</sup> Im übertragenen Sinne könnte es lauten: *„Das Individuum entsteht nicht durch etwas anderes als durch seine ureigenste Tätigkeit.“* Dies ist die Kernaussage des Aufsatzes und überhaupt seines erkenntnistheoretischen Frühwerks.<sup>109</sup> Gehen wir also weiter: *„Soll sich die Erkenntnistheorie wirklich aufklärend über das ganze Gebiet des Erkennens erstrecken, dann muss sie etwas zum Ausgangspunkte nehmen, was von dieser Tätigkeit ganz unberührt geblieben ist, wovon die letztere vielmehr selbst erst den Anstoß erhält.“*<sup>110</sup>

105

W, S.49

106

I, S. 148

107

I, S. 152

108

W, S.49

109

Siehe *Der Begriff der Individualität als Quellpunkt der Anthroposophie*

110

W, S.49

Übertragen wir auch diesen Satz: „*Soll sich die Einsicht des Individuums wirklich aufklärend über das ganze Gebiet des menschlichen Lebens erstrecken, dann muss sie etwas zum Ausgangspunkte nehmen, was von dieser individuellen Tätigkeit ganz unberührt geblieben ist, wovon die letztere vielmehr selbst erst den Anstoß erhält.*“<sup>111</sup> Will also Rudolf Steiner sich mit seinem errungenen Erkenntnisleben nicht von der Welt abschließen, so muss er einen neuen Ausgangspunkt außerhalb seiner selbst finden. Darauf weist nun auch der nächste Satz: „*Womit anzufangen ist, das liegt außerhalb des Erkennens, das kann noch keine Erkenntnis sein.*“<sup>112</sup>, was im übertragenen Sinne darauf deutet, dass dieser neue Ausgangspunkt außerhalb dessen zu suchen ist, was das Individuum als zu sich gehörig betrachtet. Weiter lautet es: „*Aber wir haben es unmittelbar vor dem Erkennen zu suchen, so dass schon der nächste Schritt, den der Mensch von demselben aus unternimmt, erkennende Tätigkeit ist.*“<sup>113</sup> Dasjenige, was hier als neue Orientierung zu suchen ist, muss sozusagen unmittelbar die weitere Entwicklung des Individuums fordern; das Individuum muss demnach in dem von außen geforderten Schritt den Fortgang seiner eigenen Entwicklung finden.

Es sollte klar geworden sein, wie genau die Entsprechung der Lebenssituation Rudolf Steiners mit der in seiner erkenntnistheoretischen Schrift geforderten Ausgangslage zur Befestigung allen Wissens ist. Hat er dort das Wissen auf die Tätigkeit des Ich zurückgeführt, so geht es nun darum, das in sich erhellte Ich, das Individuum, in die Wirklichkeit der Welt zu führen.

Schauen wir also, wie Rudolf Steiner den Lösungsweg des Erkennens weiter beschreibt, um daraus ein Verständnis für die neue Verankerung seines individuellen Lebens zu gewinnen, nach der er offenbar suchte.

Für das Erkennen führt Rudolf Steiner weiter aus, dass es, da es einen Ausgangspunkt außerhalb seiner selbst sucht, in dem Gegebenen einen solchen findet. Doch ist für dieses Gegebene noch mehr zu fordern.

111

112

113

W, S.49

W, S.49

W, S.49

„Es hängt für das wahrhafte Erkennen alles davon ab, dass wir irgendwo im Gegebenen ein Gebiet finden, wo unsere erkennende Tätigkeit sich nicht bloß ein Gegebenes voraussetzt, sondern in dem Gegebenen tätig mitten darinnen steht.“<sup>114</sup> Hier finden wir einen Hinweis auf die Beschaffenheit dessen, was dem Individuum festen Stand in der Wirklichkeit der Welt finden lässt, wenn es diesen sucht. Es darf sich selbst nicht einfach verlassen wollen, nicht aufgeben wollen, wie es die erste Forderung zu erwarten scheint. Es muss sich nur in einer neuen Form wiederfinden wollen. Es muss in dem, was von außen auf es zu kommt, sich finden. Es muss also in der Außenwelt etwas zu finden sein, was das ureigene Gepräge der eigenen besonderen Individualität besitzt. Doch wie es in Bezug auf das Erkennen um ein tätiges Darinnen-Stehen geht, so muss es sich hier, im übertragenen Sinne, darum handeln, dass das Individuum nicht nur sich findet, sondern sich insofern findet, als es einen weiteren Entwicklungsschritt vollzieht.

Indem Rudolf Steiner dann im weiteren Verlauf der Grundlegung allen Erkennens die Begriffe und Ideen findet, die die geforderten Eigenschaften besitzen, kommt er, im Blick auf das tätige Hervorbringen dieser Begriffe und Ideen durch das Ich zu der Aussage: „Das Ich setzt das Erkennen.“<sup>115</sup> Dies bedeutet, dass das Ich seinen festen Punkt in der denkenden und erkennenden Tätigkeit findet, wenn es im Erkennen seinen Blick auf diese Tätigkeit wendet. Wie findet das Ich nun eine solche Festigkeit in seinem Leben? Eine Festigkeit, in der die Welt dem Ich etwas bietet, was es als das eigene so erkennt, dass es in seiner Entwicklung fortschreiten kann? Der letzte zitierte Satz müsste in seiner Umformung etwa heißen: „Die in sich selbst erwachte Individualität findet ihr Schicksal als selbstgebildet, indem sie es als Entwicklungsaufgabe aufgreift.“ Und verkürzt: „Das Ich schafft sich sein Schicksal selbst.“ Dies bedeutet auf der einen Seite, dass es das aus der Welt Geschickte selbst verursacht hat; aber auf der anderen Seite zugleich, dass es sich im Aufgreifen des Schicksals als ein sich selbst Bildendes wiederfindet.

114

115

W, S. 57

W, S. 79

Nun kann an die oben gestellten Fragen herangetreten werden. Es wurde gefragt, worauf Rudolf Steiner denn in diesem Momente seines Lebens wartete, um seine Schilderungen weiterzuführen? Offensichtlich musste ihm aus der Welt etwas entgegen treten, das er als das Gepräge seines Schicksals erfährt. Die Berechtigung, in seinem Erkenntnisweg zur wissenschaftlichen Darstellung der Tatsachen der Geistwelt fortzuschreiten, konnte er nicht mehr in sich finden. Der ethische Individualismus findet seinen Höhepunkt in der geistigen Selbsterfassung; und das Denken findet hier seinen Endpunkt; der Denkweg findet allein nicht weiter; will der ethische Individualismus weiter schreiten, und dabei nicht seine errungene Wissenschaftlichkeit aufgeben, so muss das in sich den Geist erlebende Individuum in der Welt etwas finden, was ihm dazu die Berechtigung gibt. Dies ist die Fortsetzung der Wissenschaftlichkeit des Frühwerks Rudolf Steiners in die Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie. Und es bedeutet, dass das Erscheinen der Anthroposophie in der Welt einer doppelten Abstützung bedarf. In sich ist jede anthroposophische Erkenntnis wissenschaftlich gegründet. Die Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie wurde von Rudolf Steiner und anderen vielfach dargestellt.<sup>116</sup> Doch neben dieser methodischen Wissenschaftlichkeit bedarf sie einer weiteren Befestigung. Diese liegt im menschlichen Individuum. Denn die Darstellung der Anthroposophie ist, weil sie die Fortsetzung des ethischen Individualismus darstellt, und nicht im Widerspruch zu ihm steht, eine individuelle. Ihre methodische Wissenschaftlichkeit wird sich immer auf die Begründung der Anthroposophie durch Rudolf Steiner beziehen lassen. Ihre inhaltliche Darstellung aber ist individuell; sie ist das Schicksal eines sich in der Welt findenden Individuums.

Anthroposophie ist in diesem Sinne die Willensäußerung eines einzelnen Menschen. *„Ich handle auf dieser Stufe der Sittlichkeit nicht, weil ich einen Herrn über mich anerkenne, nicht die äußere Autorität, nicht eine so genannte innere Stimme. Ich erkenne kein äußeres Prinzip meines Handelns an, weil ich in mir selbst den Grund des Handelns, die Liebe zur Handlung gefunden habe. Ich prüfe*

116

Siehe Rudolf Steiner, z.B. in «Von Seelenrätseln», das Kapitel «Anthropologie und Anthroposophie»; oder Herbert Witztenmann, z.B. in «Die Voraussetzungslosigkeit der Anthroposophie»

*nicht verstandesmässig, ob meine Handlung gut oder böse ist; ich vollziehe sie, weil ich sie liebe. Sie wird <gut>, wenn meine in Liebe getauchte Intuition in der rechten Art in dem intuitiv zu erlebenden Weltzusammenhang drinnen steht; <böse>, wenn dies nicht der Fall ist.“*<sup>117</sup> Der Individualismus, der in die Anthroposophie weiter schreitet, bedarf demnach der Anschauung darüber, inwiefern das Errungene „*in der rechten Art in dem intuitiv zu erfassenden Weltzusammenhang drinnen steht*“.

Das Bisherige überschauend und zusammenfassend kann also gesagt werden:

Die Bewusstseinsentwicklung der Menschheit hat in der Freiheitsidee des Individualismus ihre höchste Blüte erfahren. Und der Keim einer <guten> Weiterentwicklung der Kultur kann in dem Verständnis für die oben berührte Schicksalsidee gefunden werden.

Damit ist ein Anhaltspunkt dafür gefunden, worin die weitere Entwicklung Rudolf Steiners am Ende des 19. Jahrhunderts liegen kann; ja, worin überhaupt sein Lebensimpuls bestanden hat. Denn bisher hatte er nur die Grundlagen dafür legen können. Dieser Lebensimpuls bestand offensichtlich darin, die Menschheit zu einem Verständnis ihrer Schicksalssituation zu führen; und in Anbetracht des entwickelten Individualismus muss gesagt werden, dass dieser Lebensimpuls darin bestand, die Menschen, denen er begegnete, dazu zu führen, ein Verständnis für diese menschheitliche Schicksalssituation und den Anschluss an ihr individuelles Schicksal zu finden, um es im Lichte der Menschheitssituation selbständig weiterführen zu können. Rudolf Steiner wartete also offensichtlich darauf, Menschen zu begegnen, in denen diese Frage nach dem eigenen Schicksal und der Drang nach einer neuen Spiritualität lebte. In Rudolf Steiner betritt also eine menschliche Individualität das 20. Jahrhundert, die zunächst in ihrer Selbstdurchleuchtung die Orientierung für ihr weiteres Wirken in der Welt gefunden hat. Und indem sich der freien Selbstgestaltung dieser Individualität die Schicksalsidee zugesellt, kann sich in ihrem weiteren Wirken nicht nur ihr individuelles, sondern auch menschheitlich-kosmisches Schicksal aussprechen.

Damit ist zugleich das Motiv des 20. Jahrhunderts gekennzeichnet. Die Individualität wird sich ihrer Wesenheit und der menschheitlich-kosmischen Dimension ihrer Verantwortung bewusst werden müssen. Allein diese Erkenntnis kann zu einem wahren Verständnis der geschichtlichen Vorgänge des 20. Jahrhunderts führen.

Der eingangs gestellten Frage nach dem weiteren Schritt, den Rudolf Steiner nach dem Erreichen des geistigen Gipfelpunktes des Individualismus noch weiter vollziehen kann, ist mit der Andeutung der Schicksalsidee eine Richtung gewiesen. Doch wie äußert sich nun die angedeutete neue Orientierung Rudolf Steiners? Ist sie in seinem schriftlichen Werk nachvollziehbar? Mit dieser Frage soll nun an die nächste Schrift Rudolf Steiners gegangen werden.

#### DIE MYSTIK IM AUFGANGE DES NEUZEITLICHEN GEISTESLEBENS UND IHR VERHÄLTNISS ZUR MODERNEN WELTANSCHAUUNG

Vergegenwärtigen wir uns die Situation Rudolf Steiners. In seiner Person steht der Individualismus an der Schwelle zur Begründung einer neuen Kultur, in deren Zentrum das Vertrauen in die unzerstörbare Kraft der Geistigkeit und in die Ergiebigkeit der Individualität lebt. Indem Rudolf Steiner Menschen begegnet, die diesen Schatz seiner Individualität suchen, kann er beginnen, diesen zur Erscheinung zu bringen.<sup>118</sup> Dazu blickt er als erstes auf den letzten Schritt, den die Individualität zu ihrer menschheitlich wirksamen Bewusstwerdung zu vollziehen hatte. Diesen letzten Schritt sieht er in der Verschmelzung der Entäußerung der naturwissenschaftlichen Denkungsart mit der Verinnerlichung der abendländischen Mystik. Er blickt gleichsam auf das geschichtliche Schicksal der Individualität.

118 *„Was ich in dieser Schrift darstelle, bildete vorher den Inhalt von Vorträgen, die ich im verflorenen Winter in der theosophischen Bibliothek zu Berlin gehalten habe. Ich wurde von Gräfin und Grafen Brockdorff aufgefordert, über die Mystik vor einer Zuhörerschaft zu sprechen, der die Dinge eine wichtige Lebensfrage sind, um die es sich dabei handelt.“* – Zitat aus dem Vorwort zur ersten Auflage (1901) der Schrift von Rudolf Steiner: *«Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung»*

Er sucht den historischen Moment, an dem das neu Errungene seinen letzten Entwicklungsstand finden kann. Er blickt sozusagen als ein Naturforscher der Individualität. Er blickt auf ihre historische Genese. Diese Genese sieht er in Persönlichkeiten, die zwar die alte Form der mystischen Gesinnung bewahrten, aber gleichzeitig auch eine Denkungsart entwickelten, die das zu ihrer Zeit aufkeimende naturwissenschaftliche Denken hätte aufnehmen können.<sup>119</sup> Er blickt also auf Persönlichkeiten, welche die alte Art der Innerlichkeit und zugleich die Offenheit für die völlig neue, der Sinneswelt zugewandten Anschauungsform besaßen. In diesem Buch stellt uns Rudolf Steiner Persönlichkeiten vor, die er als Vorläufer des neuen synthetischen Bewusstseins erkennt, das in ihm zur ersten selbständigen Erscheinungsform kommt. Unausgesprochen schwebt hier der Reinkarnationsgedanke im Hintergrund, der davon ausgeht, dass die Ursprünge von Kultur- und Bewusstseinserscheinungen der Gegenwart nicht im einfach zeitlich Vorhergehenden zu suchen sind, sondern im Verfolgen der Individualitäten, die diese aus früheren Zeiten in die Gegenwart hinein tragen.

Das Anliegen dieser Schrift wird unter diesem Gesichtspunkt ersichtlich; geht es Rudolf Steiner doch darum, die Ursprünge der seelischen Lebendigkeit und Impulsivität, die er in diesen, eine alte Geistigkeit bewahrenden Persönlichkeiten findet, in der Kälte und Objektivität der naturwissenschaftlichen Wissenschaftsform wieder zu finden.<sup>120</sup> Die von ihm charakterisierten Mystiker sieht er dazu berufen, diesen Brückenschlag zu vollziehen.

Es ist erstaunlich, wie der Blick auf diese «erste anthroposophische» Schrift<sup>121</sup> sogleich gewahren kann, wie anders die Betrachtungsart Rudolf Steiners geworden ist. Soll der Hintergrund dieser verwandelten Sichtweise charakterisiert werden, so muss etwa wie folgt gesprochen werden: Rudolf Steiner blickt nicht mehr unter dem Blickwinkel des zu entwickelnden Individualismus auf die anderen Persönlichkeiten, denn dieser Individualismus hat seinen

119

Rudolf Steiner, «Die Mystik ...» GA 7 Vorwort zur Neuauflage, S. 8,  
im Folgenden mit M gekennzeichnet  
M, Vorwort zur Neuauflage, S. 9

120

121

M

Gipfelpunkt erreicht. Der Individualismus ist Wirklichkeit geworden. Es muss nicht mehr gefragt werden, was eine Persönlichkeit dazu beigetragen hat, dass dieser Individualismus Wirklichkeit werden konnte, oder wo der Abweg lag. Nun wird gefragt: Welche individuellen Impulse liegen in der einzelnen Persönlichkeit? Und: Welche Persönlichkeiten können gefunden werden, die die Anlage in sich tragen, dem errungenen Individualismus Leben und Kraft zu verleihen? Dies ist der Gesichtspunkt der Schrift über die Mystik. Die Verwandlung soll aber noch genauer gekennzeichnet werden. Denn der eigentliche Unterschied kann nicht allein darin gesehen werden, dass nicht mehr korrigierend, oder gar beurteilend betrachtet wird. Dies ist als solches auch vor der Verwandlung nicht der Fall gewesen; denn Rudolf Steiners Sichtweise auf die anderen Menschen war immer eine solche, die nicht urteilend an diese herantrat, sondern ihre tieferen und wahren Strebensrichtungen aufzusuchen trachtete.<sup>122</sup> Es ist vielmehr so, dass Rudolf Steiner nicht mehr allein auf die Denkform schaut, sondern auf die Individualität selbst. Das war vorher in dieser Weise nicht der Fall. Vorher handelte es sich (in der Bewusstseinsentwicklung überhaupt) darum, eine Denkform zu entwickeln, die der freien Entfaltung der Individualität angemessen ist. So musste jede Persönlichkeit in ihrer Denkweise darauf hin betrachtet werden, ob diese sich über das in ihr wirksame Ziel der an der Individualisierung orientierten Gedankenentwicklung bewusst ist, und darauf hin arbeitet, oder was ihr in dieser Richtung im Wege steht. Ist diese Denkform der Individualität aber Wirklichkeit geworden, so liegt darin zugleich auch die Anlage eines Organs für die Individualität selbst. Mit diesem neuen Organ blickt Rudolf Steiner offensichtlich von diesem Wendepunkt der Geschichte an. Dieser Moment kann also als die Geburt des Sinnes für die Individualität bezeichnet werden. Dies ist aber auch unmittelbar einsichtig; denn indem der Mensch in sich zur Betrachtung der eigenen Ich-Wesenheit heranreift, so liegt darin auch die Befähigung, in gleicher Weise auf die Mitmenschen zu blicken.

Im Zentrum dieser ersten Schrift steht die Persönlichkeit des Nikolaus von Kues. *„Denn ein Nikolaus von Kues könnte sein Denken in diese Forschung hinüberführen. Man hätte zu seiner Zeit die alte Forschungsart ablegen, die mystische Stimmung bewahren, und die moderne Naturforschung annehmen können, wenn sie schon da gewesen wäre.“*<sup>123</sup> Dieses *„herrlich leuchtende Gestirn am Himmel mittelalterlichen Geisteslebens“*<sup>124</sup> hätte demnach im Sinne Steiners schon die Anthroposophie entwickeln können, wenn die naturwissenschaftliche Forschungsart vorhanden gewesen wäre. Was für eine Aussage! Diese Veranlagung zur Entwicklung eines anthroposophischen Erkenntnisweges beschreibt Steiner weiter. *„Nikolaus von Kues, der das Wissen seiner Zeit nicht nur umfasste, sondern auch weiterführte, hatte in hohem Grade das Vermögen, dieses Wissen zum inneren Leben zu erwecken, so dass es nicht nur über die äußere Welt aufklärt, sondern auch dem Menschen dasjenige geistige Leben vermittelt, nach dem er sich aus den tiefsten Gründen seiner Seele heraus sehnen muss.“*<sup>125</sup>

Nachdem Rudolf Steiner den scholastischen Hintergrund der Gedankenentwicklung des Nikolaus von Kues dargestellt hat, kommt er auf den Höhepunkt dieser Entwicklung zu sprechen. *„Der bedeutsamste Begriff des Geisteslebens Nicolaus' ist derjenige der <gelehrten Unwissenheit>. Er versteht darunter ein Erkennen, das gegenüber dem gewöhnlichen Wissen eine Stufe höher darstellt.“*<sup>126</sup> Diese <gelehrte Unwissenheit> führt Rudolf Steiner dann auf ein inneres Erlebnis des Kardinals zurück. *„Nicolaus von Kues spricht also mit seinem <gelehrten Nichtwissen> von nichts anderem als von dem als inneres Erlebnis wieder geborenen Wissen. Er erzählt selbst, wie er zu diesem inneren Erlebnis gekommen ist. <Ich machte viele Versuche, die Gedanken über Gott und Welt, Christus und Kirche in einer Grundidee zu vereinigen, aber keiner von allen befriedigte mich, bis sich endlich bei der Rückkehr aus Griechenland zur See wie durch eine Erleuchtung von oben der Blick meines Geistes zu der Anschauung erhob, in welcher mir Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien.>“*

123  
124  
125  
126

M, Vorwort zur Neuauflage, S. 8f  
M, S. 77  
M, S. 77  
M, S. 86

In dieser Erleuchtung des Nicolaus von Kues ist also vorgebildet, was Rudolf Steiner mit naturwissenschaftlicher Methode als die neue Erkenntnisform des Monismus kennzeichnet. *„Für den Monismus ist die Einheit, welche die erlebbare denkende Beobachtung zu der mannigfaltigen Vielheit der Wahrnehmungen hinzu bringt, zugleich diejenige, die das menschliche Erkenntnisbedürfnis verlangt und durch die es den Eingang in die physischen und geistigen Weltbereiche sucht.“*<sup>127</sup> Die Verwandtschaft mit dem Erleuchtungserlebnis von Nicolaus kommt in dem folgenden Zitat noch deutlicher zu Tage. *„Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott.“*<sup>128</sup>

Es ist oben angedeutet worden<sup>129</sup>, wie in dem in der ‚Philosophie der Freiheit‘ entwickelten Gedankenerleben der Keimpunkt des nach der Jahrhundertwende dargestellten anthroposophischen Schulungsweges gesehen werden kann. Dieser Keimpunkt erfährt im Rahmen der Beschreibung der Mystik des Nicolaus von Kues die erste Andeutung einer Entfaltung, wie Rudolf Steiner selber ausführt.<sup>130</sup> Und sieht man im Hintergrund dieser in einfachen Strichen gezogenen Beschreibung die Situation Rudolf Steiners an der Jahrhundertwende, so kann gefühlt werden, wie er darum ringt, Ausdrucksformen für seinen eigenen Erkenntnisweg zu finden, der gewissermaßen darin liegt, den ausgestalteten Individualismus in das Weltganze zu stellen, der Welt einzubinden.

Zunächst aber schaut er darauf, wo in der Geisteshaltung des Kardinals der Grund zu sehen ist, den eingeschlagenen Weg nicht konsequent zu Ende geführt zu haben. In der klaren Unterscheidung, die er zwischen dem erlebten Nichtwissen und dem Verstandeswissen zieht, liegt die Differenzierung eines niederen und eines höheren Erkennens. *„An der rückhaltlosen Verfolgung des Weges, den ihm diese Einsicht<sup>131</sup> gewiesen hat, wurde Nicolaus <durch das Priestergewand gehemmt>.*

127

P, S. 245

128

P, S. 250

129

Der Begriff der Individualität als Quellpunkt der Anthroposophie

130

M, S. 147: *„Hier ist andeutungsweise in wenigen Worten auf den Weg zur Geisterkenntnis gewiesen, den ich in meinen späteren Schriften ... gekennzeichnet habe.“*

131

In die Unterscheidung eines niederen und höheren Erkennens

*So sehen wir denn, wie er mit dem Vorschreiten vom «Wissen» zum «Nichtwissen» einen schönen Anfang gemacht hat.“<sup>132</sup>*

*„Seinem geistigen Ausgange hätte es entsprochen zu sagen: Ich habe das Vertrauen in die Menschennatur, dass diese, nachdem sie sich in die Wissenschaften über die Dinge nach allen Seiten vertieft hat, aus sich selbst heraus dieses «Wissen» in ein «Nichtwissen» zu verwandeln vermag, dass also die höchste Erkenntnis Befriedigung bringt.“ „Nicolaus war aber persönlich mit den Vorstellungen des Christentums so durchsetzt, dass er wohl glauben konnte, er erwecke ein eigenes «Nichtwissen» in sich, während er doch nur die überlieferten Anschauungen zum Vorschein brachte, in denen er erzogen war.“<sup>133</sup>*

Und nun geht die Schilderung dazu über, diesen Ausgangspunkt, an dem Nicolaus gestanden hat, und an dem Rudolf Steiner steht, als einen allgemein menschlichen zu kennzeichnen. Welch tiefen Eindruck können diese Worte doch machen, wenn man in Nicolaus der Vergangenheit, in Rudolf Steiner der Gegenwart und in der allgemeinen Menschlichkeit dieser Worte der eigenen Zukunft entgegenlauscht. Aus diesem Grunde sollen sie hier in ihrer ganzen Länge stehen: *„Er stand aber auch an einem verhängnisvollen Abgrund im menschlichen Geistesleben. Er war wissenschaftlicher Mensch. Die Wissenschaft entfernt den Menschen ja zunächst von der unschuldigen Eintracht, in der er mit der Welt steht, solange er sich einer naiven Lebenshaltung hingibt. Bei einer solchen Lebenshaltung fühlt der Mensch dumpf seinen Zusammenhang mit dem Weltganzen. Er ist ein Wesen wie die anderen, eingegliedert in den Strom der Naturwirkungen. Mit dem Wissen trennt er sich von diesem Ganzen ab. Er erschafft sich eine geistige Welt. Mit dieser steht er einsam der Natur gegenüber. Er ist reicher geworden; aber der Reichtum ist eine Last, die er schwer trägt. Denn sie lastet zunächst auf ihm allein. Er muss aus eigener Kraft, den Weg zurück finden zur Natur. Er muss erkennen, dass er selbst seinen Reichtum nunmehr eingliedern muss in den Strom der Weltwirkungen, wie er früher selbst seine Armut eingliedert hat. Hier lauern alle schlimmen Dämonen auf den Menschen. Seine Kraft kann leicht erlahmen. Statt die*

132

133

M, S. 97  
M, S. 97f

*Eingliederung selbst zu vollziehen, wird er bei solchem Erlahmen seine Zuflucht zu einer von außen kommenden Offenbarung nehmen, die ihn aus seiner Einsamkeit wieder erlöst, die das Wissen, das er als Last empfindet, wieder zurückführt in den Urschoss des Daseins, in die Gottheit. Er wird, wie Nicolaus von Kues, glauben, seinen eigenen Weg zu gehen; und er wird doch in Wirklichkeit nur den finden, den ihm seine geistige Entwicklung gezeigt hat. Es gibt nun drei Wege – im Wesentlichen – die man gehen kann, wenn man da ankommt, wo Nicolaus angekommen war: der eine ist der positive Glaube, der von außen auf uns eindringt; der zweite ist die Verzweiflung; man steht einsam mit seiner Last und fühlt das ganze Dasein mit sich wanken; der dritte Weg ist die Entwicklung der tiefsten, eigenen Kräfte des Menschen. Vertrauen in die Welt muss der eine Führer auf diesem dritten Wege sein. Mut, diesem Vertrauen zu folgen, gleichviel, wohin es führt, muss der andere sein.“<sup>134</sup>*

Ausblickend soll an dieser Stelle noch erwähnt werden, dass Rudolf Steiner auch in dieser Schrift nach einer dem Wesen des Inhalts gemäßen Form der Gestaltung sucht. Dazu muss die Schrift in ihrer Ganzheit betrachtet werden, was hier nur angedeutet werden soll. Es kann einem solchen Ausdruck suchenden Blick auffallen, wie Rudolf Steiner die erste Charakteristik eines Mystikers, die des Meister Eckharts, von vielen Zitaten seines Werks durchziehen lässt. Blickt man genauer, lassen sich diese in eine sinngemäße Zwölfheit zusammenstellen. Dann fällt weiter auf, dass der im Zentrum des Werkes stehende Nicolaus nur mit einem Zitat bedacht wird, dasjenige, in dem er sein lange gesuchtes Einheitserlebnis als Erleuchtung beschreibt. Und von dem letzten Mystiker des Buches, Angelus Silesius, findet man wiederum zwölf Sinngruppen der Zitate, die jedoch noch von einem weiteren, ganz zu Beginn der gesamten Schrift stehenden, ergänzt werden. Wie könnte besser die im zuletzt wiedergegebenen Zitat Rudolf Steiners beschriebene Situation in eine Form gebracht werden? Die Zwölfheit des Meister Eckharts steht für die Welt in ihrer Ganzheitlichkeit, für den Kosmos, in den der Mensch zunächst unbewusst eingebettet ist.

Dann tritt er durch die Bewusstseinsentwicklung aus dieser Ganzheit heraus und findet in sich selbst den neuen Halt; damit steht er aber allein. Dies ist die Situation des Nicolaus, dessen Einheitserlebnis in dem einzigen Zitat wieder gegeben wird. Das Ziel aber ist das Aufrechterhalten der Einzigartigkeit des Individuums im Wiederfinden der Zwölfheit, der Ganzheit des Kosmos, wofür der mystische Dichter Angelus Silesius steht, der ja die gesamte Entwicklung der Mystik in sich zusammenfasst.

## Die Individualität Rudolf Steiners

Es ist dargestellt worden, wie Rudolf Steiner im engen Zusammenhang mit den Schriften seines Frühwerks die Fähigkeiten spiritueller Authentizität, spiritueller Empathie, spiritueller Wertschätzung und spiritueller Ich-Erfahrung ausgebildet hat. Deutlich wird dadurch, wie Lebensentwicklung und Gedankenentwicklung bei ihm völlig zusammenfallen. Die Verfassung der jeweiligen Schrift ist Ausdruck der Antwort, die er der ihm zukommenden Lebensfrage schenkt. Umso ergreifender tritt nun eine Frage ins Gesichtsfeld, die ja auch gegenüber dem Fortlauf dieses Buches, besonders dem dieses dritten Teils, an dessen Ende wir uns befinden, auftauchen kann: Warum wurde hier in ausführlichster Weise auf die ›Philosophie der Freiheit‹ und ihre Gestaltungsform eingegangen, anstatt dem Leben Rudolf Steiners weiter die Aufmerksamkeit zu schenken? Oder anders formuliert: Warum gibt es nichts im äußeren Leben Rudolf Steiners, das dem Entwicklungsschritt entspricht, den er mit der ›Philosophie der Freiheit‹ vollzog? Und weiter kann gefragt werden: Was ist gewonnen durch die vorhergehenden Ausführungen, die in behutsamer Weise etwas umsparen, was nicht in den Blick zu nehmen gewagt wurde? Doch zuerst muss gefragt werden: Was ist es denn, was hier umspart wurde? Wie kann es in einem ersten Berühren in den Blick genommen werden? Gibt es etwas im Leben Rudolf Steiners, das dieses Umsparen geradezu einfordert? Ja, es gibt dieses Etwas – es ist die Einsamkeit Rudolf Steiners, sein unsägliches Leid.

Die Frage nach diesem Leid ist wie die Parzival-Frage unserer Zeit! Und Rudolf Steiner zeigt den Weg zum Gral, und lebt dieses Suchen und Finden in der ›Philosophie der Freiheit‹ in einer für unsere Zeit angemessenen Weise dar.

Diese Frage nach dem Leid Rudolf Steiners soll hier nun gestellt sein. Denn mit dieser Frage wollen wir nicht ein äußeres Ereignis seines Lebens berühren und bewegen, sondern wir sehen in ihr eine Art Negativum seiner eigenen Lebens- bzw. Wesensfrage. Wir berühren im Blick auf seine Einsamkeit, die diejenige eines Einzigen ist, sein Wesen.

## ERSTE WESENSBERÜHRUNG

Das Leben Rudolf Steiners kann von diesem Gesichtspunkt, von dieser Frage aus, in einem ersten Wurf überblickt werden: Dreißig Jahre sind es, in denen er die Vorbereitungen tätigt, die zur Veröffentlichung, zur ersten Verwirklichung seines in sich selbst gegründeten objektiven Idealismus im Jahre 1891 führen. Denn er hoffte, mit dieser Schrift *«Wahrheit und Wissenschaft»* gezeigt zu haben, dass, wie er sich in der Vorrede ausdrückt, „*mein Gedankengebäude eine in sich selbst begründete Ganzheit ist, die nicht aus der Goetheschen Weltanschauung abgeleitet zu werden braucht.*“<sup>135</sup> Drei weitere Jahre entfaltet er sodann diesen objektiven Idealismus als seine persönliche, individuelle und weltanschauliche Philosophie der Freiheit. Er ist nun dreiunddreißig Jahre alt; es ist das Jahr 1894.

Weitere dreißig Jahre später findet die Weihnachtstagung zur Begründung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft zum Jahreswechsel 1923/1924 statt.

Die drei Jahre von 1891 bis 1894 sind also von seiner Geburt, wie von dem Ereignis der Weihnachtstagung 1923/24, dreissig Jahre entfernt. Diese drei Jahre sind wie der Spiegelungsort seines Lebens; und in ihnen scheinen sich seine persönliche Entwicklung und eine menschheitliche Entwicklung, die in der besagten Weihnachtstagung zum Ausdruck kommt, zu überschneiden, ja völlig ineinander überzugehen. Die Individualität Rudolf Steiners kommt demnach in der Schrift, die in dieser Zeit verfasst wurde, zu ihrer ersten unmittelbaren Ausdrucksform; aber nur, wenn sie in dem hier aufgefassten Sinne betrachtet wird: nämlich als eine vollkommene Synthese der Bewusstseins- und der Lebensentwicklung Rudolf Steiners. Diese Synthese kommt in den folgenden Worten Rudolf Steiners in schöner Weise zum Ausdruck: „*Meine «Philosophie der Freiheit» ist in einem **Erleben** begründet, das in der Verständigung des menschlichen Bewusstseins mit sich selbst besteht. Im Wollen wird die Freiheit geübt; im Fühlen wird sie **erlebt**; im Denken wird sie erkannt. Nur darf, um das zu erreichen, im Denken nicht das **Leben** verloren werden.*

*Während ich an meiner ›Philosophie der Freiheit‹ arbeitete, war meine stete Sorge, in der Darstellung meiner Gedanken das **innere Erleben** bis in diese Gedanken hinein voll wach zu halten. Das gibt den Gedanken den mystischen Charakter des inneren Schauens, macht aber dieses Schauen auch gleich dem äußeren sinnenfälligen Anschauen der Welt.“<sup>136</sup>*

In diesen Worten Rudolf Steiners wird anschaulich, wie er sein inneres, persönliches Erleben, das beim Mystiker in die Subjektivität fällt, ganz mit in die Erlebnisebene des Denkens nimmt, um sozusagen in dieser Sphäre ganz aufgehen zu können. Dieses Aufgehen drückt sich darin aus, dass das innere Denkerleben den gleichen Charakter trägt wie die Sinneserfahrung der äußeren Welt. Es ist dadurch eine Innenerfahrung gewonnen, die den gleichen Maßstäben entspricht, die auch an die Wissenschaft gestellt werden, die sich auf die Sinnesanschauung beruft. Nur wird das subjektive Erleben dabei nicht ausgelöscht, sondern mitgenommen und in diesem Mitnehmen in die Sphäre des Denkens erhöht. Demgegenüber konnte Rudolf Steiner mit seinem inneren Erleben nicht in die äußere Sinneswelt ganz eintauchen. *„Ich verlebte diese Zeit in dem Lebensalter, in dem die Seele sich, ihrer Neigung nach, intensiv dem äußeren Leben zuwendet, in dem sie ihren festen Zusammenschluss mit diesem Leben finden möchte. Mir wurden die sich darlebenden Weltanschauungen ein Stück Außenwelt. Und ich musste empfinden, wie wenig ich im Grunde bis dahin mit einer Außenwelt gelebt hatte. ... Das alles empfand ich am meisten in dem Anfang der neunziger Jahre in Weimar. Ich legte damals die letzte Hand an meine ›Philosophie der Freiheit‹. Ich schrieb, so fühlte ich, die Gedanken nieder, die mir die geistige Welt bis zu der Zeit meines dreißigsten Lebensjahres gegeben hatte. Alles, was mir durch die äußere Welt gekommen war, hatte nur den Charakter einer Anregung. Ich empfand das besonders, wenn ich in dem lebendigen Verkehre in Weimar mit anderen Menschen über Weltanschauungsfragen sprach. Ich musste auf sie, ihre Denkungsart und Gefühlsrichtung eingehen; sie gingen auf das gar nicht ein, was ich im Innern erlebt hatte und weiter erlebte. Ich lebte ganz intensiv mit dem, was andere sahen und dachten; aber ich konnte in diese erlebte Welt meine innere geistige*

*Wirklichkeit nicht hineinfließen lassen. Ich musste mit meinem eigenen Wesen immer in mir zurückbleiben. Es war wirklich meine Welt wie durch eine dünne Wand von aller Außenwelt getrennt.“*<sup>137</sup>

*„Das war meine ‹Einsamkeit› damals in Weimar, wo ich in einem so ausgebreiteten geselligen Verkehre stand. Aber ich schrieb es nicht den Menschen zu, dass sie mich so zur Einsamkeit verurteilten.“*<sup>138</sup>

Die Menschen verurteilten ihn also zu dieser Einsamkeit – die Ursache seiner Einsamkeit sah Rudolf Steiner in den Menschen seiner Umgebung. Aber er schrieb es nicht ihnen zu, dass sie es taten. Wie ist dies zu verstehen? Wie konnten die Menschen ihn zu etwas verurteilen, was er ihnen auf der anderen Seite jedoch nicht zuschreiben wollte? Was bedeutet denn in diesem Zusammenhang zuschreiben? Er machte sie für diese Verurteilung nicht verantwortlich. Worin also sah er die Verantwortung?

*„Ich sah doch in vielen den Drang nach einer bis in die Wurzeln des Daseins dringenden Weltanschauung unbewusst walten.“*

Offensichtlich konnte sich Rudolf Steiner auf diesen unbewussten Drang seiner Mitmenschen beziehen. Doch sah er auch, wie sie unter der Last einer einseitigen Weltanschauung lebten, die sie beherrschte. *„Ich empfand, wie eine Denkungsart, die sicher auftreten konnte, weil sie sich nur an das Allernächstliegende hielt, auf den Seelen lastete. ‹Die Natur ist die ganze Welt›, das war diese Denkungsart. Von ihr glaubte man, man müsse sie richtig finden; und man unterdrückte in der Seele alles, was empfand, man könne sie doch nicht richtig finden.“*<sup>139</sup>

Verantwortlich für die Verurteilung zu seiner Einsamkeit sah Rudolf Steiner demnach die herrschende einseitig der Natur zugewandte Weltanschauung oder besser gesagt, den Glauben an diese Weltanschauung, der in den Seelen wie ein Zwang auftrat. Demgegenüber lebte er real in einer geistigen Anschauung der Welt, von der die ihn umgebenden Menschen sagen mussten, dass sie nur Natur sei. *„Ich musste, was mit meinen Anschauungen vom Geistigen zusammenhing, ganz allein mit mir abmachen.“*

137

138

139

L, S. 174f

L, S. 182

L, S. 182

*Ich lebte in der geistigen Welt; niemand aus meinem Bekanntenkreise folgte mir dahin.“<sup>140</sup>*

Rudolf Steiner war demnach der Ansicht, dass die wahre Ursache seiner Einsamkeit nicht in den Menschen seiner Umgebung zu finden war, sondern in deren einseitig auf die Natur ausgerichteten Weltanschauung. Denn diese war diametral seiner eigenen geist-erfüllten Weltansicht, die er in folgenden kurzen und prägnanten Worten charakterisiert: *„In Wahrheit ist die Sinneswelt also geistige Welt; und mit dieser erkannten geistigen Welt **lebt** die Seele zusammen, indem sie das Bewusstsein über sie ausdehnt. Das Ziel des Erkenntnisvorganges ist das bewusste Erleben der geistigen Welt, vor deren Anblick sich alles in Geist auflöst.“<sup>141</sup>*

Rudolf Steiner lebte bewusst im Erleben der geistigen Welt, die das Wesen der Sinneswelt darstellt; konnte aber nicht mit diesem geistigen, seinem Wesen angehörigen Erleben, ganz in die Sinneswelt eintauchen. Der Grund dafür aber lag in der geistlosen Weltansicht seiner Mitmenschen und deren Glauben daran. Aus der Sinneswelt trat demnach nichts an Rudolf Steiner heran, das ihm so entgegen kam, dass er hätte sich darin aussprechen können. Er musste also dem, was geistig in ihm lebte, und das *„der erste Lebensabschnitt durch das schicksalsgemässe Erleben der naturwissenschaftlichen Daseinsrätsel an Ideengestaltung von ihm verlangt hat“<sup>142</sup>*, eine Form geben, die er allein aus der Quelle seines geistigen Erlebens nehmen konnte. Über diese Zeit seiner Einsamkeit in Weimar schrieb er selbst: *„Es war die Zeit, in der meine *«Philosophie der Freiheit»*, deren wesentlichen Inhalt ich ja schon lange in mir trug, die letzte Form erhielt.“<sup>143</sup>* Und die Quelle dieser Formgebung gibt er auch selbst an. *„Im Geist-Erleben lag die **Quelle für die Gestaltung**, die ich den Ideen meines Buches gab. Es ist zunächst die Darstellung einer Anthroposophie, die auf die Natur hin und auf das Stehen des Menschen in der Natur mit seiner ihm individuell eigenen sittlichen Wesenheit orientiert ist.“<sup>144</sup>*

140

141

142

143

144

L, S. 182

L, S. 183

L, S. 186

L, S. 182

L, S. 186

Wir haben also in den drei Jahren von 1891 bis 1894 in Rudolf Steiner einen Menschen vor uns, in dem sich das Wesen der Sinneswelt im menschlichen Erkennen so zusammenschließt, dass es sich selbst, und damit das Wesen des Menschen, darin zu höherer Form erheben kann. Zu einer Form, die der Freiheitsanlage des Menschen eine erste bewusste Verwirklichung auf Erden ermöglicht. Doch gab es in seiner Umwelt keine Anknüpfungsmöglichkeit für ihn, denn der Drang seiner Mitmenschen nach einer „in die Wurzeln des Daseins dringenden Weltanschauung“ waltete in diesen nur „unbewusst“<sup>145</sup>.

Dass diese Einsamkeit für ihn eine Quelle des Leidens war, spricht er offen aus. Leiden musste er vor allem den Menschen gegenüber, mit denen er ein freundschaftliches Verhältnis empfand. „Ich litt schwer unter der Tatsache, dass ich eigentlich, in dem ich das mir Bedeutungsvollste aussprach, für meinen Freund von einem ‚Nichts‘ sprach.“ Und er fügt hinzu: „Und so stand ich vielen Menschen gegenüber.“<sup>146</sup> Dieser Jugendfreund, mit dem er in brieflichem Kontakt stand, schrieb ihm oft, dass er sich „dem ursprünglich Menschlichen entfremde“, und dass er seine „Seelen-Impulse rationalisiere“. Dieser Freund hatte das Gefühl, dass bei ihm „das Gefühlsleben sich umwandle in ein reines Gedankenleben“; und er empfand das als eine von ihm „ausgehende Kälte“. Und Rudolf Steiner kann im Rückblick dazu nur sagen. „Wie ich, statt im Gedankenleben zu erkalten, das ganze Menschliche in dieses Leben mitnehmen musste, um mit ihm in der Sphäre des Gedanklichen die geistige Wirklichkeit zu ergreifen, das wollte er nicht begreifen.“<sup>147</sup>

Nehmen wir diese drei Jahre nun so, wie sie aus den bisherigen Schilderungen vor uns stehen, so können wir die Frage stellen: Wie stand es mit der Aktualität und der Gegenwart in Bezug auf diese individuelle Situation? Denn dass es sich in dieser Zeit, in der Rudolf Steiner seine ‚Philosophie der Freiheit‘ verfasste, um die für sein individuelles Leben wesentlichste handeln muss, ist aus dem Ganzen, bisher in dem dritten Teil dieses Buches Dargestellten, deutlich zutage getreten. Hat er doch in gewisser Weise nur auf diese Abfassung hingelebt.

145

146

147

L, S. 182

L, S. 200

L, S. 199

Ja, und während dieser Abfassung sein „*ganzes Menschliche in dieses Leben*“ *des Gedankens mitgenommen*, „*um mit ihm in der Sphäre des Gedanklichen die geistige Wirklichkeit zu ergreifen*“.

Die Aktualität dieser Situation liegt offen zutage. Es ist die Antwort auf die unbewusst in den Menschen lebende Frage. Denn es ist persönlich-menschliches Erleben des Geistes in einer der damaligen Zeit gemäßen Form. Aktualität offenbart diese Situation auch heute noch. Denn man begegnet im Studium der ‹Philosophie der Freiheit› einem Geist, der die Aktualität des Geistes durchgehend verwirklicht. Ist doch jederzeit diese Aktualität aufzusuchen, um überhaupt Zugang zu diesem Werk zu gewinnen. Es ist sozusagen das Schulungswerk der Aktualität des Geistes. Aktualität ist dort erfahrbar, wo ich nicht allein dabei verbleibe, mich und die Welt in meinen Erfahrungen aufzusuchen und zu erkennen; sie gewinnt inneres Dasein, wenn ich mich zum Erleben dessen erhebe, das in all meinem Erfahren enthalten ist, sich aber gewöhnlich verborgen hält; nicht das Erkennen, aber das Erleben des Denkens ist die wahre Aktualität des im Menschen verborgenen Geistes. Dieser Menscheng Geist gewinnt darin individuelle Gestalt. Es ist die ‹Ich-Bin›-Erfahrung, die innere Christus-Erfahrung, die für jeden Menschen seit dem Verfassen dieses Werkes prinzipiell zugänglich geworden ist.

Wollen wir jedoch auf die Gegenwart dieser Situation schauen, so muss das Christuswort bedacht sein: „*Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.*“ Dies ist das große, offenliegende Geheimnis der Schicksalssituation Rudolf Steiners in dieser Zeit. Die innere Christus-Erfahrung, die in ihm Aktualität besaß, konnte zunächst nicht unter Menschen lebendige Gegenwart gewinnen. Dies ist sein Leid und seine Einsamkeit, die sich später in der Frage zuspitzte: „*Muss man verstummen?*“<sup>148</sup> Doch sein Schicksal führte ihm nicht nur Menschen zu, die ihn zur Einsamkeit verurteilten. Er hatte auch andere ‹Begegnungen›, die ihm Sicherheit in seinem Schicksalsweg schenken konnten. Die erste Begegnung dieser besonderen Art, die er in diesem Zusammenhang in seiner Autobiographie schildert, ist die mit Nietzsche.

Diese fand 1895 statt, kurz vor der Abfassung seines Buches über ihn als ›Kämpfer gegen seine Zeit‹. Die tatsächliche Begegnung mit Nietzsche in der Sinneswelt muss seinem Erleben demnach die Berechtigung geschenkt haben, dieses Buch zu verfassen. Offensichtlich konnte er sich in ihm mehr finden, als in den anderen seiner Zeitgenossen. Musste ihm die frei über dem Haupte schwebende Seele dieses Genius nicht auch wie ein Bild seiner eigenen geistigen Individualität erscheinen, die bis dahin keinen Weg gefunden hatte, sich geistig in der Sinneswelt wiederzufinden? Und in diesem Umnachteten selbst musste er doch ein Bild des Geisteszustandes der gegenwärtigen Menschheit erkennen, die keinen Lebensraum für wahre Geistesgegenwart zuließ. Es sprach sein Schicksal, das ihm diesen ›Umnachteten‹ vor die Augen stellte, etwa so durch diesen zu ihm: „*Sinnvoll erscheint dein Tun, da du die Wege suchst, die ich nicht finden konnte*“. Denn Steiner „*war damals klar: Nietzsche ist mit gewissen seiner nach der Geist-Welt strebenden Gedanken ein Gefangener der Naturanschauung.*“<sup>149</sup> Sein in ihm lebender Individualismus aber war die Antwort auf diese Gefangenschaft; ja, er selbst, als Mensch, war die Lösung. So konnte die Begegnung mit Nietzsche, die eine Art Grenzbegegnung war, ihn in seinem ureigensten Impuls stärken, und er konnte diesen selbst als einen von der Welt Erfragten wiedererkennen.

Weitere ›geistige‹ Begegnungen hatte er mit den beiden von ihm selbst bezeichneten „*bekanntem Unbekanntem*“<sup>150</sup>. Und diese fasste er als weise Führung seines Schicksals auf. „*Ich musste daher schon damals in der Eigenart des Auftretens der beiden Seelen innerhalb meines Erdendaseins etwas sehen, das schicksalsgemäss für meinen Erkenntnispfad bestimmt war.*“<sup>151</sup> Denn: „*In diesen zwei Seelen hatten sich Wesen in meinen Schicksalsweg hinein versetzt, durch die sich mir unmittelbar aus der geistigen Welt heraus die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Denkart enthüllte. Ich konnte sehen, dass diese Denkart an sich nicht von einer geistgemässen Anschauung hinwegführen muss.*“<sup>152</sup>

149  
150  
151  
152

L, S. 198  
L, S. 215  
L, S. 217  
L, S. 216

In diesen beiden Begegnungen wurde ihm deutlich, wie notwendig die naturwissenschaftliche Denkungsart mit einer Geistanschauung zu verbinden ist. In den beiden Seelen konnte er verfolgen, wie diese Denkungsart sich in der „*allervollkommensten*“ Weise in der nach-todlichen Welt in geistiges Erleben heraufhob. Und er erkannte die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Anschauung insbesondere darin, „*sich als eine selbständige, in sich geschlossene geistige Wesenheit zu erföhlen*“<sup>153</sup>. Auch hier ist, in verwandter Art wie bei der Begegnung mit Nietzsche, die schicksalhafte Bedeutung für den sich durch Rudolf Steiner in die Welt inkarnieren wollenden Individualismus unmittelbar einsichtig. Denn dieser will schon im Erdenleben hinaufheben, was in diesen beiden Seelen erst nach dem Tode geschah: die Verwandlung der naturwissenschaftlichen Denkungsart in waches, spirituelles Erleben und die gleichzeitige bewusste Gestaltung der eigenen Individualität, deren Beginn darin liegt, „*sich als eine selbständige, in sich geschlossene geistige Wesenheit zu erföhlen*“.

Neben diesen außergewöhnlichen Begegnungen Rudolf Steiners gibt es ein weiteres Phänomen, das die Zeit nach der Abfassung seines Hauptwerks prägte. Es ist dies der „*tiefgehende Umschwung in seiner Seele*“<sup>154</sup>. Dieser lag zunächst darin, dass die Schwierigkeiten, die Sinneswelt im Wahrnehmen zu erfassen, die ihn bis in diese Zeit seines Lebens begleiteten, sich verwandelten in „*Genauigkeit und Eindringlichkeit*“ seines sinnlichen Beobachtungsvermögens. In diesem erwachenden sinnenfälligen Beobachten beschriftet er „*eine ganz neue Welt*“: „*Das von allem Subjektiven in der Seele freie, objektive Sich-Gegenüberstellen der Sinneswelt offenbarte etwas, worüber eine geistige Anschauung nichts zu sagen hatte.*“<sup>155</sup> Offensichtlich begann sich in der Seele Rudolf Steiners die oben ausführlich dargestellte Schwierigkeit, die sich darin aussprach, dass gegenüber der in ihm selbst lebendigen und durchlichteten Geisterkenntnis die Begegnung mit der Außenwelt immer einen dunklen Schleier tragen musste, aufzulösen.

153

154

155

L, S. 216

L, S. 236

L, S. 237

Die Lebensfrage Rudolf Steiners, die sich in den unterschiedlichsten Verwandlungen als die Frage nach einer höheren Vereinigung von Licht und Finsternis von Kindheit an darlebte, beginnt in diesem Lebensmoment eine objektive Lebensantwort zu finden. Fügt er doch der Beschreibung der völlig neuartig erlebten Sinneserfahrung folgendes hinzu. „*Das warf aber auch sein Licht auf die Welt des Geistes zurück. Denn indem die Sinneswelt im sinnlichen Wahrnehmen selbst ihr Wesen enthüllte, war für das Erkennen der Gegenpol da, um das Geistige in seiner vollen Eigenart, unvermischt mit dem Sinnlichen, zu würdigen.*“<sup>156</sup>

Das Erlebnis, mit seinem Wesen doch immer in sich bleiben zu müssen, hatte er vor allem seinen Mitmenschen gegenüber erfahren müssen. Doch auch hier griff der Wandel seiner Seele ein.

„*Besonders einschneidend in das Seelenleben wirkte dieses, weil es sich auch auf dem Gebiete des menschlichen Lebens zeigte. Meine Beobachtungsgabe stellte sich darauf ein, dasjenige ganz objektiv, rein in der Anschauung hinzunehmen, was ein Mensch darlebte. ...; ich wollte <den Menschen, wie er ist, einfach auf mich wirken lassen.*“<sup>157</sup> Und offensichtlich musste er bei dieser reinen

Anschauung nicht mehr in sich zurückbleiben, wie er es doch sein bisheriges Leben lang erleben und erleiden musste. „*Ich fand bald, dass ein solches Beobachten der Welt wahrhaft in die geistige Welt hineinführt. Man geht im Beobachten der physischen Welt ganz aus sich heraus; und man kommt gerade dadurch mit einem gesteigerten geistigen Beobachtungsvermögen wieder in die geistige Welt hinein.*“

Und das Erleben dieses Gegensätzlichen der Welt konnte er als ein bewusstes und vollständiges Stehen im Leben empfinden. „*Wo Leben ist, da wirkt der unausgeglichene Gegensatz; und das Leben selbst ist die fortdauernde Überwindung, aber zugleich Neuschöpfung von Gegensätzen.*“<sup>158</sup> Ja, sein seelisches Erleben begann sich

in eindringlicher Weise zu vertiefen, sich für das Wesen des Rätselhaften in der Welt zu öffnen, „*Doch die Rätsel – so musste ich mir sagen – lösen sich nicht durch Gedanken. Diese bringen die Seele auf den Weg der Lösungen; aber sie enthalten diese Lösungen nicht. In der wirklichen Welt entsteht ein Rätsel; es ist als Erscheinung da;*

156

157

158

L, S. 237

L, S. 237

L, S. 238

*seine Lösung ersteht ebenso in der Wirklichkeit. Es tritt etwas auf, das Wesen oder Vorgang ist; und das die Lösung des andern darstellt.“*<sup>159</sup>

Dass sich Rudolf Steiner nun ganz innig, d.h. mit seinem Wesen auch mit der sinnlichen Außenwelt verbunden und ihr zugehörig erfuhr, kommt in den einfachen, aber so tiefen Worten zum Ausdruck:

*„So sagte ich mir auch: die ganze Welt, außer dem Menschen, ist ein Rätsel, das eigentliche Welträtsel; und der Mensch ist selbst die Lösung.“*

Wenn wir diese Worte nun auf seine so existentielle Lebenssituation dieser Jahre selbst anwenden, kann der Eindruck noch deutlicher werden, dass sich in ihm persönliches Erleben und welthaftes Geschehen zu einer vollkommenen Einheit verschmelzen.

Denn seine Einsamkeit findet in dem diesen Worten zugrunde liegenden Prozess ihre Erfüllung; gleichzeitig ist dieser Prozess ein Geschehen in der Wirklichkeit, der nicht von der sich darin unmittelbar selbst gestaltenden Individualität Rudolf Steiners zu trennen ist. Diese Verschmelzung von Selbst- und Welterkenntnis im Entstehungsprozess der Wirklichkeit spricht er denn auch unmittelbar an. *„Dadurch konnte ich mir denken: der Mensch vermag in jedem Augenblick etwas über das Welträtsel zu sagen. Was er sagt, kann aber stets nur so viel an Inhalt über die Lösung geben, als er selbst über sich als Mensch erkannt hat.“*<sup>160</sup>

Und endlich spricht er seine immer schon erlebte Teilhabe an der Wirklichkeit im Erkenntnisprozess mit den folgenden Worten aus: *„So wird auch das Erkennen zu einem Vorgang in der Wirklichkeit. Fragen offenbaren sich in der Welt; Antworten offenbaren sich als Wirklichkeiten; Erkenntnis im Menschen ist dessen Teilnahme an dem, was sich die Wesen und Vorgänge in der geistigen und physischen Welt zu sagen haben.“*

Diese Worte postulieren keine allgemeinen Erkenntnisse; sie sind die persönliche Erfahrung eines Einzelnen, eines Einzigen. Das, was er schon lange als sein Heiligstes, sein Innerstes erleben musste, fand in dem geschilderten Geschehen seine welthafte Verwirklichung; es wurde dadurch objektive Tatsache des Weltgeschehens.

Es hatte dadurch eine welthafte Bedeutung gefunden. Auch diese spricht Rudolf Steiner unmissverständlich an. „*In solchem erkennenden Einleben in die Wirklichkeit der Welt fand ich immer mehr die Möglichkeit, dem Wesen der menschlichen Erkenntnis einen Schutz zu schaffen gegen die Ansicht, als ob der Mensch in dieser Erkenntnis ein Abbild oder dergleichen der Welt schaffe. Zum Mitschöpfer an der Welt selbst wurde er für meine Idee des Erkennens, nicht zum Nachschaffer von etwas, das auch aus der Welt wegbleiben könnte, ohne dass diese unvollendet wäre.*“<sup>161</sup>

Rudolf Steiner wurde hier insofern zum tatsächlichen Mitschöpfer an der Welt, als dass er in der Wirklichkeit seines Erkenntnislebens dem Wesen der Erkenntnis einen Schutzraum bildete. Was aber ist dieses Wesen der menschlichen Erkenntnis? Es ist der Christus selbst, wie oben mehrfach ausgeführt. Und nun wird immer deutlicher, was in diesem Seelenumschwunge Rudolf Steiners eigentlich geschah. Die innere Christuserfahrung, die in der Abfassung der *«Philosophie der Freiheit»* dargestellt und verwirklicht wurde, begann sich in einen realen Schutzraum des Christus selbst auf Erden zu wandeln. Diesen Schutzraum beschreibt er nun. „*So hell wie in ihrer Art die physischen Dinge und Vorgänge im Lichte der Sonne, so geistig hell muss erscheinen, was als Erkenntnis in der Menschen-Seele lebt.*“<sup>162</sup> Das Erkenntnisleben Rudolf Steiners war dabei, sich zum realen Träger und Beschützer der Christus-Wesenheit zu gestalten. Dies kommt auch zum Ausdruck darin, dass es jetzt begann, ein Eigenleben zu entfalten, für dessen Lebensgrundlage Rudolf Steiner zu sorgen hatte. „*Nunmehr trat in meinen Innern etwas auf, das die Meditation forderte wie etwas, das meinem Seelenleben eine Daseinsnotwendigkeit wurde. Das errungene Seelenleben brauchte die Meditation, wie der Organismus auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung die Lungenatmung braucht.*“<sup>163</sup>

Diesen hier in Anknüpfung an die Darstellung der Autobiographie gespannten Bogen wollen wir mit einem letzten Phänomen der behandelten Lebensphase abrunden.

161

162

163

L, S. 239

L, S. 240

L, S. 241

Nach dem Vollzug des Seelenumschwunges klingen die Worte Rudolf Steiners etwas anders; so, als wenn die Perspektive eine andere geworden wäre. *„Was mich in dem geschilderten Lebensabschnitt besonders beschäftigte, war, dass die Ideen, die ich so streng abzuweisen genötigt war, das Denken des Zeitalters auf das intensivste ergriffen hatten. Man lebte so ganz in dieser Seelenrichtung, dass man nicht in der Lage war, irgendwie die Tragweite dessen zu empfinden, das in die entgegengesetzte Orientierung wies. Den Gegensatz zwischen dem, was mir klare Wahrheit war, und den Ansichten meines Zeitalters erlebte ich so, dass dies Erlebnis die Grundfärbung meines Lebens überhaupt in den Jahren um die Jahrhundertwende ausmachte.“*<sup>164</sup> Und Rudolf Steiner rang damit, dass *„bei solcher bloß nachbildender Erkenntnis der Mensch nicht in sich ein Wesen ergreifen kann, das ihm als voll bewusste Individualität ein inneres Erleben davon gibt, er stehe im Weltall fest.“*<sup>165</sup> In diesen Worten kommt der Lebensimpuls Rudolf Steiners, der ja diametral zur herrschenden Weltansicht stand, zum Ausdruck. Es ist der, der menschlichen Individualität einen realen, wirklichkeitsgemässen Halt zu schaffen. Und in dem Ergeifen des Wesens der schöpferischen Erkenntnis findet er diesen Halt. Dies ist sein Tun, seine Tat.

Und dieses Tun führte ihn in Anbetracht des Gegensatzes, in dem er lebte zu dem Erlebnis der Frage: *„Muss man verstummen?“*<sup>166</sup> Aus dem Vorhergehenden ist jetzt auch verständlich, warum Rudolf Steiner die Frage dieser Art formuliert. Muss er sich mit seinem Erleben, mit seinem Ich, doch nicht mehr einer äußeren Welt gegenüberstellen, ist diese Frage vielmehr ein berechtigter Teil des Weltgeschehens geworden. Dies ist das Ergebnis seines Seelenumschwunges. Auch in den folgenden Worten, in denen er seine Bemühung einer Wirksamkeit, eines Sprechens aus dem Geiste, unter seinen Zeitgenossen anspricht, kommt es deutlich zum Vorschein. *„Es waren die Menschen um ‚Magazin‘ und ‚Freie literarische Gesellschaft‘ deutlich in mein Schicksal verwoben. Ich aber war nicht auf irgend eine Art in das ihrige verwoben.“*<sup>167</sup>

164

165

166

167

L, S. 251

L, S. 245

L, S. 253

L, S. 262

Was soll dies bedeuten? Er sah, wie seine Bemühung, nicht zu verstummen, bei diesen Menschen an eine Grenze stieß; dies konnte er als Teil seines Schicksals annehmen. Denn es war eine Art Prüfung, die sein Schicksal von ihm forderte. Dieses wollte ihn zu einer weiteren Erfahrung führen. Dass er demgegenüber nicht in das ihrige Schicksal verwoben war, konnte er darin erleben, dass sie in keiner Weise auf ihn in seinem Wesen einzugehen bereit waren. Ihr Schicksal hätte die Begegnung mit ihm nur dadurch werden können, dass sie die Einseitigkeit ihres Weltblickes überwunden hätten. Denn dies war die Forderung, die eine Begegnung mit ihm an den Menschen stellen musste. Dazu aber lag in ihnen keine Veranlagung.

Die Prüfung soll nun noch weiter verdeutlicht werden. Denn sie führt uns unmittelbar vor das gesuchte, hier noch zu betrachtende Phänomen seines Lebens. Es waren dieselben Menschen, mit denen er auch in der freien «Dramatischen Gesellschaft» in Berlin zu tun hatte, in der er sich eine Zeit lang stark engagierte. Doch der Ton, mit dem er in seiner Selbstbiographie über diese menschliche Erfahrung spricht, wird schärfer. *„Aber mit solchen Dingen macht man immer dieselbe Erfahrung. Sucht man sie vor Menschen, die sich schriftstellerisch betätigen, zur Geltung zu bringen, so gehen sie entweder gar nicht darauf ein, weil sie ihren Denkgewohnheiten widersprechen, und sie aus diesen nicht heraus wollen. Oder aber sie hören zu, und sagen dann: ja, das ist das Richtige; aber ich habe das immer schon so gemacht. Sie bemerken gar nicht das Unterscheidende zwischen dem, was man will, und dem, was sie schon immer gemacht haben.“* Und nun stellt er dar, worin seine Prüfung eigentlich lag. *„Wer seine einsamen geistigen Wege gehen kann, den braucht das alles nicht seelisch zu berühren. Wer aber in einem geistigen Menschenzusammenhang arbeiten soll, der wird seelisch recht gründlich ergriffen von diesen Verhältnissen. Insbesondere dann, wenn seine innere Richtung eine so feste, mit ihm verwachsene ist, dass er in einem Wesentlichen nicht von ihr abgehen kann.“*<sup>168</sup> Drei Dinge sind in diesem Zitat hervorstechend. Erstens scheint sich Rudolf Steiner in dieser Zeit nicht mehr zu den Menschen zu zählen, die einsame geistige Wege gehen.

Das ist bemerkenswert. Gab es doch noch immer keinen Menschen in seiner Umgebung, der ihm geistig begegnen wollte oder konnte. Das zweite Hervorstechende dieser Aussage kann uns weiter führen. Spricht er doch davon, dass er in einem geistigen Menschenzusammenhang arbeiten soll. Es war ihm demnach Überzeugung geworden, dass es seine geistige Aufgabe, seine Mission ist, in einem geistigen Menschenzusammenhang zu wirken. Und es klingt, als wenn ihm diese Aufgabe geistig übertragen wäre, denn er soll dies ja tun. Diese mit seinem Wesen verbundene Aufgabe ließ ihn dann auch unter den dargelegten Verhältnissen leiden, da sie keine Möglichkeit entstehen ließen, ihr in irgendeiner Form gerecht zu werden. Vor allem deshalb, und dies ist das dritte Hervorstechende dieser Aussage, weil er „*in einem Wesentlichen nicht von ihr abgehen kann*“. In einem Wesentlichen konnte er nicht von ihr abweichen – was soll dieses Eine denn sein? Dieses Eine formuliert er selbst weiter unten deutlich aus. „*Denn niemand hätte mich verstanden, wenn ich gesagt hätte: dem, was am Menschen als Geist erscheint, und der Natur liegt etwas zugrunde, das weder Geist noch Natur ist, sondern die vollkommene Einheit beider. Diese Einheit: schaffender Geist, der den Stoff in seinem Schaffen zum Dasein bringt und dadurch zugleich Stoff ist, der ganz als Geist sich darstellt: diese Einheit wird durch eine Idee begriffen, die den damaligen Denkgewohnheiten so fern wie möglich lag.*“<sup>169</sup>

Gründlich ergriffen war er also von den Verhältnissen, da er die Menschen nicht für ihre Weltanschauung verantwortlich machen durfte, obwohl er sich selbst gerade für seine so verantwortlich fühlte! Und weil er für die Idee stehen sollte, die den Menschen als Träger einer neuen, in der natürlichen Welt wirksamen Geistigkeit erkannte und erlebte und zu verwirklichen suchte. Dafür aber musste er eine Gemeinschaft von Menschen finden, die dazu bereit waren. Und er schreibt weiter: „*Sprechen wollte ich von dem, was im <Diesseits> als das Geistig-Natürliche, als das wesenhaft Göttliche zu finden ist.*“<sup>170</sup> Das Eine, von dem er also nicht abgehen konnte, war die Idee des Christentums, die in ihm lebte und wirkte – für die er aber noch nicht ganz erwacht war!

Und seine gründliche Ergriffenheit wird noch deutlicher durch die Kennzeichnung seiner Prüfung dieser Zeit. Es sagt über die Menschen in seiner Berliner Umgebung, dass bei ihnen „*nur angeknüpft werden konnte an die naturwissenschaftliche Erfahrung, nicht an das naturwissenschaftliche Denken.*“<sup>171</sup> Und dann führt er aus. „*Ich sah in dem Denken, das aus der Naturerkenntnis folgen kann – aber damals nicht folgte – die Grundlage, auf der die Menschen die Einsicht in die Geistwelt erlangen konnten. Ich betonte deshalb scharf die Erkenntnis der Naturgrundlage, die zur Geist-Erkenntnis führen muss. Für denjenigen, der nicht wie ich erlebend in der Geistwelt steht, bedeutet ein solches Sich-Versenken in eine Denkrichtung eine bloße Gedankenbetätigung. Für den, der die Geist-Welt erlebt, bedeutet sie etwas wesentlich anderes. Er wird in die Nähe von Wesen in der Geist-Welt gebracht, die eine solche Denkrichtung zur allein herrschenden machen wollen. Da ist Einseitigkeit in der Erkenntnis nicht bloß Anlass zu abstrakter Verirrung; da ist geist-lebendiger Verkehr mit Wesen, was in der Menschenwelt Irrtum ist.*“<sup>172</sup> Es wird nun immer anschaulicher, in welchem Zwiespalt Rudolf Steiner damals lebte, indem er in den Menschenbegegnungen nicht einfach nur Toleranz der anderen Geisteshaltung gegenüber üben musste, sondern zugleich darin auch den Geistwesen erlebend begegnete, die in dieser herrschenden Geisteshaltung ihre Ziele zu verwirklichen strebten. Dies drückt er so aus. „*Ich musste mir damals meine Geistesanschauung in inneren Stürmen retten. Diese Stürme standen hinter meinem äußeren Erleben.*“<sup>173</sup> Und seine Geistesanschauung ist die eines spirituell verstandenen Individualismus. Mit dieser Anschauung musste er nun noch eine wesentliche Erfahrung machen, auf die er seit langer Zeit zustrebte. „*Ich konnte in dieser Prüfungszeit nur weiter kommen, wenn ich mit meiner Geist-Anschauung die Entwicklung des Christentums mir vor die Seele rückte. ... Ich musste mich, nachdem die Prüfungszeit mich harten Seelenkämpfen ausgesetzt hatte, selber in das Christentum versenken, und zwar in der Welt, in der das Geistige darüber spricht.*“<sup>174</sup>

171

172

173

174

L, S. 269

L, S. 270f

L, S. 271

L, S. 271

Und abschließend führt er dazu aus: „*Auf das geistige Gestanden-Haben vor dem Mysterium von Golgatha in innerster ernstester Erkenntnis-Feier kam es bei meiner Seelen-Entwicklung an.*“<sup>175</sup> Dies ist das Ziel, auf das die seelisch-geistige Entwicklung Rudolf Steiners seit Abfassung der *«Philosophie der Freiheit»* unaufhaltsam zulief. In dieser Erfahrung findet die in diesem persönlichen Werk gestellte Frage ihre welthafte Antwort. Die innere Christus-Erfahrung, die auch als eine solche im individuellen Erleben des Geistig-Ideellen bezeichnet werden kann, wird in dieser gekennzeichneten Erfahrung volle Welt-Wirklichkeit. Spricht doch Rudolf Steiner auch davon, dass der „*wahre Inhalt*“ des Christentums in ihm begann, „*keimhaft vor der Seele als innere Erkenntnis-Erscheinung sich zu entfalten. Um die Wende des Jahrhunderts wurde der Keim immer mehr entfaltet.*“ Was aber ist der wahre Inhalt des Christentums im Hinblick auf das Mysterium von Golgatha? Es ist die tatsächlich in diesem Ereignis mit der Erde sich verbindende Wesenheit des Christus. Diese fand nun in Rudolf Steiner einen neuen Träger; er wurde zum Christus-Träger zur Zeit dieser Jahrhundertwende. Und die angedeutete Entfaltung kommt darin zum Ausdruck, dass erstmals Menschen auf ihn zukommen, die Interesse für seine geistige Weltansicht aufbringen konnten. Doch musste die beschriebene Prüfung noch eine weitere Etappe durchmachen. Sollte doch der bei Rudolf Steiner ganz innerlich entwickelte ethische Individualismus seines Hauptwerks in politische Wirksamkeit gebracht werden. „*Damals nun, um 1898 herum, sollte meine Seele mit dem rein ethischen Individualismus in eine Art Abgrund gerissen werden. Das Esoterische sollte ins Exoterische abgelenkt werden.*“ Auch hier liegt eine konkrete Menschenbegegnung zugrunde. „*Das Schicksal hatte nun mein Erlebnis mit J.H.Mackay und mit Stirner so gewendet, dass ich auch da untertauchen musste in eine Gedankenwelt, die mir zur geistigen Prüfung wurde.*“<sup>176</sup> Dann beschreibt er abschließend diese Prüfungszeit: „*Als ich dann, im Beginne des neuen Jahrhunderts, in Schriften wie *«Die Mystik im Aufgange»* und das *«Christentum als mystische Tatsache»* mein Erleben des Geistigen geben konnte, stand, nach der Prüfung, der *«Ethische Individualismus»* wieder an seinem richtigen Orte.*“

175  
176

L, S. 272  
L, S. 277

Diesen Ort kennzeichnet er in ähnlicher Weise etwas später. „So war ich mir denn von einem gewissen Zeitpunkte an ganz klar darüber, dass ich mit einem öffentlichen Auftreten mit der Geist-Erkenntnis das Rechte tue.“<sup>177</sup> Denn nur in Gemeinschaft kann das in ihm wesenhaft Geistige seine ihm entsprechende Lebensform finden. Und die Erfüllung dieses Strebens, in der Öffentlichkeit für die Geist-Erkenntnis einzutreten, fand Rudolf Steiner erst bei der Weihnachtstagung zum Jahreswechsel 1923/24. In diesem Sinne hat Rudolf Steiner sein Lebenswerk in schöner Weise vollenden können. Ist doch mit der Gründung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft eine Gemeinschaftsform geschaffen, die dem in ihm wirksamen Geistwesen entsprechen kann. Sein Lebensimpuls war also die Bildung des Gemeinschafts-Leibes für die Christuswesenheit. Und ganz offensichtlich ist einer der Lebensbedingungen dieser Gemeinschaft, dass in ihr reale Karma-Erkenntnis lebt. Das hat uns der Christus-Träger des 20. Jahrhunderts vorgelebt.

## DIE BILDUNG EINER NEUEN SUBSTANZ

Überblicken wir das Vorhergehende in der Bemühung, die Einzigartigkeit der drei Jahre von 1891 bis 1894 weiter herauszuarbeiten. Dieses letzte Kapitel des vorliegenden Buches begann mit dem Blick auf die Tat Rudolf Steiners, die Abfassung der *«Philosophie der Freiheit»*. Diese Tat wollte als biographisches Ereignis betrachtet sein. Als ein solches aber ist es nicht zu begreifen. Denken wir dabei an die Worte Rudolf Steiners im Mittelkapitel der Theosophie, mit denen er darauf hinweist, dass wir im Lebensrückblick bemerken könnten, wie wir das, was wir geworden sind, nur den Schicksalsereignissen und Menschen, die von außen auf uns zu kamen, zu verdanken haben. „Er wird dann sein *«Ich»* nicht nur in seinen von *«innen»* heraus kommenden Entwicklungsimpulsen suchen, sondern in dem, was *«von außen»* gestaltend in sein Leben eingreift. In dem, was *«ihm geschieht»*, wird er das eigene Ich erkennen.“<sup>178</sup>

177  
178

L, S. 291  
Theosophie, GA 9, S. 66

In Rudolf Steiners Leben gibt es aber nichts und niemanden, dem er die Abfassung dieser Schrift zu verdanken hat! Es ist seine Schrift – eigentlich ist dies ein Unding, eine Unmöglichkeit. Das einzige Phänomen, das in Zusammenhang mit der Außenwelt zutage trat, war seine Einsamkeit. Diese Einsamkeit stellt die Aktualität seiner inneren Geist-Erfahrung dar, deren Vergegenwärtigungsbemühung auf die geistige Umnachtung seiner Mitmenschen stößt. In Nietzsche begegnet er dieser Umnachtung sozusagen «in Person» – und er konnte sich in dieser Begegnung in seinem geistigen Mensch-Sein als Lösung der quälenden Lebensfrage Nietzsches empfinden. Die Begegnung mit den beiden «unbekannten Bekannten» offenbart ihm in geistig noch reinerer Weise die Berechtigung seines in ihm lebenden Individualismus, der aus der Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Denkungsart hervorgeht. Der sich nun «wie durch sich selbst» vollziehende Seelenumschwung führt die in den drei Jahren verwirklichte ideell-geistige Christus-Erfahrung durch die gekennzeichnete Prüfungszeit hindurch zu einer solchen in der Weltwirklichkeit, zum „*geistigen Gestanden-Haben vor dem Mysterium von Golgatha*“. In den beiden Schriften von 1901 und 1902 schreibt er aus diesem unmittelbaren Erleben, in dem er sich auf die abendländische Mystik und auf das Herauswachsen des Christentums aus den alten Mysterien bezieht. In einem seiner Notizbücher findet sich folgende Angabe: „1903 – *die christlichen Mysterien gehen auf.*“<sup>179</sup> Mit dem Jahr 1903 können wir also den Abschluss dieser Lebensphase sehen, die im Jahr 1891 begonnen hatte.

Als was stand Rudolf Steiner von diesem Zeitpunkte seines Lebens in der Welt? – Als Lichtträger, oder Christusträger und als Menschheitsführer, der mit nunmehr 42 Jahren seine geistige Mission in der äußeren Welt beginnen konnte.

Das Jahr 1903 ist also der tatsächliche Beginn der anthroposophischen Arbeit. In der Zeitschrift *Luzifer* beginnt Rudolf Steiner in Aufsätzen die Weltsicht der Anthroposophie zu entwickeln.

Er begann in seinem nach außen gerichteten Tun das zu verwirklichen, was ihm als geistige Notwendigkeit der Zeit erschien.

*„Mir schwebte damals vor, wie die Jahrhundertwende ein neues geistiges Licht der Menschheit bringen müsse. Es schien mir, dass die Abgeschlossenheit des menschlichen Denkens und Wollens vom Geiste einen Höhepunkt erreicht hätte. Ein Umschlagen des Werdeganges der Menschheitsentwicklung schien mir eine Notwendigkeit.“*<sup>180</sup>.

Dieses geistige Licht der Menschheit zu bringen, empfand er jetzt als für ihn selbst geistig berechtigt; er wusste sich in diesem Streben nun in intuitivem Einklang mit seiner Umwelt. Schon 1891 hat Rudolf Steiner mit Beginn der Abfassung seiner *«Philosophie der Freiheit»* aus unmittelbar geistigem Erleben gehandelt. Es gab damals ja auch gar nichts anderes für ihn. In allem in der Welt Vorhandenen gab es für ihn nichts, was ihn zu diesem Tun hätte Anlass geben können. Im Gegenteil schien die Welt nichts davon wissen zu wollen.<sup>181</sup> Er konnte dieses Werk nur aus seinem unmittelbaren, intuitiven Erleben der Ideen, die schon länger in ihm lebten, schaffen. An dieser Stelle wird auch verständlich, warum Rudolf Steiner einmal sagte, dass dieses Buch durch und durch persönliches Erlebnis ist, durch und durch persönlich erlebt.

Christoph Lindenberg schreibt in besagter Biographie: „In einem Brief hat Steiner sein Buch auch als *«die Biographie einer sich zur Freiheit emporringenden Seele»* bezeichnet und gesagt, es sei *«in jeder Zeile als persönliches Erlebnis»* zu nehmen; das bekannte Diktum Montaignes aufgreifend, fügt er hinzu: *«Ich lehre nicht; ich erzähle, was ich innerlich durchlebt habe. Ich erzähle es so, wie ich es gelebt habe.»*<sup>182</sup>

Was also ist diese hier immer und immer wieder genannte Schrift? Was ist das Einzigartige? Sie ist die Entwicklungsgeschichte eines Menschen seiner Zeit – Rudolf Steiner war gerade Doktor der Philosophie geworden – zu einem solchen, der sich in seinem Denken, Erleben und Wollen der Freiheit völlig schenkt, und damit zu einem Menschen, der sich durchgehend aus dem Geist heraus selbst gestaltet.

180

L, S. 273

181

Christoph Lindenberg hat das fehlende Interesse seiner Zeit an dieser Schrift klar dargestellt. Siehe S. 237ff der Biographie über Rudolf Steiner, 1861 - 1914

182

Ebenda, S. 227

Rudolf Steiner ist in der durchlebten Abfassung dieser Schrift als Mensch ganz in diese Entwicklung der Freiheitsidee aufgegangen. Er hat die Gestalt des freien Menschen angenommen; denn die wird ja in dieser Schrift nach und nach entwickelt. Diese Schrift ist die geistige Verwirklichung der Freiheit in reinsten Form. Und doch enthält sie nur Ideen, die das „*schicksalsgemässe Erleben der naturwissenschaftlichen Daseinsrätsel*“ von ihm „*verlangt hat*“<sup>183</sup>. Rudolf Steiner hat also die Gestalt des freien Menschen real geschaffen; doch ist sie für das Bewusstsein des naturwissenschaftlichen Zeitalters, also für jeden Menschen dieses Zeitalters, zugänglich. Dies wäre nicht der Fall gewesen, wenn er sogleich aus einer Perspektive geistiger Welten auf den Menschen und seine Freiheit geblickt hätte. Rudolf Steiner hat also mit dieser Schrift etwas geschaffen, was niemanden überwältigt, weil er das denkende Bewusstsein seiner Zeit aufgreift; und trotzdem ist es nicht ein Reden über etwas, ein Lehren. Es ist das Wesen dieser Schrift die im denkenden Bewusstsein gelebte Freiheitsgestalt des Menschen. Diese Schrift ist die geistige Gestaltung einer neuen Substanz; dieser Substanz kann teilhaftig werden, wer sich denkend in diese einzuleben gewillt ist. Diese Substanz ist die Einheit von Stoff und Geist! Dazu hat Rudolf Steiner das Denken seiner Zeit umgeschmolzen, indem er diese Einheit nicht nur als Idee proklamierte, sondern in klaren Zügen vorlebte. Die «Philosophie der Freiheit» ist diese Substanz; denn nichts in ihr ist Theorie; sie ist pures Leben. Das kann sie aber nur sein, weil das Denken in ihr zu etwas umgebildet wurde, was den Quell des Lebens berührt. Das Denken ist in ihr aus der Gestorbenheit des Zeitalters herausgehoben in die Sphäre des Lebens. Dazu darf eben das Buch nicht als Philosophie genommen werden. Immer muss der Blick gesucht werden, der nicht die fertige Idee, sondern die Quelle des Lebens erreicht. Aus dieser Quelle gehen auch die Ideen und Begriffe des Menschen hervor; sie sind dann nur die Blüte dessen, was die Natur uns als Wahrnehmung entgegenträgt. Es ist das offenbare Geheimnis dieser Schrift, dass sie als Gedankenkunstwerk vor uns steht; und ihrer künstlerischen Form ist zu entlocken, was sie uns schenken kann. Folgen wir nur den Gedankenbildern dieser Schrift,

übersehen wir dies. Folgen wir aber ihrer genial-künstlerischen Form, so betreten wir neuen Boden. Dies darzustellen war das wesentliche Anliegen der ausführlichen Auseinandersetzungen in diesem dritten Teil. Wir betreten tatsächlich einen Boden, den die abendländische Menschheit mit Heraklit verlassen hat. Denn die bildhaften Charakterisierungen der Formgestalt gerade des dritten Kapitels der Philosophie der Freiheit lassen uns den Duft alter Mysterien erhaschen; Mysterien, die in heiligen Tempeln auserwählte Menschen zur Einweihung führten. Heute ist die Einweihung durch die schöpferische Tat Rudolf Steiners allen Menschen zugänglich geworden; und in solch reiner Form finden wir dieses Schöpfungstum nur in dieser Schrift.

Bezeichnend sind noch folgende Worte Rudolf Steiners, die er zu Beginn der Vorträge aussprach, die eine Fundamentierung der theosophischen Arbeit im Jahre 1909 darstellen sollten: *„Die Philosophen sind sich nicht bewusst, woher die Begriffe stammen. Die Philosophien sind Abstraktionen, Erbstücke der alten Weisheit, die bis zum ausgepressten Begriff gekommen sind. Es gibt keinen Philosophen, der irgend etwas aus sich selber ausdenken kann. Dazu gehört der Gang in die höheren Welten hinauf.“*<sup>184</sup> Nun, Rudolf Steiner hat sich auch nichts aus sich selber ausgedacht; dies ist es ja, was oben gemeint war, als davon gesprochen wurde, dass Rudolf Steiner doch nichts aus sich selbst hat schaffen können, und dass dies überhaupt für einen Menschen unmöglich ist; aber er hat im Reiche des lebendigen Denkens den Ort geschaffen, an dem tatsächlich dieser Gang in die höheren Welten vollzogen werden kann! Dort, an diesem Ort innerhalb der Denkerfahrung, hat er begonnen, unmittelbar aus der geistigen Welt heraus zu gestalten. Damit ist möglich geworden, unsere Kultur wiederum in einer unserer Zeit angemessenen Weise geistig zu befruchten. Wem aber an dieser Befruchtung gelegen ist, der wird an der Lebensentwicklung Rudolf Steiners die Prinzipien ablesen müssen, die diese Befruchtung einfordert. Denn erst 1903 notiert er: *„die christlichen Mysterien gehen auf“*. Was aber ist in den 12 Jahren seit dem Entschluss, diese wirklich «eigene» Schrift zu verfassen, geschehen?

Wie wohl jetzt deutlich geworden ist, hat sich ein Prozess vollzogen, der diese Tat in intuitiven Einklang mit der Weltentwicklung gebracht hat; denn auch dieser Tat gegenüber müssen wir geltend machen, dass sie „*gut*“ wird, wenn meine in Liebe getauchte Intuition in der rechten Art in dem intuitiv zu erlebenden Weltzusammenhang drinnen steht“<sup>185</sup> Diese 12 Jahre sind der Übergang, die Umwandlung des Individualismus in die Weltmission der Anthroposophie.

## ZUR GEBURT DER INDIVIDUALITÄT

Schauen wir noch genauer auf die Tatsache, die durch Rudolf Steiner geschaffen ist. In der Tat der Gestaltung dieser Schrift gestaltet sich auch Rudolf Steiner selbst; denn er lebt diesen Gestaltungsvollzug mit jeder Faser seines persönlichen Lebens mit. In den Jahren von 1891 bis etwa 1894 findet also die Geburt der Individualität Rudolf Steiners statt. In dieser Geburt strömt die allgemeine Bewusstseinsentwicklung der Menschheit mit der christlich-esoterischen Entwicklung ineinander. Das, was seit Heraklit auseinandergefallen ist, kommt wiederum zusammen. Die von Rudolf Steiner geschaffene Tatsache ist also er selbst in seinem individuellen Vollzug, seine Individualität. Doch ist die in diesem Zusammenfallen geschaffene Tatsache etwas, was vielfältige Konsequenzen zeitigt. Die mächtigste der Konsequenzen ist die, dass die geborene Individualität nicht außerhalb einer Gemeinschaft lebensfähig ist. Denn, dies ist ja im mittleren Teil dieses Buches entwickelt: die Individualität ist der Typus der Gemeinschaft. Rudolf Steiner ist seit diesem Moment in einer misslichen Lage. Liegt es doch seitdem nicht mehr in ihm allein, wie die Entwicklung weiterzugehen hat. Er kann sich nur bemühen, einen inneren Einklang mit dem Dunkel und Licht seiner Zeit zu finden. Doch wo und wie und wann dieser Einklang zu finden oder herzustellen ist, liegt nicht allein in seiner Hand. Dies ist ja seine Einsamkeit: kein Mensch sieht ihn in dieser misslichen Lage. Wie ein Gang durch den Hades muss einem diese Zeit erscheinen.

Dort fällt sein Blick auf Nietzsche, der nach solcher Befreiung aus der Gefangenschaft des allein auf die Natur ausgerichteten Denkens strebte – und daran verzweifelte. Auch die Begegnung mit den verstorbenen, auf der Erde nie gesehenen Bekannten findet im Schattenreich statt. Auch sie bestärken ihn in seinem Tun auf der Erde. Dann vollzieht sich der Seelenumschwung, der seinen Ursprung allein in der Freiheitstat findet, und während der in seine Seele Kräfte einzogen, die nun ihre Wirksamkeit entfalten. All dies führt ihn dazu, dem Mysterium von Golgatha in seiner geistigen Gestalt zum Zeitpunkt seines zweiten Mondknotens entgegenzutreten. Allein in diesem Erlebnis weiß sich Rudolf Steiner in geistigem Einklang nun auch mit der geistig erlebten Außenwelt. Damit geht ein Licht auf, zunächst in ihm, in seiner Individualität, das in alle Zukunft leuchten wird. Rudolf Steiner taucht wieder auf aus den dunklen Tiefen der Einsamkeit und öffnet sich in neuer Weise der Welt. Er beginnt zunächst aus diesem Erleben zu sprechen, zu schreiben, bis ihm aus der Welt entgegen tritt, was den Weg auf die Weihnachtstagung der Jahreswende 1923/24 hin eröffnet.

## WESENSANSCHAUUNG

Somit ist der Blick für die Individualität Rudolf Steiners eröffnet. Diese schien sich immer wieder verbergen zu wollen. Schon zum ersten Mondknoten des Lebens Rudolf Steiners, in der Verwirklichung spiritueller Authentizität, leuchtet sie im Sich-Verhüllen auf. Denn auch dort geht er ganz auf in dem stillen, aber kühnen Ergreifen der Idee des reinen Ich. Entwicklungsströme der europäischen Bewusstseinsgeschichte treten in ihren gegensätzlichen Repräsentanten in sein Leben; äußerlich ergreift er das naturwissenschaftliche Denken; geistig ist darin der Beginn des Michael-Zeitalters gelegen. Dann, etwa zum Zeitpunkt seines zweiten Mondknotens, verbirgt er sich noch tiefer in die Ströme des menschheitlichen Werdens. Aber auch dort leuchtet er, umgeben von der Dunkelheit seines Zeitalters, in seiner Individualität still auf; ein gereiftes, allein in seiner Individualisierung begründetes

Damaskus-Erlebnis fällt mit dem Weltenaugenblick zusammen, in dem das lange, dunkle Zeitalter (Kali-Yuga) der Menschheit in das lichte hinüberstrebt (1899).

Die drei Jahre aber, in denen er in einzigartiger Weise den bis dahin in dunklen Tiefen verborgenen Weg zum Gral ins helle Bewusstseinslicht der Menschheit hebt, in denen er esoterische und exoterische Entwicklung als seine Wesensgestalt ineinander verschlingen lässt, offenbaren sein Wesen in der reinsten und strahlendsten Form. Denn diese drei Jahre führen unseren geistigen Blick unmittelbar zurück zur Jordantaufe. Wir sehen das Ich des Menschheitsführers seinen Leib verlassen, um dem Welten-Ich, dem Christus, den bereiteten Ort der Einwohnung zu schenken. Geistig ist er der nun etwa drei Jahre währenden Einwohnung, der Verschmelzung von Geist und Stoff, von Himmel und Erde, am nächsten; trennt ihn doch nichts mehr davon. Seine individuelle Entwicklung und das Mittelpunktseignis der Welt- und Menschheitsentwicklung fallen ineinander. Seine seelisch-geistige Befähigung zum individuellen Wesensstausch ist die Grundlage, auf welcher der Wesensstausch des Stoffes mit dem Geist sich vollziehen kann. Auch dies ist ja konkret sichtbar im Leben des Rudolf Steiners, als dieser sich zur spirituellen Wertschätzung seiner Seelenfreundin, aber auch seines Doktorvaters erhebt. Wir sehen in Rudolf Steiner die Individualität des Jesus von Nazareth wiederkehren.

Die leuchtende Gestalt seines Wesens kommt uns in Anbetracht der „Grundfärbung“ seines Lebens besonders um die Jahrhundertwende, dem Ende des Kali-Yuga, des dunklen Zeitalters, die in dem Gegensatz zur geistigen Finsternis seines Zeitalters lag, noch strahlender entgegen. Die nur zu ahnende Gestalt des großen Zarathustra, der allein dem mächtigen Sonnengeist zugewendete Lenker der urpersischen Kulturepoche, steht vor uns.

Doch lenkt uns der geistige Blick, der sich nicht scheut, dieser Individualität weiter zu folgen, in nicht so weite Fernen. Nur das Motiv der Verschmelzung von Licht und Finsternis, von scharfem denkenden Bewusstsein und Eintauchen in die Sphäre des Wollens, verlässt uns nicht. Wir sehen den ‹lichten› Denker der Aufklärung, der klassischen Epoche, Lessing, und den ‹dunklen› Künstler zur Zeit der Wirren des dreißig-jährigen Krieges, den einzigartigen und

großen Maler Rembrandt vor uns. Auf Einzelheiten soll hier und jetzt nur ganz anfänglich eingegangen werden, obwohl es mehr als verlockend wäre, die ‹Erziehung des Menschengeschlechts› unter dem Gesichtspunkt zu lesen, dass es dieselbe Individualität ist, die dies niederschreibt, und die das Judentum vollendet und ins Christliche führt; darauf soll hier nur hingewiesen werden. Überhaupt wirft dieser konkrete Blick auf die Entwicklung, die Entstehung, ja die Geburt der Individualität, die doch in unsere Zeit fällt, die vielfältigsten Fragen auf, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Es soll aber darauf hingewiesen sein, dass hier nicht sensationserregende Mitteilungen getan werden wollen; es wird nur vollendet, wozu uns der Blick auf die Individualität Rudolf Steiners führen will.

Lassen wir uns also nicht davon abhalten, diesen weckenden Blick in die Geschichte unserer Kultur noch einzelne Schritte weiterzuführen. Es fehlen immer noch wesentliche Elemente. So müssen wir den vielfach getätigten Blick auf die Gestalt des großen christlichen Denkers der Scholastik, auf Thomas von Aquino, als eine vorhergehende Inkarnation Rudolf Steiners, unbedingt ergänzen. Denn wir können den konkreten Übergang in die Begründung der fünften Kulturepoche, in die Neugestaltung des Denkens in der Konfrontation mit der Sinnesanschauung, mit Blick auf diese Individualität, weiter verfolgen. Wir sehen ihn schon bald wieder erscheinen als hell leuchtenden Stern über dem mittelalterlichen Himmel, als den Kardinal Nicolaus Cusanus. Der Geist dieser Individualität wirkt sodann weiter in dem Begründer unserer heutigen Weltansicht, in Nikolaus Kopernikus.

Und auch der Blick auf den großen griechischen Denker Aristoteles wird erweitert, wenn hinzu genommen wird die Gestalt des Abraham. Denn das Werk Rudolf Steiners ist nicht nur das eines einzigartigen Denkers; es will zugleich **Leib** sein für die neue Erscheinung des Christuswesens. Diese Betrachtung soll abgeschlossen sein mit dem Blick auf den heiligen Benedikt, der die Essenz des Römischen in die Begründung der christlichen Kultur des Mittelalters hineinträgt. Denn die Regeln des heiligen Benedikt liegen der gesamten, abendländischen Kultur- und Klosterbildung in einzigartiger Weise zu Grunde. Und klingt

nicht in der bekannten Regel Benedikts, ora et labora, etwas mit, was die Begründung der Anthroposophie immer begleitete? Schauen wir da nur auf manche Worte, die Rudolf Steiner in der Zeitschrift Luzifer zur Begründung der Anthroposophie formuliert, und die dann in Buchform erschienen sind. Dort schreibt er, die Bedingungen der Geheimschulung zusammenfassend: „*Wer in eine Geheimschulung sich einlässt, muss sich klarmachen, dass durch sie gebaut und nicht zerstört werden soll. Er soll daher den Willen zur ehrlichen, hingebungsvollen Arbeit, nicht zur Kritik und zum Zerstören mitbringen. Er soll der Andacht fähig sein, denn man soll lernen, was man noch nicht weiß. Man soll andächtig zu dem blicken, was sich erschließt. Arbeit und Andacht: das sind Grundgefühle, die von dem Geheimschüler gefordert werden müssen.*“<sup>186</sup>

Somit hat uns der vertiefte Blick auf diese große Individualität dazu geführt, in der Weihnachtstagung wirklich die Begründung einer neuen Menschengemeinschaft sehen zu können, die unserer Zeit angemessen ist, die unsere Zeit fordert. Die Regeln des Benedikt sind zu den Prinzipien dieser Gemeinschaft geworden, die auf der Weihnachtstagung der Jahreswende 1923/24 veröffentlicht und dieser Gemeinschaft zu Grunde gelegt wurden. Diese Weihnachtstagungsgesellschaft ist aber auch Leibbildung; die Leibbildung, die mit Abraham dem jüdischen Gott begründet und mit dem Jesus von Nazareth dem Christus geschenkt wurde, scheint aus der Vergangenheit hindurch; sie ist der Ur-Leib, das Urbild moderner Gemeinschaft, die der Jordantaufe entgegenschreitet, um dem Christus in seiner fortschreitenden Gestalt eine neue Hülle zu schaffen.



Geistige Anschauung

Der Urbaum individueller  
Genese



## DER GRUNDSTEIN

Rudolf Steiner spricht in einem 1903 in der Zeitschrift *Luzifer* veröffentlichten Aufsatz davon, wie die herrschende Meinung des 17. Jahrhundert davon ausging, dass sich Würmer oder auch Insekten wie von selbst aus dem leblosen Schlamm entwickeln.<sup>1</sup> Sein Anliegen war es, die Anschauung zu verbreiten, dass sich, wie alles Lebendige nur aus Lebendigem, jede Seele nur aus Seelischem entwickeln kann. In diesem Zusammenhang kann nun auffallen, dass von dem Schritt, den das europäische Geistesleben in der Person Lessing in Richtung der Erkenntnis der Individualität vollzieht, in der Regel so gesprochen wird, dass sich Lessing zu einer Erkenntnis der Unsterblichkeit der Menschenseele und der Seelenwanderung erhebt, „*die dem Menschen die Chance einer Wiedergutmachung begangener Sünden und Fehler bietet und ihn durch wiederholte Neuansätze seiner eigentlichen Bestimmung und Vollendung entgegen führt*“<sup>2</sup>.

An dieser Stelle entsteht die Frage: Worin liegt denn das Neuartige des Reinkarnationsgedankens, der Rudolf Steiner so am Herzen lag? Das Leben seiner Individualität ist die grandiose Antwort, die er uns schenkt. Denn die Frage des Übergangs des Gedankens der Seelenwanderung und des Herausarbeitens aus der Sünd- und Fehlerhaftigkeit des eigenen Wesens zu der Höhe bewusster Selbstgestaltung, die sich auf der wahren Erkenntnis, d.h. Schicksalserkenntnis, der eigenen Individualität gründet, ist nicht theoretisch zu beantworten. Sie kann nur dort beantwortet werden, wo sie real gestellt wird, also, wo sie gelebt wird. Das Stellen der Frage nach dem Wesen der menschlichen Individualität ist etwas, was erst gelebt sein will, bevor es erkannt werden kann. Denn erst dort, wo sich Individualität äußert, kann sie auch erkannt werden. Die Frage nach der Individualität selbst musste also einmal Lebens Tatsache werden, um beantwortet werden zu können. Dies ist in den gekennzeichneten drei Jahren geschehen, die Rudolf Steiner von 1891 bis 1894 durchlebte; dort lebte er die Frage nach der Individualität. Denn er schuf in diesen Jahren etwas, wofür

1

2

Reinkarnation und Karma, GA 34, S. 11f  
Gustav Sichelschmidt, Lessing – Der Mann und sein Werk, S. 15

es in seinem Schicksal, in seinem Lebensumfeld, in seinem ganzen Dasein, keinen Ansatz gab. Das Geheimnis ist nun, dass er darin sein Schicksal gerade lebte und erkannte! Dass er in dieser Lebenssituation erkannte, dass sie ein Ausgangspunkt sein kann, ja sein muss, für etwas, wofür es eben keinen Anhaltspunkt in der Vergangenheit gibt – außer dem Stellen dieser Frage selbst. Rudolf Steiner lebte seine Wesensfrage gegen alle Sinnesanschauung; er lebte sie allein im Vertrauen in die Zukunft.

Was er in diesem Leben seiner Wesensfrage schuf, ist das hier so vielfach besprochene Werk. In diesem Werk ist ein Grundstein gelegt, an den jeder Mensch anknüpfen kann. Jeder kann jederzeit und an jedem Ort auf diesen Stein bauen, da er etwas in sich trägt, das sich selbst trägt: Die **Individualität** Rudolf Steiners. Denn nur, wenn dieser Grundstein als persönliches Erleben genommen wird, das durchlitten wurde, und zu durchleiden ist, kann an das Wirkende dieses Buches angeknüpft werden. Diese Situation ist wirklich nur mit dem Ereignis vergleichbar, das an der Zeitenwende sich vollzog. Damals war die sinnliche Anknüpfung das notwendig wirksame, das den Zugang zu diesem Ereignis ermöglichte. Heute ist es das Durchleben dessen, was als Durchkreuzung persönlicher, individueller und allgemeiner Erfahrung in dem einzigartigen Lebenswerk Rudolf Steiners entwickelt und gestaltet wurde, was die Anknüpfung an die moderne Christus-Erfahrung ermöglicht.

#### DER LEBENSKREUZUNGSPUNKT

Das Leben der Individualität Rudolf Steiners ist die sprechende Antwort auf die Frage nach einem modernen Reinkarnationsverständnis. Aus diesem Grund soll es noch einige Schritte weiter verfolgt werden.

Die drei herausragenden Jahre sind der Lebensmittelpunkt; sie sind der Lebens-Kreuzungspunkt; „*sie sind der Spiegelungspunkt*“. Dem Vorspiel folgt notwendigerweise ein Nachspiel. In einem vorhergehenden Kapitel<sup>3</sup> wurde in der Anwendung der im Vorspiel

entwickelten strengen Gedankenfolge auf das Leben selbst der Schicksalsgedanke erblickt. Letzterer stellt sich als eine Art Umstülpung des die Wissenschaftlichkeit begründenden Gedankenexperiments dar. Dazwischen liegt die Gestaltung des Lebenswerks, die reine und unmittelbare Gestaltung des Lebensimpulses. Und darin ist sie der Spiegelungspunkt des Lebens dieser Individualität. Das Nachspiel läuft, wie im erwähnten Kapitel beschrieben, in die Schrift über die Mystik und diejenige über das Christentum aus. Die zentralen Gestalten dieser beiden Schriften sind Kardinal Nikolaus von Kues und Jesus von Nazareth. Phänomenal und außergewöhnlich ist, wie Rudolf Steiner in diesen beiden Werken das Werden der Individualität weiter durchlebt. Muss er doch diese beiden wesentlichen Schritte, welche die Genese der Individualität darstellen, als menschheitliche beschreiben, indem er zugleich seine eigene individuelle Genese darstellt. Dies ist die konkrete Durchkreuzung, die er durchleben muss. Erst dann kann im Jahr 1903 die Begründung der christlichen Mysterien beginnen. In den ersten Werken, die nun durch ihn entstehen, kann dieser individuelle Zusammenhang dann nur noch so gefunden werden, wie z.B. oben erwähnt <sup>4</sup>. Er muss ja das ganze folgende Werk durchziehen, dieser Zusammenhang; doch geht seine Individualität nun vollständig in den darzustellenden Zusammenhängen auf. Die Veröffentlichung des sogenannten fünften Evangeliums ist eines der großen Beispiele dafür.

Doch zurück zum Kreuzungspunkt seines Lebens. Dieser muss uns noch in deutlicherer Form zu dem führen können, was wahre Anschauung ist der Genese der Individualität, und damit zur Anschauung des modernen Reinkarnationsverständnisses. Durch sich selbst führte er Rudolf Steiner zu den weiteren dargestellten Aufgabenstellungen und Erfahrungen. Was aber ging ihm notwendig voraus? Was sind seine inneren geistigen Grundlagen? Es ist ja deutlich geworden, dass sie nicht in diesem Leben selbst zu finden sind.

4

Siehe oben den angesprochenen Zusammenhang der Begründung der Anthroposophie in dem Werk «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten» und der Regel des Heiligen Benedikt «Ora et Labora».

Unter dem Gesichtspunkt der Selbst-Genese der Individualität können wir im Leben Rembrandts einen ersten deutlichen Schritt erkennen, der dann durch Lessing fortgeführt wurde, um in Rudolf Steiner seine Vollendung zu erlangen. Dies soll nun noch detaillierter beschrieben werden.

## REMBRANDT

Nehmen wir die Hauptmotive dieses Lebens und Wirkens<sup>5</sup>: Ich, Licht, geschichtliche Sicht. Damit haben wir Wesentliches dieser Individualität in kürzester Form umrissen. Das Selbstporträt, die schonungslose und Wirklichkeit suchende Selbstbetrachtung durchzieht das ganze Wirken. Letzteres vollzieht im Laufe des innerlich so reichen Lebens eine in sich vollständige Entwicklung, die gerade an den malerisch vollzogenen Selbstbeobachtungen für die Welt sichtbar geworden ist. Otto Benesch spricht in seiner Monographie diese Entwicklung an: „*Während der frühe Rembrandt das Momentane physischer Entscheidungen darzustellen liebte, zieht der späte Rembrandt die Darstellung psychischer Entscheidungen vor, die ihm seine Meisterschaft der psychologischen Durchdringung zu entfalten ermöglichen.*“<sup>6</sup> Und in der Lebensbeschreibung zitiert er: „*Schrieb er in der Jugend einem reisenden Deutschen das Verslein ins Stammbuch ‹Ein frommer Mut, Acht † Ehr vor Gut›, so suchte er als reifer Mann im Umgang mit Menschen ‹niet eer, maar vrijheit› (Houbraken). Die individuelle Freiheit war dem großen Erzieher wichtiger als Schuldrill.*“<sup>7</sup> Im Spätwerk wird dann der geistige Einschlag deutlich erlebbar. „*Mit dem Beginn der Sechzigerjahre erfährt Rembrandts Alterskunst eine Steigerung zu höchster Monumentalität. Damals entstanden große Historiengemälde, in denen zur Größe der äußeren Erscheinung die Macht des geistigen Inhalts hinzutritt.*“<sup>8</sup>

5 Es soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass hier nicht der Anspruch erhoben wird, vollständige Charakterisierungen zu entwickeln. Es geht an dieser Stelle darum, den in diesem Buch ergriffenen Gesichtspunkt konsequent durchzuführen. Bei der Größe z.B. des Werkes von Rembrandt kann es hier nie darum gehen, dieses festzulegen auf einige wenige Striche. Diese wollen stattdessen Sichtweisen eröffnen.

6 Rembrandt Monographie, Editions d'Art Albert Skira, Genève – Teil 2, S. 108

7 Rembrandt Monographie, Editions d'Art Albert Skira, Genève – Teil 1, S. 12

8 Rembrandt Monographie, Editions d'Art Albert Skira, Genève – Teil 2, S. 112

Diese Charakterisierungen gelten auch für die große Reihe an Selbstporträts, die sein ganzes Leben durchziehen. Immer objektiver, aber auch geistvoller, schaut er sich selbst an. Gerade in den späten Selbstbildnissen wird in berührender Weise miterlebbar, wie er in der Selbstbeobachtung etwas suchte, was das Persönliche überragt. Was aber soll es sein, dieses alles Persönliche Überragende? Michael Bockemühl schreibt in seiner Monographie<sup>9</sup> dazu: „*Ohne Beispiel ist zudem die Reihe der Selbstbildnisse. ... Die Serie weckt auch heute noch Erstaunen als eines der radikalsten malerischen Selbstzeugnisse. ... Schon auf den ersten Blick kann man aus der Art, wie sich der Künstler in jungen Jahren zeigt, im mittleren Alter präsentiert und wie er im letzten Lebensjahr zur Wirkung eines unmittelbar persönlichen Begegnens vordringt, die Vielschichtigkeit dieser Persönlichkeit erkennen.*“

Die aufgeworfene Frage zur Suche Rembrandts nach der Darstellung eines das Persönliche Überragenden spitzt sich zu, indem sie mit dieser Charakterisierung von Michael Bockemühl zusammengenommen wird, in der davon gesprochen wird, dass Rembrandt im Alter zur unmittelbar persönlichen Begegnung vordringt. Doch folgen wir, angeregt durch diese Frage, den feinsinnigen Beschreibungen Bockemühls, mit denen er eines der ersten, eines aus der mittleren Zeit und dann eines der letzten Selbstbildnisse Rembrandts sprachlich wiedererscheinen lässt: „*1. Für einen Augenblick wendet sich der junge Mann zur Seite und hebt den Kopf. Das wirre, fliegende Haar fällt ihm in Stirn und Nacken. Die weichen Lippen sind leicht geöffnet, die Augenbrauen angehoben. Durch die Wendung hebt sich das Gesicht in den Lichtstrahl, der ihm von links über die Schulter fällt. Über dem weißen Kragen leuchten Wange und Nasenspitze einen Moment lang auf. Wie aufmerksam geworden, suchend, begegnen die verschatteten Augen dem Betrachter, ohne ihn schon zu fixieren. Selbstvergessen scheint das offene Antlitz hingegen an die umgebende Welt. Obschon das Format sehr klein ist, zeigt sich ein höchst effektvolles Zusammenspiel der hellen und dunklen Partien. Der Farbauftrag ist unterschiedlich – neben sorgsam geglätteten Übergängen finden sich spontane Pinselzüge, Kratzlinien, Verwischungen, Tupfen.*“

2. *Gekleidet in Pelz, Brokat und Samt, stützt ein Mann den Unterarm auf eine Barriere, so dass sein Ellbogen mit der kostbar schweren Stola nach vorne übersteht. Unter dem schwungvollen Baret zeigt das im Halbprofil verweilende Gesicht einen Anflug vornehmer Melancholie. Der Blick richtet sich auf den Betrachter und bleibt doch bei sich. Vor dem neutralen, überwiegend hellen Hintergrund hebt sich die präziös ausgearbeitete Gestalt als eigene, präsente Form ab. Die Haltung des Porträtierten und die Perfektion der Malweise wecken die Erinnerung an andere große Kunst, an Tizian oder Raphael. An der Barriere rechts liest der Betrachter den breiten Schriftzug: Rembrandt f.1640.*

3. *Der Alte trägt einen Rock und eine Kappe aus dunklem, gegen Braun gebrochenem rot-violettem Samt. Er hält seine Hände vor dem Leib gefaltet. Die Züge des Gesichts sind gefasst. Der Blick ruht auf dem Betrachter, sieht ihn, begegnet ihm, teilt sich ihm mit und fragt. In der belebten Ruhe dieses Antlitzes verbinden sich Resignation und Erwartung, Skepsis und Vertrautheit, Unerfülltheit und Fülle gleicherweise. Die Stirn und der weiße Rand der Kappe leuchten vor dem Hintergrund auf, der sich nach rechts hin in ein unauslotbares Dunkel verliert. Die Gestalt wirkt nah und doch unnahbar entrückt. Ihr atmosphärischer Umraum schließt den Betrachtenden mit ein. Die Linien der Augen, des Nasenrückens, der Seitenlocken sind fein ausgezeichnet, wogegen sich ringsrum die Konturen verlieren, als seien sie nicht zu Ende gemalt. Fassbar und unfassbar zugleich ist auch die Farbe des Gewandes, sie erscheint – oder verschwindet. Wie die Ausdrucksfülle dieser Gestalt, so treten hier auch die Farben und Formen nicht als ein fester Bestand auf. Das, was anschaulich so stark wirkt, entzieht sich dem bestimmenden Begriff, führt über den Bereich hinaus, der Worten verfügbar ist. Die offene, wie unvollendet wirkende Struktur macht sich dennoch als ein Vollkommenes geltend, an dem der Betrachtende unmittelbar und ganz teilhat.“*

Aus diesen wundervollen Beschreibungen, die uns unmittelbar in die Anschauung des Werks von Rembrandt führen, wird eines deutlich. Es gibt keine einfache Antwort auf die oben gestellte Frage. Die Richtung einer Beantwortung aber ist genauso deutlich geworden: die eigene Person als Gegenstand der rembrandtschen Malerei wird zunächst in ihrem ganz aktuellen, äußeren, wie inneren Auftreten und Sein angenommen, mitgenommen, ergriffen.

Dann erhebt sie sich zur selbstbewussten und kraftvollen Höhe persönlicher wie malerischer Begabung, um zuletzt in der einzigartigen Selbstbegegnung, in die der Betrachtende unwillkürlich hineingeführt wird, dem gewöhnlichem Begreifen zu entschwinden<sup>10</sup>; aber nur, um in neuer ungeahnter Form wiedererscheinen zu können. In diesem Wiedererscheinen erschauen wir uns selbst, im Innersten unseres Menschseins gerührt, im Objekt unserer Betrachtung, ohne das Bewusstsein davon zu verlieren, dass der Gegenstand der Betrachtung Ausdruck höchster menschlicher Reife darstellt. Die Person ist zum Raum menschlicher Begegnung herangewachsen; doch hat sie sich dabei nicht verloren, sondern spricht sich umso mehr aus, als dass sie dem Begegnenden dazu verhilft, sich selbst neu zu begreifen. In dieser sozusagen öffentlichen Selbstbetrachtung verschlingen sich die persönliche Entwicklung des Menschen Rembrandt, seine malerische Entwicklung, in der sich *„aus den zuweilen beinahe unbeholfenen oder ungebärdigen, genauer besehen jedoch höchst sprechenden Anfängen alsbald die reichste Entfaltung unüberbietbarer malerischer Artistik und Virtuosität ergibt, bis sich zuletzt eine Bildform entwickelt, die ihr Rätsel noch heute bewahrt“*<sup>11</sup>, mit der damit einhergehenden Verwandlung der Wirklichkeit des Bildes selbst. Hören wir dazu wiederum die bezeichnenden Worte des Kunstkenners Bockemühl: *„Die Entwicklung dieser Malerei ist nicht ein Weg vom Unvollkommenen ins Perfekte, vom Ungefähren ins Bestimmte, vom Skizzierten zum Vollendeten, noch verläuft sie einfach umgekehrt. Was am Bilde begreifbar ist – die Zeichen, die Erzählungen, die Figuren, der Raum, das Licht und selbst das zeitliche Geschehen –, überführt sie vollständig in die anschauliche Wirklichkeit des Bildes, oder – um es kurz zu sagen – sie wandelt das Verstehen selbst zum Sehen. Damit rührt diese Kunst an die grundlegenden*

10 Giovanni Arpino beschreibt dieses Entschwinden der Kunst Rembrandts für das gewöhnliche Begreifen mit den folgenden Worten: *„Vorerst scheint alles einsichtig und präzise, geordnet und übersetzbar; alles scheint unserem Auge entgegenzukommen und auf eine vornehme Kultur und edle Gesittung, auf einen ausgeprägten Geschmack hinzuweisen. Dann aber, zu einem gewissen Zeitpunkt, entschwindet alles dem Blick, und entzieht sich dem Urteil, der Berechnung, einer endgültigen und vertrauten Besitznahme. Alles löst sich in Dunst auf, zersetzt sich und raubt uns auch die Illusion, begriffen zu haben.“* – Klassiker der Kunst, Das gemalte Gesamtwerk von Rembrandt, Einführung, S. 7

11 Michael Bockemühl, Rembrandt, S. 8

*Sicherheiten des Erkennens. Der Umgang mit Rembrandts Kunst scheint aktueller als je zuvor. Sie kann sich heute zeigen als eine unabschließbare Herausforderung, sich der Chancen des Anschauens bewusst zu werden.“<sup>12</sup>*

In die Umschmelzung der Wirklichkeit des Bildes, des Erscheinens selbst, die in der von keinem anderen Maler gehandhabten Meisterschaft des künstlerischen Umgangs mit dem Elementaren des Lichtes und der Finsternis verborgen liegt, führen folgende Worte Bockemühls: „*Rembrandt entdeckt an der Regie seiner dramatischen Beleuchtungsdarstellung das Übergängliche, das Prozessuale, das zeithafte Element des Lichtes. Diese Entdeckung ermöglicht es ihm später, die Bildwelt selbst als ein Übergängliches zu gestalten. Das ruhig währende Scheinen, wie es in seinem Spätwerk begegnet, erschließt ihm schließlich das Rätsel des Erscheinens selbst.“<sup>13</sup> In dem rastlosen Suchen seines malerischen Schaffens, in dem „*jede Bildfassung ein neues Experiment ist, das zurückgreift, vorgeht und immer neue Qualitäten zum Vorschein bringt“<sup>14</sup>, pflegt er den bewussten Umgang mit dem Elementarischen unserer Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist bildhafter, bewusstseinsförmiger Natur; und mit der Entstehung dieser unserer bewussten, ins Bild sich fügenden Wirklichkeitserfahrung experimentiert Rembrandt in einer derart genialen Weise, dass es ihm immer mehr gelingt, seine eigene individuelle Gestaltungskraft darin zu finden und weiterzuentwickeln. Somit sehen wir in seinem Werk nicht nur die Verwandlung seiner Person in den Selbstbildnissen und die bewusste Entfaltung seines malerischen Könnens, sondern wir erleben auch die Entwicklung seiner Individualität mit, seine Selbstgestaltung, die sich in der ganz eigenartigen Umschmelzung der Wirklichkeit des Erscheinens im Weben des Lichtes und der Dunkelheit ausspricht. „*Und Rembrandt ist als Künstler derjenige, der aus aller Ursprünglichkeit dieses Volkstums (des mitteleuropäischen) heraus dasjenige geltend macht, gerade als Künstler geltend macht, was im eminentesten Sinne enthält das Geltendmachen menschlicher Individualität und menschlicher Freiheit.“<sup>15</sup>***

12

Michael Bockemühl, Rembrandt, S. 11

13

Michael Bockemühl, Rembrandt, S. 37

14

Michael Bockemühl, Rembrandt, S. 8

15

Rudolf Steiner, Kunstgeschichte als Abbild innerer geistiger Impulse, GA 292, S. 145

Die Selbstgestaltungsfähigkeit seiner Individualität kommt auch darin zum Ausdruck, dass Rembrandt in seiner biographischen wie malerischen Entwicklung nicht historisch oder aus seiner Umgebung heraus zu verstehen ist. Er steht sozusagen völlig isoliert da. „*Er wächst aus der ganzen Breite des Volkstums heraus, und man muss bei ihm mehr darauf sehen, wie er sich in die Entwicklung hineinstellt, was von ihm aus in die Entwicklung hineinstrahlt, als dass man versuchen könnte, ihn aus dieser Entwicklung heraus darzustellen. Gerade darauf kommt es an, einzusehen, welch hoher Grad von Ursprünglichkeit gerade Rembrandt eigen ist.*“<sup>16</sup>

Diese Ursprünglichkeit seines Künstlertums wird paradoxerweise im Lauf seines Lebens und Wirkens immer deutlicher, verständlicher, mitvollziehbarer und aussprechbarer. Wie oben ausgeführt liegt sie in der Ermöglichung einer unmittelbaren Begegnung mit dem Künstler selbst, einer Begegnung, in welcher der Betrachter eine konstituierende Rolle zugeteilt bekommt. Hören wir dazu wiederum Worte von Michael Bockemühl: „*Rembrandt weist dem Betrachtenden durch seine Regie eine besondere Rolle zu. ... Dies gilt nicht nur für das, was am Bild zu verstehen ist, sondern auch für das, was zu sehen ist. Durch Rembrandts Malweise bekommt der Betrachtende eine konstitutive Rolle zugewiesen. In dieser Malerei, die das Erscheinen bewusst macht und nicht den Eindruck einer zu Ende gekommenen Erscheinung erweckt, ist im hohen Maße dem Betrachtenden anheimgestellt, was im Bild zu erkennen ist, weil die genannten anschaulichen Prozesse insgesamt darauf angewiesen sind, dass er sie tätig hervorbringt. Lässt er sich auf diese Vorgänge nicht ein, so treten sie nicht in Erscheinung. Dann wirken diese Bilder – je später entstanden, um so mehr – einfach nur wie nicht zu Ende gemalt. Denn ihre Vollendung liegt gerade darin, dass sie den Betrachter in einen unvollendbaren Vorgang des In-Erscheinung-Tretens hineinführen. Heute, am Ende des 20. Jahrhunderts, nach den konkreten Bilderfahrungen der Moderne, kann diese Unabschliessbarkeit der Kunst Rembrandts das offene, werdende, schöpferische Element im Anschauen selbst bewusst machen. Das Gewahrwerden des Lebens im Bilde, das Gewahrwerden des Erscheinens ist eine Begegnung mit den produktiven Kräften*

*des eigenen Anschauens. Im Anschauen liegt das Rätsel der Erscheinung, an das Rembrandts Kunst heranführt.“<sup>17</sup>*

Das oben erwähnte Selbstbegreifen, zu dem uns die Kunst Rembrandts führen möchte, ist nun noch anschaulicher geworden. Liegt es doch darin, sich als Betrachter in seiner produktiven Kraft der Anschauung selbst zu bemerken, um diese individuell-produktive Kraft sogleich, geführt durch die Offenheit des Gegenstandes, konkret zu verwirklichen. Das Anschauen der Kunst Rembrandts wird zugleich zu einem Prozess der Mitgestaltung, dem, wie beschrieben, keine Grenzen gesetzt sind. Damit sind wir jedoch in dieser Betrachtung der Kunst Rembrandts selbst an eine Grenze gekommen. Wurden doch oben drei Elemente als die Hauptmotive seines Lebens und Wirkens genannt: Ich, Licht, geschichtliche Sicht. Das Letztgenannte stellt nun unsere Betrachtung an eine Grenze. Denn die geschichtliche Sicht des Malers Rembrandt gewinnt eine völlig neue Dimension durch die in diesem Buch angestellte Anschauung der Entwicklung dieser Individualität. Welche Horizonte tun sich doch auf, wenn bemerkt wird, wie Rembrandt neben den vielen Selbstporträts z.B. siebzehn Mal das Motiv des Simeon im Tempel, oder in vielfacher Weise Abraham bei der Opferung seines Sohnes malte. All dies zu entdecken soll jedoch der Anschauung des Lesers selbst überlassen sein. Denn die unmittelbare Anschauung der Individualität kann in diesem Entdecken beginnen, sich selbst zu entfalten. In diesem Motiv begegnen wir nun wiederum dem innersten Impuls dieser Individualität selbst. In der Begegnung mit ihr ruft sie uns zur Entwicklung der selbsteigenen, produktiven Kräfte auf.

Wozu führte uns also die Betrachtung der Kunst Rembrandts? Sie führte uns dazu zu bemerken, wie Rembrandt, sozusagen am äußeren Menschen vorbei, was ja besonders in seinen späten Selbstbildnissen so ergreifend zum Ausdruck kommt, auf die ursprünglich-selbstschöpferischen Kräfte im Menschen seinen künstlerischen Blick wendet. Aber so, dass der Betrachtende dies nicht als etwas Äußeres erfährt, dem er gegenüberstehen könnte, sondern derart, dass er selbst sich in diesem Prozess intim

angesprochen, ja unmittelbar aufgefordert fühlt, an diesem Prozess selbst durch seinen eigenen selbst-schöpferischen Blick teilzuhaben und damit diesen in seiner ursprünglichen Schöpfung fortzusetzen. Wir sind also mit Rembrandt auf die selbstschöpferischen Quellen des Menschseins, auf die Wesenskräfte seines individuellen Seins in der produktivsten Weise gewiesen. Rembrandt rückt das selbstschöpferische Ich in das Zentrum seines Schaffens. Er schafft ein Menschenbild, das, wenn wir uns als Betrachter darauf einlassen, durch sich selbst vor uns und mit uns neu ersteht; er lässt uns an der Entstehung dieses Bildes teilnehmen; und es kann uns scheinen, als ob wir in der Teilnahme an diesem Prozess etwas berührten, was unsterblich, was ewig währt. Wir sind in der Teilnahme seines künstlerischen Schaffens, auf uns selbst gewiesen, auf uns als ein, das Physische überragende, Ichwesen; wir erfahren uns selbst als ein geistiges Ich.

## LESSING

Wie wir alle wissen, *„ist durch Lessing die literarische Luft geschaffen worden, in der Goethe und Schiller geatmet haben“*<sup>18</sup>. Mit diesen geistvollen Worten weist Rudolf Steiner in einem 1921 verfassten Aufsatz auf die von Lessing ausgehende bedeutsame *„Geisteswandlung der Menschheitsgeschichte“*<sup>19</sup> hin. Worin aber liegt diese Wandlung begründet? Wodurch ist sie hervorgerufen? *„Ein Symptom für die gewaltige Wandlung, die sich im Anschluss an Lessing in einem Gebiete der menschlichen Geistesentwicklung vollzogen hat“* sieht Rudolf Steiner *„in dem Umschwung der Stellung der führenden deutschen Persönlichkeiten zur Shakespeare“*. Shakespeare erlebte nämlich *„im deutschen Sprachgebiet eine Auferstehung, wie er sie sonst nirgends, auch nicht in seiner Heimat, erfahren hat“*. Und Rudolf Steiner führt weiter aus, dass Shakespeare diese Auferstehung erleben konnte, *„weil mit Lessing innerhalb des deutschen Geisteslebens eine Wendung zu den ursprünglichen Quellen des schöpferischen Menschentums gemacht worden ist“*.

18  
19

Rudolf Steiner, GA 36, S. 138  
Der Titel dieses Aufsatzes lautet:  
„Etwas von Geisteswandlungen in der Menschheitsgeschichte“

Um diese Wendung nun genauer zu kennzeichnen, weist er darauf hin, dass Schillers ›Wallenstein‹ und Goethes ›Faust‹ „aus so urgewaltigen menschlichen Quellen hervorgegangen sind, dass es da vollends absurd erscheint, dies Urgewaltige auf einen äußeren Einfluss zurückzuführen. Was da mit Shakespeare geschah, ist etwas völlig anderes. Seine Dichtungen wurden in die Beleuchtung eines Lichtes gerückt, in der sie vorher nicht gestanden hatten. Das Licht kam nicht von ihnen. Aber, indem sie in dieses Licht gerückt wurden, zeigten sie etwas, das man vorher an ihnen nicht gesehen hatte.“

Was ist mit der „Wendung zu den ursprünglichen Quellen des schöpferischen Menschentums“ gemeint? Was ist dieses Licht, in das die Dichtungen Shakespeares gerückt wurden? Mit diesen beiden Fragen wollen wir einen Blick auf Leben und Werk Lessings werfen. Das erste Bild, das wir von Lessing haben, ist das des achtjährigen Jungen, der schnell, da er gemalt werden soll, einen Haufen an Büchern holt, um sie neben sich zu platzieren.

Die Auseinandersetzung mit Büchern gehört zu seinem ganzen Leben; er arbeitet nicht nur als junger Mann, sondern auch in seinem späteren Leben in Bibliotheken. „Denn Lessing unter Büchern – das ist immer auch Columbus auf dem Seeweg nach Indien, das ist ein hellwaches Abenteuer auf Entdeckungsfahrt.“<sup>20</sup> Doch schon in ganz frühen Jahren hat er sich selbst in diesem einseitigen Bild des in Büchern fast untergehenden, weltfremden Gelehrten bewusst erfasst, ergriffen und verwandelt. Ja, er hat diese Selbsterfassung und Selbsterkenntnis unmittelbar auf die Bühne gestellt und ist sogleich damit berühmt geworden. „Er holt sich vom hohen Podest seiner frühreifen Gelehrtheit herunter und stellt sich – auf die Bühne. ›Der junge Gelehrte‹, sein erstes Stück, ist ein Adieu an die Schulweisheit, aber es ist auch ein Stück intelligentester Koketterie mit den eigenen Möglichkeiten und Fertigkeiten.“<sup>21</sup> „Zum ersten mal gab es für ihn ein Publikum, gab es öffentliche Anerkennung. Aber diesem äußeren Vorgang entsprach auch ein innerer; der Aufführung auf der Bühne ging eine befreiende Selbstdarstellung voraus. Lessing sah ja nicht nur sein eigenes Stück gespielt, sondern auch seine Figur; er hörte nicht nur seine Dialoge, er hörte auch seine eigenen Widersprüche.“

20

21

Dieter Hildebrandt, Biographie einer Emanzipation, S. 32  
Dieter Hildebrandt, Biographie einer Emanzipation, S. 49

„*Der junge Gelehrte* ist also eine Art Selbstdarstellung, die er zuerst innerlich, und dann äußerlich vollzieht, und dabei seinen ersten Ruhm erlebt; eine Art öffentliche Selbstdarstellung. Das ist etwas Einzigartiges!“ Diese Selbstdarstellung geht soweit, dass er sich sozusagen selbst, in den Worten Damis, seine noch vor ihm stehende Zeit in Berlin voraussagt: „*Die meisten von den Büchern, die Sie hier auf dem Tische sehen, warten teils auf meine Noten, teils auf meine Übersetzung, teils auf meine Widerlegung, teils auf meine Vertheidigung, teils auf mein bloßes Urteil.*“

Mit 20 Jahren schreibt er einen Brief an seine Mutter, indem diese schonungslose Selbstbetrachtung, aber auch sein kühner Mut zu strenger Selbstdisziplin im Rückblick auf seine Leipziger Zeit zum Ausdruck kommt: „*Erlauben Sie mir, dass ich nur mit wenigen Zügen, ihnen meinen gantzen Lebenslauff auf Universitäten abmahlen darff, ich bin gewiss versichert, Sie werden alsdann mein jetziges Verfahren gütiger beurtheilen. Ich komme jung von Schulen, in der gewissen Überzeugung, dass mein Glück in den Büchern bestehe. Ich komme nach Leipzig, an einen Ort, wo man die ganze Welt im Kleinen sehen kann. Ich lebte die ersten Monate so eingezogen, als ich in Meissen nicht gelebt hatte. Stets bey den Büchern, nur mit mir selbst beschäftigt, dachte ich eben so selten an die übrigen Menschen, als vielleicht an Gott. Dieses Eingeständnis kömmt mir etwas sauer an, und mein einziger Trost dabey ist, dass mich nichts schlimmers als der Fleiss so nährisch machte. Doch es dauerte nicht lange, so gingen mir die Augen auf: Soll ich sagen, zu meinem Glücke, oder zu meinem Unglücke? Die künfftige Zeit wird es entscheiden. Ich lernte einsehen, die Bücher würden mich wohl gelehrt, aber nimmermehr zu einem Menschen machen. Ich wagte mich von meiner Stube unter meines gleichen. Guter Gott! Was vor eine Ungleichheit wurde ich zwischen mir und andern gewahr. Eine bäursche Schüchternheit, ein verwilderter und ungebauter Körper, eine gänzliche Ungewissenheit in Sitten und Umgange, verhasste Minen, aus welchen jedermann seine Verachtung zu lesen glaubte, das waren die guten Eigenschafften, die mir, bey meiner eignen Beurteilung, übrig blieben. Ich empfand eine Schahm, die ich niemals empfunden hatte. Und die Würkung derselben war der feste Entschluss, mich hierinne zu bessern, es koste was es wolle. Sie wissen selbst, wie ich es anfang.*“

*Ich lernte tanzen, fechten, voltigieren. Ich will in diesem Briefe meine Fehler aufrichtig bekennen, ich kann also auch das gute von mir sagen. Ich kam in diesen Übungen so weit, dass mich diejenigen selbst, die mir in Voraus alle Geschicklichkeiten darinnen absprechen wollten, einigermassen bewunderten. Dieser gute Anfang ermunterte mich heftig. Mein Körper war ein wenig geschickter geworden, und ich suchte Gesellschaft, um nun auch leben zu lernen.“<sup>22</sup> Dieses letzte, selbst gewählte Ziel, leben zu lernen durch die Begegnung mit anderen Menschen, bringt Franz Mehring zu dem enthusiastischen Urteil: „... seitdem es für Hutten eine Lust war, in dem Deutschland des sechzehnten Jahrhunderts zu leben, hatte kein Deutscher wieder einen so einfachen Entschluss mit so instinktiver Klarheit ... gefasst wie Lessing.“*

Gustav Sichelschmidt sagt über Lessing, dass dieser „die literarische Mittelmäßigkeit seiner Zeit wie ein Monolith“ überrage und er charakterisiert ihn in dem Prolog seiner Biographie als mit einer „Konstitution hoher Reizbarkeit“ ausgestattet, mit der „hohen Lust am Widerspruch“, als einen „Einzelgänger, der für die Rechte der Vernunft eintritt, als den größten Nonkonformisten der Literatur“, mit dem „Mut zur Unpopularität“ und einem „hohen Veränderungswillen“, ja „Verbesserungswillen, der jederzeit aus den Denkgewohnheiten ausbricht und unerschlossene geistige Dimensionen erschließt“. Sichelschmidt schreibt weiter, dass „Lessing es sich sauer werden ließ, der Wahrheit und nichts als der Wahrheit auf die Spur zu kommen“, denn er lebte „die ewige Suche nach der Wahrheit. Er beugte sich keiner weltlichen noch geistigen Autorität.“<sup>23</sup> „Was also ist die Wahrheit? fragte Lessing mit Pilatus, um zu antworten: ‚Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert eines Menschen. Denn nicht durch Besitz, sondern durch die Naturforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz.‘ Darauf folgen die berühmten Worte, die mit einiger Sicherheit alle herbeigesuchten Argumente seiner Gegner

*glatt ausstechen: ‹Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: ‹Wähle!, ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.!'›*<sup>24</sup> In schöner Weise fasst Goethe die Charakterstärke Lessings zusammen: „*Ein Mann wie Lessing täte uns Not. Denn wodurch ist dieser groß als durch seinen Charakter, durch sein Festhalten! So kluge, so gebildete Menschen gibt es viele, aber wo ist ein solcher Charakter?*“ Und kurz nach dem Tod Lessings hört man Goethe in einem Brief an Charlotte von Stein klagen: „*Mir hätte nicht leicht etwas Fataleres begegnen können, als dass Lessing gestorben ist. Keine Viertelstunde vorher, ehe die Nachricht kam, machte ich einen Plan, ihn zu besuchen. Wir verlieren viel, viel an ihm, mehr als wir glauben.*“ Goethe und Lessing sind sich nie direkt begegnet; offensichtlich sollte es nicht sein, da Goethe erst dann den konkreten Plan zum Besuch fasste, als Lessing schon gestorben war. Die Festigkeit Lessings, in sich selbst zu stehen, kommt in folgendem Gedicht zum Ausdruck:

### **Ich**

*Die Ehre hat mich nie gesucht;  
Sie hätte mich auch nie gefunden.  
Wählt man, in zugezählten Stunden,  
Ein prächtig Feierkleid zur Flucht?*

*Auch Schätze hab ich nie begehrt.  
Was hilft es, sie auf kurzen Wegen  
Für Diebe mehr als sich zu hegen,  
Wo man das wenigste verzehrt?*

*Wie lange währts, so bin ich hin,  
Und einer Nachwelt untern Füßen?  
Was braucht sie, wen sie tritt zu wissen?  
Weiß ich nur wer ich bin.*

Hildebrandt drückt aus, dass das Ich-Gefühl ein Geschenk der Aufklärung war. *„Aber das Ich des 18. Jahrhunderts war keine Identität, keine Individualität; es war das Ich, das sich auflehnte im Kampfe, im Wider, im Zweifel an dem andern.“*<sup>25</sup> Und Lessing ruft seinen Zeitgenossen entgegen: *„Törichte Sterbliche, was über euch ist, ist nicht für euch! Kehret den Blick in euch selbst! In euch sind die unerforschten Tiefen, worinnen ihr euch mit Nutzen verlieren könnt! Hier untersucht die geheimsten Winkel ... Hier begreift und beherrscht das einzige, was ihr begreifen und beherrschen sollt; euch selbst.“* Hildebrandt weiter: *„Das Ich stand sich selbst gegenüber, und es verstand sich nicht von selbst. Als das Ich, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, die erste wirkliche Konfrontation mit sich selbst hat, da geschieht keine Epiphanie, sondern Entsetzen. Das Ich wird vom Schwindel vor dem eigenen Abgrund erfasst, von der Angst vor dem Seelenlabyrinth. Der junge Lessing spricht vom ‚Labyrinth der Selbsterkenntnis‘ und sagt: ‚Man schließe einen Blick in sich selbst; man setze alles was man weiß, als wüsste man es nicht, beiseite; auf einmal ist man in einer undurchdringlichen Nacht.‘“*<sup>26</sup>

Lessing hat diesen kühnen Blick in sich selbst gewagt. Sein ganzes Werk spricht davon. Nur blieb es bei ihm nicht dabei, allein in sich zu blicken, allein auf sein eigenes Ich. Sonst hätte er es nicht gewagt, sozusagen öffentlich Selbsterkenntnis zu üben. Sein Blick weitete sich immer mehr; und er fasste in diesem Blick nicht allein sich, sein Selbst, sondern das Ich des Menschen überhaupt. Und er wollte dieses Ich nicht nur fühlen; er wollte Bewusstsein dieses Ichs erlangen. Denn er suchte in diesem Ich-Bewusstsein den Halt, den er sich von nichts Äußerem zuschreiben lassen wollte.

*„Lessing fühlt sich mit seinem Ich in einer Entwicklungsepoche der Menschheit, welche durch die Kraft des Selbstbewusstseins erlangen soll, was ihr vorher von außen – durch Offenbarung – zugeflossen ist. Was in der Geschichte vorangegangen ist, wird damit für Lessing zum Vorbereitungsprozess für den Zeitpunkt, in dem sich das Selbstbewusstsein des Menschen allein auf sich stellt.“*<sup>27</sup>

25  
26  
27

Dieter Hildebrandt, *Biographie einer Emanzipation*, S. 26  
Dieter Hildebrandt, *Biographie einer Emanzipation*, S. 28  
Rudolf Steiner, *GA 18*, S. 124

„Ein junger Gott“, sagt Hildebrandt, „– das ist so wenig übertrieben, wie wenn man ihn den jungen Lessing oder schlicht einen jungen Mann nannte; aber nichts kennzeichnet sein Lebensgefühl, seine Selbstvergewisserung, seine Ich-Seligkeit und seinen Eigensinn besser als eben dies: ein junger Gott!“<sup>28</sup> Dass Hildebrandt damit keineswegs übertreibt, sondern den Kern des Lessingschen Wesens berührt, ist aus dem schon 1750 entstandenen „Christentum der Vernunft“ nachvollziehbar; es ist eine Art Vorspiel der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (Letzteres schrieb Lessing erst in reifen Tagen). Im 1750 verfassten Entwurf beschreibt er zunächst Gott in seiner Wesenheit: „Vorstellen, wollen und schaffen, ist bei Gott eins. Man kann also sagen, alles was sich Gott vorstellt, alles das schafft er auch.“ Damit hat Lessing zugleich sein eigenes Lebensideal dargestellt, dem er in strengstem Umgang mit sich selbst nachstrebte. Sodann geht er zur Darstellung des Menschen über: „Da diese einfachen Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, so müssen ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlicher sein; so wie Teile dem Ganzen.“ Nun geht er zum Entwicklungsgedanken über, den er mit der Erhöhung des Bewusstsein identifiziert: „Zu den Vollkommenheiten Gottes gehöret auch dieses, dass er sich seiner Vollkommenheiten bewusst ist, und dieses, dass er seinen Vollkommenheiten gemäß handeln kann: beide sind gleichsam göttliche Siegel seiner Vollkommenheiten.“ Moralische Wesen sind demnach solche, die „sich ihrer Vollkommenheiten bewusst sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäß zu handeln“. Was vorher noch „eingeschränkte Götter waren“, sind nun göttlich freie Menschen. „Dieses Gesetz ist aus ihrer eigenen Natur genommen, und kann kein anderes sein, als: handle deinen individualistischen Vollkommenheiten gemäß.“ Diesen reinen Individualisten beschreibt Lessing in einem Gedicht<sup>29</sup> mit folgenden Worten:

„Ein Geist, den die Natur zum Mustergeist beschloss,  
Ist, was er ist, durch sich; wird ohne Regeln groß.  
Er geht, so kühn er geht, auch ohne Weiser sicher.

*Er schöpft aus sich selbst. Er ist sich Schul und Bücher.  
Was ihn bewegt, bewegt; was ihm gefällt, gefällt.  
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.  
Wer fasset seinen Wert? Er Selbst nur kann ihn fassen.  
Sein Ruhm und Tadel bleibt ihm selber überlassen.  
Fehlt einst der Mensch in ihm, sind doch die Fehler schön.  
Nur seine Stärke macht, dass wir die Fehler sehn.“*

Diese kühne Selbsterfassung der menschlichen Bewusstheit entrang Lessing immer der Gabe, auch sich selbst in kritischer Weise zu betrachten. Sie war nicht geboren aus Übermut, Schwärmerei oder fehlender Selbstkritik. Lessing war vielmehr ein Mensch, der sich seinem Schicksal, das ihn immer wieder zur Einsamkeit verdammt, ganz hingab. Hierauf soll weiter unten eingegangen werden. Die zweite Gabe aber, mit der er sein kühnes individualistisches Menschenbild entwickelte, war sein kritischer Verstand, der sich keiner Autorität unterstellen wollte und konnte. Seine religionskritischen Auseinandersetzungen stehen dabei an zentraler Stelle. Als Sohn eines Pfarrers und Enkel eines Bürgermeisters, der sich in der Zeit seines Studiums für religiöse Toleranz und die Ablehnung erzwungener Konversion eingesetzt hatte<sup>30</sup>, war er dazu sozusagen prädestiniert. Sie kommt auch in den Worten zum Ausdruck, die er schon als Vierzehnjähriger an seinen Vater schrieb: „... dass es also nur an den Menschen selbst liegt, sich das goldene Zeitalter, von dem die Dichter reden, zu erschaffen.“<sup>31</sup>

Seine Religionskritik formuliert Lessing in der Einleitung zu den „Fragmenten eines Unbekannten“ in konzentrierter Form: „Kurz: der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Denn die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion Gehöriges, und es ist bloße Hypothese, dass sie in diesem Mehrern gleich unfehlbar sein müsse. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten.“<sup>32</sup>

30 Hugh Barr Nisbet, Lessing – Eine Biographie, S. 19; Nisbet berichtet, dass Lessings Grossvater Theophilus die These: De religionum tolerantia verteidigte

31 Lessing, Aufsatz vom 1.1.1743 an seinen Vater

32 Lessing, Einwände zu den „Fragmenten eines Unbekannten“

Im Zentrum steht für Lessing das scholastische Problem der Gegenüberstellung von Offenbarungs- und Vernunftwahrheiten, mit dem insbesondere Thomas von Aquino rang.

*„Ob eine Offenbarung sein kann und sein muss, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden. ... Denn was ist ein Offenbarung, die nichts offenbart? ... Die geoffenbarte Religion setzt im Geringsten nicht eine vernünftige Religion voraus, sondern schließt sie in sich.“* Und später bringt er das Erkenntnisproblem noch mehr auf den Punkt: *„Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“*<sup>33</sup>

Messerscharf unterscheidet er: *„Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, dass dieser Christus selbst von dem Tode auferstanden; muss ich darum für wahr halten, dass eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei?“*<sup>34</sup>

Friedrich Oberkogler schreibt dazu: *„Bei aller Riskanz einer derartigen Kritik überschreiten Lessings Argumente nie jene Grenze, welche die geistige Realität der zu untersuchenden Wahrheitsinhalte antasten würde. Vielmehr denkt er die Dinge nur unbeirrt zu Ende, stellt sich selbst immer wieder Fragen oder erhebt Einwände; und erst wenn ihm kein Einwand mehr aus der Sache heraus möglich erscheint, lässt er das angefasste Problem ruhen. ... Lessing läuft Sturm gegen den blinden Autoritätsglauben, nicht gegen die Wahrheit an sich. ... Was aber würde für Lessing ein Beweis der Gottessohnschaft Christi sein? Hier gibt es wohl nur eine Antwort: das Damaskus-Erlebnis des Paulus, das sich jeder Individualität neu erschließen muss.“*<sup>35</sup> Und später fügt er erläuternd hinzu: *„... so sehr von Aufklärungsimpulsen und kritischem Rationalismus Lessings Denken auch erfüllt war, hintergründig webt doch etwas ganz anders darin: **die Suche nach dem Wesen der Individualität.** ... Allein schon dadurch, dass wir die Aufklärung als ein Symptom der erwachenden Bewusstseinsseele*

33

34

35

Lessing, Zur Geschichte und Literatur

Lessing, Theologische Streitschriften

Friedrich Oberkogler, Gottfried Ephraim Lessing, S. 89 - in: Wolfgang Schuchhardt, Schicksal in wiederholten Erdenleben, Band 2

ansprachen, verwiesen wir auf dieses Kriterium. Denn *«Bewusstseinsseele»* heißt ja nichts anderes als Erwachen des Individualitäts-Erlebnisses in der Seele; ein Erlebnis, in dem sich die Seele in der Erfüllung durch ihr geistiges Selbst begreift. ... Denn Lessings Mühen will die Entelechie die ihr verlorengegangene Wahrheit wiederfinden lassen und damit – im tiefsten Grunde – das menschliche Denken durchchristen. ... Worum es ihm geht, ist die Verschiebung der von Thomas gezogenen Grenzen, um das menschliche Denken einen Schritt weiter emporzuführen zu einer ideellen Anschauung der geistigen Welt. ... In diesem Vertrauen zur menschlichen Erkenntniskraft erscheint uns Lessing zu einem Aristoteles des Bewusstseinsseelen-Zeitalters geworden. Ein Aristoteliker, der den Bewusstseinshorizont erweitern will, indem er um die Spiritualisierung der gewonnenen Begriffe ringt.“<sup>36</sup> Oberkogler geht anschließend auf die von Lessing postulierte Regula fidei ein, von der Lessing im Paragraphen 7 behauptet, dass sie „der Fels sei, auf welchen die Kirche Christi erbaut worden, nicht Petrus und dessen Nachfolger“<sup>37</sup> : „Was versteht Lessing nun unter dieser *«Regula fidei»*, der *«Glaubensregel»*, die vor allen Büchern der Evangelisten war, noch ehe eine Kirche bestand? In der Regula fidei haben wir die *«Worte»* zu erkennen, die Christus lehrte und von denen ihr Verkünder selbst sagte: *«Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen.»* (Mark. 13,31)“<sup>38</sup> Für diese Glaubensregel gelten die Worte wiederum, die Oberkogler schon einige Seiten vorher formulierte, nämlich dass „der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft diese wie eine Vorausnahme jener zahlreichen Hinweise Rudolf Steiners anmuten müssten, nach denen er seine Christologie unmittelbar aus der Geistesforschung gewann“<sup>39</sup>. Und zu der Auseinandersetzung Lessings mit der Frage des Bösen schreibt er: „Hier appelliert der *«messerscharfe Verstand»* erneut an jene *«innere Wahrheit»*, an das intuitive Element eines Gefühls-Erlebnisses, das, stärker als jegliche logische Beweisführung, der Seele Gewissheit zu geben vermag. So merkwürdig uns dieser Gegensatz zum Lessingschen Rationalismus anmuten muss, so liegt in ihm doch ein Schritt zu jenem vorhin potentiell angesprochenen *«Damaskus-Erleben»* darin.“

36  
37  
38  
39

Ebenda, S. 91ff  
Lessing, Theologische Streitschriften  
Friedrich Oberkogler, Lessing, S. 99  
Ebenda, S. 89

Die andere Grundlage der unbeirrten Wesens- und Selbsterfassung fand Lessing in seiner konkreten und persönlichen Selbstkritik und der Gabe, sein Schicksal doch immer ganz annehmen zu können, obwohl dieses Schicksal es oft nicht leicht mit ihm meinte. So schreibt er an Nicolai nach seinem Umzug nach Wolfenbüttel: „*Ich wohne in einem großen verlassenen Schlosse ganz allein, und der Abfall von dem Zirkel, in welchem ich in Hamburg herumschwärmte, auf meine gegenwärtige Einsamkeit ist groß und würde jedem unerträglich sein, der nicht alle Veränderungen von Schwarz in Weiß so sehr liebt wie ich ...*“<sup>40</sup> Oder an Eva König schreibt er in der selbstkritischsten Weise im Jahre 1772: „*Ich bin schlimmer als krank gewesen: missvergnügt, ärgerlich, wild, wider mich und wider die ganze Welt aufgebracht – Sie allein sind ausgenommen. ... Sie wissen, meine Liebe, was ich Ihnen oft gestanden habe, dass ich es auf der Länge hier unmöglich aushalten kann. Ich werde in der Einsamkeit, in der ich hier leben muss, von Tag zu Tag dümmer und schlimmer.*“<sup>41</sup> Sichelschmidt formuliert selbst einige Seiten weiter: „*Mehr als bei anderen ist bei diesem ersten freien Schriftsteller in Deutschland das Leben ein fortwährender Kampf gegen eine ihm nicht gerade freundschaftlich gesonnene Umwelt gewesen.*“<sup>42</sup> Dieser kämpferisch-feurige Geist rang um die Befreiung des deutschen Geistes, der noch in den Fesseln lag. Durch ihn erfuhr die deutsche Sprache eine Verjüngung. Er brachte es, wie Nisbet es in seiner Lessing-Biographie schreibt, „*zu einer innovativen Handhabung der deutschen Sprache, die noch heute gut zugänglich ist.*“<sup>43</sup> Sein psychologischer Blick brachte die so eingehend gezeichneten und seelen- wie geistvollen Charakter hervor, die in seinen Dramen vor uns erstehen. Doch das Schicksal war grausam mit ihm. Nach nur einem Jahr glücklicher Ehe verlor er alles, was er so innig liebte: „*Ich ergreife den Augenblick, da meine Frau ganz ohne Bewusstsein, um Ihnen für Ihren gütigen Anteil zu danken. Meine Freude war nur kurz. Und ich verlor ihn so ungern, diesen Sohn! Denn er hatte so viel Verstand! So viel Verstand! Glauben Sie nicht, die wenigen Stunden meiner Vaterschaft mich schon zu so einem Affen von Vater gemacht haben! Ich weiß,*

40  
41  
42  
43

Sichelschmidt, Lessing, S. 256

Sichelschmidt, Lessing, S. 268

Sichelschmidt, Lessing, S. 281

Hugh Barr Nisbet, Lessing, eine Biographie, S. 13

was ich sage. - War es nicht Verstand, dass man ihn mit eisernen Zangen auf die Welt ziehen musste? Dass er so bald Unrat merkte? War es nicht Verstand, dass er die erste Gelegenheit ergriff, sich wieder davon zu machen? Freilich zerzt mir der kleine Ruschelkopf auch die Mutter mit fort! - Denn noch ist wenig Hoffnung, dass ich sie behalten werde. - Ich wollte es auch einmal so gut haben wie andere Menschen. Aber es ist mir schlecht bekommen.“<sup>44</sup> Rudolf Steiner sagt dazu in seiner Karma-Betrachtung über Lessing: „Dass er so den Schmerz ausdrückt, dieses Sich-Auf-Sich-Zurückziehen-Können im Schmerz, das war zu gleicher Zeit dem eigen, der in der intensivsten Weise vorwärtszustoßen verstand, wenn er seine Polemik entwickeln wollte. Daher ist es auch so herzerreißend, wenn man gerade jenen Brief liest, den Lessing geschrieben hat, als ihm das Kind gleich nach der Geburt gestorben ist und die Mutter schwer krank darniederlag.“<sup>45</sup> Nach dem Tode seiner Frau schrieb er dann aus tiefstem Herzen: „Wenn ich nur mit der einen Hälfte meiner übrigen Tage das Glück erkaufen könnte, die andere Hälfte in Gesellschaft dieser Frau zu verleben, wie gern wollt: ich es tun? Aber das geht nicht, und ich muss nun wieder anfangen, meinen Weg allein so fortzusetzen.“ Einige Monate nach seinem schweren Verlust tönen seine Worte noch tiefer, schwermütiger: „Ich bin mir hier ganz allein überlassen. Ich habe keinen einzigen Freund, dem ich mich ganz anvertrauen könnte. Ich werde täglich von hundert Verdrießlichkeiten bestürmt. Ich muss ein einziges Jahr, das ich mit einer vernünftigen Frau gelebt habe, teuer bezahlen. Ich muss alles aufopfern, um mich einem Verdachte nicht auszusetzen, der mir unerträglich ist. Wie oft möchte ich es verwünschen, dass ich auch einmal so glücklich sein wollte als andere Menschen! Wie oft wünsche ich, nichts zu sein, nichts zu wollen, nichts zu tun, als was der gegenwärtige Augenblick mit sich bringe! ... – Doch ich bin zu stolz, mich unglücklich zu denken, knirsche eins mit den Zähnen und lasse den Kahn gehen, wie Wind und Wellen wollen. Genug, dass ich ihn nicht selbst umstürzen will!“<sup>46</sup> Der Biograph Sichelschmidt hat sich in diese Lebenssituation Lessings eingefühlt: „In dieser Phase seines Lebens mochte es Lessing

*erscheinen, es wäre ihm alles fehlgeschlagen. Frau und Sohn waren ihm gestorben, er saß tief in Schulden, hatte für seine Stiefkinder zu sorgen, der Herzog hatte ihm einen Maulkorb verordnet, die geistige Tätigkeit, die ihm das Leben bedeutete, war unterbrochen worden und der Bibliotheksdienst in diesem weltverlorenen Wolfenbüttel zerrte an seinen ohnehin lädierten Nerven. Was hatte er unter solchen Umständen eigentlich noch vom Leben zu erwarten? In dieser anscheinend so verfahrenen Situation schlägt aber plötzlich und unversehens der schöpferische Funke Lessings wieder durch und mobilisiert seine geistigen Kräfte.“<sup>47</sup>*

Die „*Entsagung des Schriftstellers*,“ die darin besteht, „*nur die Momente, die für die Begründung seiner fruchtbaren und weittragenden Sätze erforderlich waren, zusammenzupacken, alles andere aber unter dem Tisch fallen zu lassen*“, diese Entsagung forderte auch sein Leben von ihm; er musste diese Entsagung wirklich leben. Sie kommt auch darin im Übermaße zum Ausdruck, dass Lessing nicht einfach daran ging, Dramen oder Lustspiele zu produzieren; diese entsprangen vielmehr seinen grundlegenden ästhetischen Untersuchungen, wodurch er, in den Worten Diltheys, „*nach Aristoteles zum zweiten Gesetzgeber der Künste, insbesondere der Poesie*“<sup>48</sup>, wurde. Im Zusammenhang mit der „*Hamburgischen Dramaturgie*“ zeigt Oberkogler, dass Lessing „*nach einer Erneuerung des Theaters aus dem deutschen Geiste heraus*“ strebte. Und fügt hinzu: „*Wir könnten dieses Motiv auch als eine Suche nach einer Spiritualisierung der Bewusstseinsseele bezeichnen.*“<sup>49</sup> Oberkogler sieht dieses Motiv in der Forderung Lessings verwirklicht, „*dass sich der Dichter in den wahren Standpunkt einer jeden Person*“ zu versetzen habe. Um dies zu erreichen, muss er die „*Leidenschaften nicht beschreiben, sondern vor den Augen des Zuschauers entstehen und ohne Sprung in einer so illusorischen Stetigkeit wachsen lassen, dass dieser sympathisieren muss, er mag wollen oder nicht.*“<sup>50</sup> Paul Böckmann sagt dazu, dass Lessing „*bei aller Notwendigkeit des Handlungszusammenhanges doch zugleich nach dem unbedingten*

47

48

49

50

Sichelschmidt, Lessing, S. 317f  
Wilhelm Dilthey, Ästhetische Theorie und schöpferische  
Kritik; in Lessing, Wege der Forschung, Band 211  
Friedrich Oberkogler, Lessing, S. 105  
Lessing, Hamburgische Dramaturgie

Wert des Menschen fragt und insoferne eine Welt der geistigen Freiheit umkreist, die trotz der Gebundenheit an die Leidenschaften ihr Recht behauptet.“<sup>51</sup> Oberkugler spricht dies so aus: „Das Geniale dabei ist, dass sich der Dichter nicht mit der bloßen Darstellung der Leidenschaften begnügt, sondern sie immer in ihrem Bezug zum Ich des Menschen zeigt. ... Immer ist es das Ringen um den entelechischen Wesenskern und um das mit ihm verbundene Schicksal, denen Lessings Forschen und Suchen zugewendet ist.“ Dies führt ihn zu dem Eindruck, „dass Lessing das aristotelische Gedankengut auch auf dichterisch-dramatischem Gebiet der Welt verkünden und ihr klar machen wollte; als würde er nachholen wollen, was die Scholastiker einst versäumten.“<sup>52</sup> Lessing schreibt ja selbst, „dass man zwar denken sollte, diese Aufschlüsse müssten die Scholastiker, welche die Schriften des Aristoteles an den Fingern wussten, längst gefunden haben. Doch die Dichtkunst war gerade diejenige von seinen Schriften, um die sie sich am wenigsten bekümmerten.“<sup>53</sup>

In der oben beschriebenen, verfahrenen und scheinbar aussichtslosen Situation, in der sich Lessing in Wolfenbüttel befand, überkam es ihn, dieser „Dichtkunst“ noch ein weiteres Stück hinzuzufügen: „In der Nacht vom 10. zum 11. August überkommt ihn der «narrische Einfall», ein schon lange projektiertes Schauspiel nun endlich auszuführen und zu Ende zu bringen. Es sollte das Thema der religiösen Toleranz, das ihn in all diesen Wochen und Monaten in Atem gehalten hatte, auf der Bühne realisieren.“<sup>54</sup> Lessing spricht selbst davon, dass „er versuchen müsse, ob man ihn auf seiner alten Kanzel, auf dem Theater wenigsten, noch ungestört wird predigen lassen.“ „In der Tat: Lessing versteht diesen letzten schöpferischen Impuls seines Lebens effektiv auszunutzen. Er hat augenscheinlich seinen «Nathan» als das letzte Kapitel seines «Anti-Goeze» verstanden wissen wollen, um noch einmal klärend und zugleich anfeuernd in seine Zeit hineinzuwirken. Allerdings, mit der Stimme des weisen Nathan spricht er auch noch durchaus vernehmlich in unsere Zeit hinein. ... Es ist wie ein Wunder: Lessing ist nach einer depressiven Phase mit einem Male als Künstler wieder völlig präsent.

51 Paul Böckmann, Formensprache – Der Perspektivismus der Leidenschaft bei Lessing  
 52 Friedrich Oberkugler, Lessing, S. 106  
 53 Lessing, Hamburgische Dramaturgie  
 54 Sichelschmidt, Lessing, S. 318

*Über Nacht ist ihm die Erleuchtung gekommen. Nun befeuert das neue Projekt seine Phantasie voll und ganz. ...«Es wird nichts weniger als ein satirisches Stück, um den Kampfplatz mit Hohngelächter zu verlassen», so präzisiert der Dichter selbst seine Intentionen.“*<sup>55</sup>

Es wird überaus deutlich: Lessing erlebt sich selbst in seinem geistigen Ringen so existentiell, dass er dieses nicht nur in seinen Schriften, sozusagen theoretisch, zu lösen strebt; er lebt dieses Ringen weiter in seinen dichterischen Werken, hier in der Person des Nathan; er stellt sich selbst mit seinem Ringen ganz in die Öffentlichkeit. Wie ein gereiftes Selbstbildnis Lessings lebt dieser Nathan in den Theatern noch heute. „Man sollte beim Lesen des *«Nathan»* keinen Augenblick vergessen, dass aus dem alten, arg vom Leben gebeutelten Juden stets Lessing selbst spricht. Beider geistige Identität steht außer Frage. Wenn er am Ende ganz im Geiste des Evangelisten Johannes zur Menschenliebe aufruft, so spricht nicht mehr der Kamenzer Pfarrerssohn, der längst seinen Kinderglauben verlor, seit er vom Baume der Erkenntnis gegessen hatte, sondern ein gestandener Mann, der es sich mit seinem Glauben hatte sauer werden lassen. Irgendwie war er inzwischen über Luther hinausgewachsen. Für sich selbst wenigstens hatte er so etwas wie eine zweite Reformation eingeleitet. Es handelte sich bei dem Ergebnis seiner Exkursionen durch den Dschungel der Religionen um ein Bekenntnis zu religiöser Innerlichkeit, die ihn ganz in der großen Tradition der deutschen Geistes- und Religionsgeschichte zeigen.“<sup>56</sup> Friedrich Schlegel kurz: „Wer den *«Nathan»* recht versteht, kennt Lessing.“

Jetzt endlich, nach diesem Sieg seines Geistes, „der die Kluft zwischen Offenbarung und Vernunft überbrückte“, konnte er daran gehen, sein geistiges Vermächtnis zu verfassen. „Er hatte nach langen Überlegungen und inneren Kämpfen den Übergang zum Irrationalismus einer jüngeren Generation vollzogen. Damit hatte er eigentlich schon den Standpunkt der aufklärerischen Parteigänger seiner Zeit überwunden.“

Und „die Offenbarung wurde von ihm als eine unumstößliche historische Tatsache im Entwicklungsprozess der Menschheit respektiert“<sup>57</sup>.

Jetzt erst konnte er seine Idee einer „Religion Christi“, die über alle Konfessionen, ja alle Religionen, hinausgeht, in ihrer positiven Weltsicht, die den Menschen in seinem individuellen Wesen produktiv mit einschließt, umfänglich formulieren: „Nein, sie wird kommen, sie wird gewiss kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu einen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird, dass er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehemals bloß heften und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen.

Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird.“<sup>58</sup>

Dass die Idee der Reinkarnation, der wiederholten Erdenleben, uns wie eine reife Frucht seines unermüdlichen und lebenslangen Strebens erscheinen muss, die er wirklich erst in den letzten Paragraphen seines geistigen Testaments formulieren konnte, macht sie erst zu dem, was sie eigentlich ist: sie ist unmittelbare Inspiration seines Genius („Er nahm seinen gewöhnlichen menschlichen Erziehungsweg im achtzehnten Jahrhundert. Und dadurch wurde er erst im ... Alter reif, dasjenige zu verstehen, was immer in ihm war während seines Lessing-Lebens.“<sup>59</sup>) und zugleich das Ergebnis einer rastlosen Suche, eines Strebens, im Gedanken sein eigenes wahres Wesen zu begreifen. „Den Lebenstrieb des Gedankens im Selbstbewusstsein zu erfüllen, und ihn so zu erleben, dass sich durch ihn der Mensch in eine geistig-reale Welt sicher hineingestellt fühlt, vermochten die Denker des achtzehnten Jahrhunderts noch nicht. Lessing steht unter ihnen wie ein Prophet, indem er die Kraft des selbstbewussten Ich so empfindet, dass er der

57  
58  
59

Sichelschmidt, Lessing, S. 342  
Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, Paragraph 85, 86  
Rudolf Steiner im genannten Karmavortrag vom 22.3.1924 (GA 235)

*Seele den Durchgang durch wiederholte Erdenleben zuschreibt.“<sup>60</sup>*

Doch hören wir die letzten Worte seines geistigen Vermächnisses selbst: „*Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf Einmal so viel weg, dass es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet?*

*Darum nicht? – Oder, weil ich es vergesse, dass ich schon da gewesen? Wohl mir, dass ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf jetzt vergessen muss, habe ich denn das auf ewig vergessen?*

*Oder, weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? – Verloren? – Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“<sup>61</sup>*

Bemerkenswert ist noch, dass in seinem Todesjahr 1781 die „*Kritik der reinen Vernunft*“ von Kant, neben den „*Räubern*“ von Schiller, erschien.

Die oben angesprochene Wendung zu den ursprünglichen Quellen des schöpferischen Menschentums, die von Lessing ausgegangen ist, liegt, das ist nun überaus anschaulich geworden, in seiner sein ganzen Leben und Streben durchziehenden, kraftvollen Hinwendung zum menschlichen Ich, zur geistigen Wesenheit des Menschen. Diese Hinwendung war jedoch bei ihm nie nur etwas, was er allein gedanklich anstrebte; er lebte diese Hinwendung. Und sie drückt sich aus in der von ihm meisterhaft ausgeübten Fähigkeit einer ungeschminkten Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis, in einer Selbstdisziplin, die sich ständig hohe Strebensziele setzt und diese auch verwirklicht, also in seinem intensiven Veränderungs- und Verbesserungswillen, in seinem ungebrochenen Mut zur Unpopularität, in seinem ewigen Streben nach der Wahrheit und dem kritischen Verstand, der vor nichts Halt macht, in seinem starken Charakter, wie Goethe es ausdrückt, ja, in der Begabung, seine Selbsterfassung in die Höhe einer Menschenerkenntnis zu heben, die das Ewige des Menschen berührt. Diese Befähigung kommt ja auch darin zum Ausdruck, dass Lessing seine eigene

60  
61

Rudolf Steiner, GA 18, S. 128  
Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, Paragraphen 98 - 100

Selbst- und Menschenerkenntnis- und entwicklung immer wieder öffentlich lebte, indem er sie dichterisch-dramatisch umsetzte und sie derart tatsächlich, im Laufe seines Lebens, immer mehr in die Nähe einer Wirklichkeit des geistigen Ich-Wesens bringen konnte. Wie inspiriert von seinem Ich-Wesen erscheint alles, was Lessing in seinem Alter denkt, spricht, dichtet und tut. Und das, was er denkt, das tut er auch; und das, was er tut, das spricht er aus.

#### VON DER SELBSTGENESE DER INDIVIDUALITÄT

Ein wunderbarer Dreischritt in der Selbstgenese der Individualität wird nun im Durchgang durch die Leben von Rembrandt, Lessing und Rudolf Steiner anschaulich. Von Selbstgenese kann deswegen gesprochen werden, weil in allen drei Leben dasselbe Ziel verfolgt wird – ohne Umschweife; nur muss die Umsetzung jeweils eine andere Form annehmen, da sie ja auch andere Voraussetzungen antrifft. Diese Voraussetzungen sind das jeweilige Schicksal, aber auch der unterschiedliche Punkt, von dem ausgegangen werden muss, um auf das angestrebte Ziel zuzustreben. So entsteht über diese drei Leben hinweg eine sinnerfüllte Stufenfolge, deren Ursprung ja gerade nicht in den vergangenen Taten dieser Individualität liegt. Es ist, als wenn in dieser Stufenfolge eine neue Form von Schicksal in Erscheinung träte, das von der Zukunft her bestimmt wird. Oder anders gesprochen, als wenn dadurch, dass diese Individualität bewusst ihre wesenseigene Gestaltung übernimmt, diese erst tatsächlich in Erscheinung treten könne. Der Mensch – und dies ist seine Berufung – muss sich seinen wesenseigenen Begriff selbst einverleiben. Dies ist jedoch nur möglich, wenn die innere Tätigkeit des Ich sich immer mehr in Einklang zu versetzen vermag mit dem, was dem Ich von außen zukommt. Der höchste Einklang stellt sich dort ein, wo diese beiden Seiten des Ich zusammenfallen. Wo dies geschieht, beginnt das Ich von innen an der Gestaltung des Außen mitzuwirken. Im gesamten Werk Rembrandts ist diese Außengestaltung in imaginativer Form so verwirklicht, dass jedes Ich in der Begegnung mit diesem Werk zur Mitgestaltung aufgerufen ist. Rembrandt

vollzieht demnach die beschriebene Selbstgestaltung der Individualität öffentlich, indem er seine Begabung verwirklicht, jedem Ich einen solchen Platz der Mitgestaltung an der Wirklichkeit zu ermöglichen. Sein Werk ist also ein Ort, ein imaginativer Ort in der Wirklichkeit geworden, den jeder soweit betreten kann, wie es seinem inneren Gestaltungswillen entspricht. Seine Individualität hat sich imaginativ verwirklicht; sein Werk ist der Beweis, den jeder erleben kann, der sich unbefangen zuwendet.

Die Schöpferkraft der Individualität drängt in Lessing auf neuer Stufe hervor. Auf der einen Seite tritt die bewusste Auseinandersetzung Lessings mit seiner Person, seinem Persönlichen wesentlich mehr in den Vordergrund, als dies noch bei Rembrandt der Fall war. Doch ist auch bei ihm, wie schon bei Rembrandt, diese Auseinandersetzung Teil seiner Künstlerschaft; es gelingt ihm auch, diese Auseinandersetzung selbst sozusagen künstlerisch zu thematisieren; ja man kann sagen, dass die Künstlerschaft bei ihm das ganze Leben mit ergreift, und das Leben zugleich seine Künstlerschaft. Soweit ergreift sie sein Leben, oder besser, lässt er sie sein Leben durchdringen, dass er selbst die höchsten und für ihn existentiellsten Fragen zuletzt künstlerisch beantwortet. Er hebt sich selbst damit über die aufklärerischen Impulse seiner Zeit hinaus; er wächst sozusagen über seine Zeit hinaus in eine Zukunft, der er unentwegt zustrebt, ohne je dabei den Boden unter den Füßen zu verlieren; eine Zukunft, in der die individuelle Selbstgestaltung zum Kulturprinzip erhoben sein wird. Dadurch konnte er zugleich seine Zeit überaus tieferschürfend prägen und inspirieren. Er ist der große Inspirator der deutschen Klassik und deutscher Kultur und Sprache überhaupt. Er impfte dieser Kultur die innere Orientierung auf das Ich ein; denn er selbst lebte diese Inspiration durch das Ich in der konsequentesten Form.

In Rudolf Steiner sehen wir dann diese Orientierung auf das selbstbewusste Ich in nachvollziehbarer Stufenfolge so verwirklicht, wie es in diesem Buch ausführlich entwickelt wurde. Rudolf Steiner ist nun zum Künstler des vollbewussten Gedankenlebens herangereift, der das Ich in sich zu umgreifen sucht. Mit gerade einmal 18 Jahre offenbart sich diese Zielrichtung unmittelbar, wie oben ausführlich behandelt, in seinem Fichte-Fragment.

Sodann ergreift er das tote Denken seiner Zeit in einem menschenkünstlerischen Prozess, um es in einer wunderbaren Stufenfolge der bewussten Einwohnung des Ich-Wesens zuzuführen. Dass der wesentliche Schritt über Lessing hinaus in dem Ergreifen der naturwissenschaftlichen Denkungsart liegt, ist unübersehbar. Hören wir Steiner selbst dazu: *„Lessing hat den Sinn, in dem die Poetik des Aristoteles geschrieben ist, gläubig hingenommen. Wie der Christ der Bibel, so steht Lessing der Ästhetik des griechischen Denkers gegenüber. ... Je öfter ich diese Dramaturgie in die Hand nahm, desto stärker wurde in mir das Gefühl, dass der Geist der Scholastik in ihr wieder auflebte. Die Scholastiker hatten keinen Blick für die Wirklichkeit, die wahre unbefangene Betrachtung der Welt ist bei ihnen nicht zu finden. ... Wer die moderne naturwissenschaftliche Anschauungsweise in sich ausgebildet hat, muss sich von der ‚Hamburgischen Dramaturgie‘ ebenso abwenden, wie er sich von der Philosophie des Thomas von Aquino abwendet. Von ewigen Kunstregeln, die dem menschlichen Geist – ich weiß nicht woher – sich offenbaren, spricht Aristoteles, spricht auch Lessing. Und von solchen Regeln spricht im Grunde der ganze Chor der Ästhetiker des eben ablaufenden Jahrhunderts. ... Nicht wie der Botaniker, der das Leben der Pflanze studiert, beobachten sie das wirkliche Leben der Kunst; sondern wie ein Gesetzgeber verhalten sie sich, der aus der reinen Vernunft die Gesetze hervorgehen lässt, nach denen sich die Wirklichkeit richten soll.“* Nun ergänzt er jedoch: *„In dem Sinne, in dem es eine Botanik, eine Zoologie gibt, kann es keine Ästhetik geben. Denn die Pflanzen, die Tiere haben ein Gemeinsames, das in ihnen allen lebt. ... Das Kunstwerk aber entspringt aus der menschlichen Individualität. Und das Wertvollste an einem Kunstwerk, dasjenige, wodurch es seine höchste Vollendung erhält, entspringt aus der Eigenart des Künstlers, die nur einmal in der Welt vorhanden ist.“*<sup>62</sup> Diese hohe Künstlerschaft hat Rudolf Steiner auf die Individualität selbst angewendet. Er hat damit ein Kunstwerk geschaffen, in dem die Individualität in ihrer individuellen Eigenart in Erscheinung tritt, und sich derart individuell verwirklicht. Zugleich ist dieses Kunstwerk nach naturwissenschaftlicher Methode entworfen, sodass es jedem Menschen unserer Zeit tatsächlich zugänglich geworden ist. Denn

dem Ich unserer Zeit, das sich bestrebt, sich durch sich selbst wesenseigen zu realisieren, ist damit eine Außen geschaffen, mit dem es sich, wenn es sich ihm aus freien Zügen zuwendet, in vollständigen inneren Einklang zu setzen erlaubt. Dieses Außen ist von seinem Schöpfer zu einem Raum gestaltet worden, der intuitiver Natur ist; derart kann jedes Ich sich in ihm als Ich intuieren. Das Außen trägt in diesem Falle die Eigenschaft eines Äußerlichen, damit das Ich dieses aus innerem Entschluss mit sich selbst identifizieren kann. Sodann steht dieses Ich an einer Stelle der Welt in völligem Wesenseinklang mit sich selbst, denn Außen und Innen fallen zusammen.

Somit ist offenbar geworden, wie Rembrandt einen Raum der Imagination des Ich, Lessing als Mensch und bewusster Künstler einen solchen der Inspiration durch das Ich und Rudolf Steiner endlich als Mensch, Künstler und Wissenschaftler einen Raum der Intuition der Individualität geschaffen haben.

Allen dreien ist gemeinsam, dass sie unmittelbar der Ich-Erfahrung zustreben, ja, dass sie ihr ganzes Leben aus diesem Zustreben heraus gestalten.

Somit ist die Selbstgenese der Individualität nicht nur gelebt und bewusst angestrebt, sondern auch geistig anschaulich und damit für jeden Menschen nachvollziehbar geworden!

## DIE BEDEUTUNG DES NEUZEITLICHEN BEWUSSTSEINS

In der Intuition des Ich verwirklicht sich die Individualität; sie wird ein realer Teil der Wirklichkeit. Von hier aus, von dieser realisierten Wirklichkeit der Individualität aus, erscheint die naturwissenschaftliche Denkungsart wie der Boden, auf dem sie sich in die Welt stellen und durch den sie jedem Menschen zugänglich werden kann. Man kann auch den Eindruck gewinnen, da durch die Wissenschaftlichkeit die Individualität für jeden Menschen vollziehbar wurde, dass sie durch jene eine Verchristlichung erfuhr.

Das naturwissenschaftliche Denken ist das verbindende Glied des modernen Menschen. In dieser Denkungsart finden die heutigen Menschen ihre gemeinsame Sprache. Wodurch aber ist sie dies geworden? Vom Standpunkt der Individualität aus stellt sich diese Frage ganz neu; muss doch dieses naturwissenschaftliche Denken seiner inneren Forderung nach alles Innere des Menschen als etwas ansehen, was zu überwinden und auszuschließen ist.

Wir denken an Kopernikus als den herausragendsten Begründer unserer neuen Weltansicht, aus der sich die naturwissenschaftliche Forschung wie durch sich selbst entwickeln konnte. In Kopernikus aber fanden Gedanken, ja fand eine ganze Seelengestaltung, ihre eigentümliche und einzigartige Wiederholung. In dem Übergang des Geistes des Nikolaus Cusanus zu dem des Nikolaus Kopernikus liegt eine große Eigentümlichkeit, die unserer heutigen Weltansicht mit auf den Weg gegeben und gewissermaßen einverleibt wurde. Diese Eigentümlichkeit soll noch weiter charakterisiert werden, da sie ein wesentlicher Baustein zum Verständnis und zur Anschauung der Entwicklung der Individualität bildet. Doch soll dies im Zusammenhang des Ganzen angeschaut werden. Das Ganze ist die Genese der Individualität, die von einem bestimmten Zeitpunkt an zur Selbstgenese sich wandelt. Diese Genese soll abschließend in groben Strichen als ein Ganzes betrachtet werden; und es soll weiter veranschaulicht werden, worin der Übergang der Genese zur Selbstgenese gelegen ist, ja, worin genau die Grundlage dieser Selbstgenese liegt.

Unser Blick findet in der Bemühung um Überschau über die Genese der Individualität eine Grenze. Diese Grenze ist in dem großen Zarathustra zu sehen, der, einem Übermenschen gleich, den Geist der Sonne, aus dem wir alle stammen, durch sich sprechen lassen konnte. In ihm sehen wir demnach nicht das Licht der Individualität aufleuchten; er ist vielmehr Träger dieses Lichtes; und doch beginnt mit der persischen Epoche, die Zarathustra begründete, eine Auseinandersetzung mit der Erde, mit dem Dunklen. Darin muss der tatsächliche Beginn unserer nachatlantischen Entwicklung gesehen werden, denn die vorhergehende, von Rudolf Steiner als «urindische Epoche» bezeichnete<sup>63</sup>, muss demgegenüber als Nachklang der alten atlantischen Zeit verstanden werden. Und doch: Zarathustra ist Träger und Künder des Sonnengeistes, der in Christus zur Erde stieg, um Mensch zu werden.

Dazu mussten Vorbereitungen getroffen werden, die darin bestanden, dem Christus den Empfang auf Erden zu ermöglichen.

## ABRAHAM

Wir sehen Abraham, Stammvater des israelischen Volkes vor uns, dem Melchisedek, der große Sonneneingeweihte, Brot und Wein reicht. Diese Begegnung kennzeichnet die Mitte zwischen der Sonnenträgerschaft des großen Zarathustra und der Begegnung von Jesus mit Johannes dem Täufer am Jordan und markiert grandios den Beginn des Überganges der Führung der Menschheit durch die Götter zu der Führung durch den Menschen selbst. Dazu musste der Leib des Menschen Träger des eigenständigen Gedankens werden. Dies ist die Mission des von Abraham begründeten althebräischen Volkes. Der Leib selbst musste auf der einen Seite ein lebendiges Abbild des ganzen Kosmos darstellen; er musste aber zugleich, um vollständiges Abbild zu sein, als menschlicher Leib eine Begrenzung finden, um dem Gedanken ein selbständiges Leben zu ermöglichen. Diese zum Menschen werdende und sich individualisierende, kosmische Weisheit ist im hebräischen Sefirotbaum repräsentiert.

*„Die Sefirot wiederum – Emanationen, die aus der göttlichen Unreinheit heraus den Menschen geformt haben – sind die im irdischen Menschen und in der Erdenwelt wirkende geistige Realität.“*<sup>64</sup>

Judith von Halle zeigt den tiefen Zusammenhang dieser in der Leiblichkeit des Menschen wirkenden Weisheit mit der Wirklichkeit des Ich mit einfachen Worten auf: *„Anhand dieses Baumes-Wesens ging den Jüngern und Frauen in einem blitzartigen Erkenntnislicht die Wirklichkeit der Reinkarnation auf. Sie empfanden nämlich: Das ist es, zu dem mein Ich erstehen kann. Diesen Baum trage ich in mir, aber ich muss ihn von unten nach oben hinauf durch meine eigenen Bewusstseinskräfte erkunden, damit er in der irdischen Welt ebenso lebendig erblüht wie in der jenseitigen Welt. Doch kann dieses Ziel kein selbständiges Menschen-Ich gleich erreichen, es braucht dazu eine lange, lange Entwicklung! Erst durch diesen Akt flammte in ihnen in einem höheren Verständnis die Notwendigkeit der Eigenverantwortung auf, welche der durch das Karma eintretenden Entwicklung des Menschen zugrunde liegt.“*<sup>65</sup>

## ARISTOTELES

Auf der anderen Seite steht der große griechische Denker Aristoteles<sup>66</sup>, der, noch in der lebendigen Strömung der Mysterien stehend, dem menschlichen Denken die Welt in ihrer Vollständigkeit zugänglich machte, ja, diese Welt im menschlichen Geist aufleben ließ. Aristoteles markiert in der menschlichen Geistesentwicklung den vollzogenen Übergang vom alten mythischen Bewusstsein zu einem solchen, das in Gedanken leben will. Der menschliche Geist wurde mit ihm zum Träger des die Welt ergreifenden und diese umfassenden Gedankens. *„Und bei Aristoteles erscheint uns schon alles wie in logische Formen hinein, man kann in diesem Falle nur sagen, verabstrahiertes altes Weisheitsgut, in Begriffe gebrachte lebendige Welten. Trotzdem atmet, weil Aristoteles sozusagen eben an dem Schlussstor der alten Strömung steht, trotzdem atmet in Aristoteles noch etwas von dem, was altes Weisheitsgut war. In*

64

65

66

Judith von Halle, Das Vaterunser, S. 50

Judith von Halle, Das Vaterunser, S. 52f

Aristoteles lebte von 384-322 v. Chr.

*seinen Begriffen, in seinen Ideen ist, obwohl sie abstrakt sind, eben noch ein Nachklang zu vernehmen der vollkommenen Töne, die aus den Tempelstätten herausgetönt haben und die das eigentlich Inspirierende waren nicht nur der griechischen Weisheit, sondern auch der griechischen Kunst, des ganzen griechischen Volkscharakters.“<sup>67</sup> Auch dies repräsentiert sich in einer uns bekannten Zehnheit<sup>68</sup>; nämlich in den von Aristoteles aufgestellten zehn Kategorien, mit der die Welt in ihrer Vollständigkeit begreifbar ist. Rudolf Steiner spricht prägnant über die Kategorien des Aristoteles: „Und im Grunde genommen ist das, was Anthroposophie hervorgebracht hat und jemals hervorbringen kann, aus diesen Begriffen (den Kategorien) so erlebt, wie das Gelesene des ›Faust‹ erlebt wird aus den Buchstaben. Denn alle Geheimnisse der physischen und geistigen Welt sind in diesen einfachen Begriffen als dem Weltalphabet enthalten.“<sup>69</sup>*

## JESUS

In Jesus von Nazareth, der dem Jordan zustrebt, sehen wir nun die großartige Synthese dieser beiden Entwicklungsströme. Der zum Träger des Denkens gereifte, und damit die gesamte vorangegangene Entwicklung in sich vereinigende und erhöhende Leib wird vom höchsten, entwickelsten menschlichen Geist durchwirkt und sodann dem Christus hingegeben<sup>70</sup>. Die erste Dreiheit der Genese der Individualität ist hiermit in sich vollständig.

Die Kulmination der bisherigen Welt- und Menschheitsentwicklung in der Synthese von reinster Leibesgestaltung und vollkommenster individuell-menschlicher Geistesentwicklung, also deren reinste und vollkommenste Blüte, neigt sich dem Nahen des Christus, schenkt sich ihm hin in schweigendem Empfangen.

67

Rudolf Steiner, GA 126, S. 103f

68

Auch der Sefirotbaum besteht aus 10 Sefirot (Zahlen), während die Verbindungen unter diesen Sefirot den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets entsprechen.

69

Rudolf Steiner, GA 233a, S. 165

70

Rudolf Steiner führt diesen Zusammenhang in seinem *Fünften Evangelium* aus.

## DER HEILIGE BENEDIKT

Diese große Geste der Hingabe sehen wir verinnerlicht im Heiligen Benedikt<sup>71</sup> wiedererscheinen. In ihm ist aber auch die große charakterisierte Synthese in innerlich-seelischer Form wiederzufinden. Denn sein ganzes Leben und Wirken zeigt in seiner Ausrichtung eine Synthese von Denken (Geist) und Wollen (Leib), das die Grundlage der Entwicklung christlicher Innerlichkeit darstellt. Und damit ist Benedikt die Grundsäule der gesamten christlichen Entwicklung des Abendlandes geworden. Es ist, als wenn die das menschliche Begreifen übersteigende Dreiheit der vorchristlichen Entwicklung der Individualität in ihm als nun menschlich gewordenes Ich wiedererscheint.

Die Vita des Heiligen Benedikt ist geprägt durch die Zwölfzahl; ihre legendäre Gestalt, die uns durch Papst Gregor den Großen erhalten blieb, weist uns auf die oben genannten Wesenszüge des Benedikt. So spricht er von zwölf Wundern der Tat und zwölf Wundern der Erkenntnis.<sup>72</sup> Die vielen Menschen, die ihn in seiner selbstgewählten Einsamkeit aufsuchen, veranlassen Benedikt dazu, zwölf Klöster zu gründen, denen er jeweils zur Gründung zwölf Brüder und einen Abt zuteilt. Zauberhaft klingt die Schilderung der Begegnung mit seiner Schwester Scholastika in unsere Zeit hinüber: *„Seine Schwester Scholastika war von Kindheit an dem allmächtigen Gott geweiht. Sie war gewohnt, ihren Bruder einmal im Jahr zu besuchen. Der Mann Gottes ging jedes mal zu ihr hinunter zu einem Gut des Klosters, das nicht weit entfernt lag.*

*Eines Tages kam sie wie üblich, und ihr ehrwürdiger Bruder stieg mit einigen Jüngern zu ihr hinab. Sie verbrachten den ganzen Tag im Lob Gottes und im geistlichen Gespräch. Bei Einbruch der Dunkelheit hielten sie miteinander Mahl.*

*Während sie noch am Tisch saßen und ihr geistliches Gespräch fortsetzten, wurde es spät. Da flehte die gottgeweihte Frau, seine Schwester, ihn an: ›Ich bitte dich, lass mich diese Nacht nicht allein, damit wir noch bis zum Morgen von den Freuden des himmlischen Lebens sprechen können.‹ Er antwortete ihr: ›Was sagst du da,*

71

72

Benedikt lebte von 480-547  
Anselm Grün, Benedikt von Nursia, S. 27ff

*Schwester? Ich kann auf keinen Fall außerhalb des Klosters bleiben.› Es war so heiteres Wetter, dass sich keine Wolke am Himmel zeigte. Sobald aber die gottgeweihte Frau die Weigerung ihres Bruders hörte, fügte sie die Finger ineinander, legte ihre Hände auf den Tisch und ließ ihr Haupt auf die Hände sinken, um den allmächtigen Gott anzuflehen. Als sie dann das Haupt vom Tisch erhob, blitzte und donnerte es so stark, und ein gewaltiger Wolkenbruch ging nieder, dass weder der heilige Benedikt noch die Brüder in seiner Begleitung einen Fuß über die Schwelle des Hauses setzen konnten ... Da er das Haus nicht verlassen konnte, blieb er gegen seinen Willen, nachdem er freiwillig nicht hatte bleiben wollen. So konnten sie die ganze Nacht durchwachen, in heiligen Gesprächen ihre Erfahrungen über das geistliche Leben austauschen und sich gegenseitig stärken.“<sup>73</sup>*

*Anselm Grün schreibt dazu: „Scholastika vermochte mehr, weil sie mehr geliebt hat. Sie hat nicht nur Gott mehr geliebt, sondern auch ihren Bruder. Sie wollte einfach bei ihm bleiben und mit ihm reden. Die Liebe siegt über das Gesetz. Die Liebe atmet Freiheit.“ Und er fügt hinzu: „Das Herz ist stärker als der Wille. Im Herzen wohnt die Liebe. Im Herzen wohnt Gott. Und Gottes Kraft übertrifft die menschliche Kraft des Willens.“<sup>74</sup>* Drei Tage nach dieser wundersamen Begegnung sieht Benedikt, wie die Seele Scholastikas in der Gestalt einer Taube in den Himmel fährt. Und im Anschluss daran wird in seiner Vita die Erleuchtung geschildert: *„Während er mitten in dunkler Nacht hinauschaute, sah er plötzlich ein Licht, das sich von oben her ergoss und alle Finsternis der Nacht vertrieb. Es wurde so hell, dass dieses Licht, das in der Finsternis aufstrahlte, die Helligkeit des Tages übertraf. ... Die ganze Welt wurde ihm vor Augen geführt, wie in einem einzigen Sonnenstrahl gesammelt.“<sup>75</sup>* Nachdem seine Regeln verfasst sind, sagt er seinen eigenen Tod voraus und stirbt betend in den Armen seiner Brüder mit zum Himmel erhobenen Armen.

## THOMAS VON AQUINO

In Thomas von Aquino <sup>76</sup> – der mit etwa sechs Jahren als Oblate nach Monte Cassino, dem Heimatkloster des Heiligen Benedikt kam, und der von seiner eigenen Familie entführt wurde, da diese ihn davon abhalten wollte, den von seinem Vater vorgesehenen Weg, Abt von Monte Cassino zu werden, zu verlassen und in den Predigerorden der Dominikaner einzutreten, was er letztendlich auch tat – ringt das menschliche Ich mit den Grenzen des sich verchristlichenden Denkens. Und es muss in ihm, als menschliches Denken, seine Grenze vor dem göttlichen Erkennen anerkennen: das menschliche Denken ist nicht befähigt, Gott zu erkennen – es kann nur Menschliches begreifen. Denn das menschliche Erkennen, „*das natürlicherweise von den sinnenfälligen Dingen her sich sein Wissen erwirbt, vermag aus sich selbst nicht dahin zu gelangen, die göttliche Wesenheit in sich selbst zu schauen. ... Was immer ein endliches Wesen begreift ist endlich.*“ <sup>77</sup> Man könnte auch sagen, das die im Mittelalter im Ich sich einlebende geistige Menschenwesenheit, die darum ringt, sich im Denken in ihrer geistigen Dimension zu erfassen, stößt zunächst an die Grenze der menschlichen Vernunft. Rudolf Steiner fasst das scholastische Ringen des Thomas in die Frage: „*Wie weit kommt man mit dem sich selbst überlassenen menschlichen Verstande?*“ <sup>78</sup> Und die Scholastiker sahen die Aufgabe der Vernunft darin, „*den Glaubensinhalt in Einklang zu bringen mit dem Vernunftinhalt, keinen Widerspruch zu suchen zwischen dem, was die Vernunft denken kann, allerdings nur bis zu einer gewissen Grenze, und dem Glaubensinhalt*“ <sup>79</sup>. Thomas musste erkennen: „*Für die Trinität gibt es keinen ... Gedankengang, der zu ihr hinführt. Sie ist aber überliefert. Man kann mit dem menschlichen Denken nur so weit kommen, das man probiert, ob die Trinität widersinnig ist. Da findet man: Sie ist nicht widersinnig, aber man kann sie nicht beweisen, man muss sie glauben, man muss sie hinnehmen als einen Inhalt, bis zu dem*

76  
77  
78  
79

Thomas von Aquino lebte 1225-1274  
Josef Pieper, Thomas von Aquino  
Rudolf Steiner, Die Philosophie des Thomas von Aquino, GA 74, S. 65  
Ebenda, S. 66

sich die auf sich selbst gestellte menschliche Intellektualität nicht erheben kann.“<sup>80</sup> Auslaufen lässt Rudolf Steiner seine Betrachtung über Thomas' Philosophie in die Frage: „Wie wird das Denken christlich gemacht?“<sup>81</sup> Was in dem hier in diesem Buch geltend gemachten Standpunkt etwa lauten würde: Wie gewinnt das sich im menschlichen Denken entwickelnde Ich Zugang zur Geistigkeit der Individualität? Wie ist der Widerspruch vom seelischen Erleben im Ich und der geistigen Wesenheit der Individualität zu überwinden? Das Anliegen seiner Betrachtungen über Thomas formuliert er, diese Vorträge abschließend: „Vertiefung unseres Ideenlebens – damit wir hinauskommen über allen Nominalismus, damit wir wiederfinden durch die Durchchristung der Ideen das Christentum, das eindringt in das geistige Sein, dem der Mensch doch entstammen muss, da ihn, wenn er ganz ehrlich und aufrichtig gegen sich selbst ist, nichts anderes befriedigen kann als das Bewusstsein seines geistigen Ursprungs.“<sup>82</sup>

Ähnlich wie dem Heiligen Benedikt kam auch Thomas von Aquino gegen Ende seines nach geistiger Erkenntnis ringenden und Kontemplation übenden Lebens eine umfassende Erleuchtung zu: „Als er einst aus der Messe in seine Zelle zurückkehrte, war er seltsam verändert, legte den Gänsekiel beiseite und antwortete auf die eindringliche Befragung seines Freundes nur: «Alles, was ich geschrieben habe, erscheint mir wie Spreu, verglichen mit dem, was ich geschaut habe und was mir offenbart worden ist.» Erschüttender urteilte wohl kaum je ein großer Denker am Ende seines Lebens über sein eigenes Werk. Wie Spreu kamen ihm seine mächtigen Ausführungen gegenüber der lichtvollen Gottesschau vor, die ihn in der Kirche überflutet hatte. Der schreibgewaltige Thomas trat hierauf in das Schweigen ein, und man hat den scharfsinnigen Dominikaner nicht begriffen, achtet man nicht auf dieses Verstummen. Dieser Abschluss von Thomas' Denkarbeit zeigt besser als viele Worte, dass der Fürst der Scholastiker kein Gefangener seines Systems war und enthüllt überwältigend seine echte Christlichkeit.“<sup>83</sup>

80

81

82

83

Ebenda, S. 65

Ebenda, S. 71

Ebenda, S. 108

Walter Nigg, Vom Geheimnis der Mönche

Überaus prägnant, geradezu gegensätzlich, steht Nikolaus von Kues, mehr als 100 Jahre später<sup>84</sup>, neben Thomas. Als im Jahre 1453 zum Schrecken des Abendlandes Konstantinopel durch Sultan Mohammed den Zweiten fiel, schrieb Nikolaus von Kues als Antwort darauf sein Buch *Über den Frieden im Glauben*, in dem erstmals der Toleranzgedanke in ausformulierter Form in Erscheinung tritt; es beginnt folgendermaßen: „*Ein Mann, der früher einmal in dieser Gegend war, hat die Kunde von den Grausamkeiten, die der Türkenherrscher kürzlich in Konstantinopel begangen hat, so sehr mit Gotteszorn erfüllt, dass er den Allschöpfer mit vielem Stöhnen beschwor, er möge in seiner Güte die Verfolgung mildern, die jetzt mehr als je wegen der verschiedenen Religionsausübung tobt. Da geschah es: Nach Tagen hatte der so ergriffene Mann eine Art Schau, wohl weil er ständig darüber nachgedacht hatte. Dabei kam heraus, es sei möglich, dass einige wenige Weise, die mit all den unterschiedlichen Religionsgewohnheiten der verschiedenen Weltgegenden vertraut wären, leicht eine Übereinstimmung finden würden. Sie könnten auf angemessene und in der Wahrheit begründete Weise den ewigen Frieden schaffen, den Frieden der Religionen.*“

Schon in seiner ersten, wahrscheinlich im Jahre 1430 gehaltenen Predigt spricht Nikolaus Cusanus, wie er auch genannt wird, über die Erkennbarkeit der Trinität. Kurt Flasch benennt die Erkenntnisschritte des Cusanus, die in seiner frühen Predigt enthalten sind, und in der er „*für die Trinitätslehre argumentiert, philosophisch, und zwar auf folgende Weise: Bei jeder Tätigkeit finden wir, dass sie hervorgeht aus einem Tätigen und aus einem, wie wir heute sagen würden, bewirkbaren Objekt, ex agente et agibili. In jedem Wesen, das auf vollkommene Weise handle, fänden wir diese drei Momente – Tätiges, Objekt und Tätigkeit – untrennbar vereint; sie bilden eine notwendige Korrelation von agens, agibile und actio. Festzuhalten ist, dass, Cusanus zufolge, diese drei Momente sich mit Notwendigkeit vereint finden, necessario reperiuntur. Auf diese*

Notwendigkeit kommt es an. Sie bedeutet, dass Cusanus mit seinem Argument beansprucht, die Trinität als Denknötigkeit bewiesen zu haben.“<sup>85</sup> Weiter beschreibt er die einzigartige Grundlage des Cusanischen Trinitätsbeweises: „Unser Prediger lässt sich auf eine subtile philosophische Argumentation ein und sagt: In Gott als einem vollkommenen Wirkenden müssen wir notwendigerweise folgende Momente als Einheit denken: Erstens der Hervorbringende, der die Gottheit «macht», also der *deificans*, zweitens der Hervorzubringende, der zu machende Gott, *deificabilis*, und drittens die tatsächliche Handlung des Hervorbringens, also das *deificare*. Was ist Gott? Er ist die Einheit des Gottmachenden, des *deificans*, des machbaren Gottes, des *deificabile*, und des Gottmachens, des *deificare*.

Gott kann nicht als untätig gedacht werden. Er muss tätig sein und folglich die Merkmale vollkommenen Handelns tragen. Daher ist Gott die genannten drei Korrelativa.“<sup>86</sup>

Nehmen wir nun noch den ungeheuren Gedanken des Cusanus dazu, den er in seiner kleinen Schrift, *De beryllo*, präzisiert, dann können wir ahnen, in welcher Dimension sich das Denken dieses Gestirns aufhielt; es wird aber auch die Beweisbarkeit der Trinität darin immer anschaulicher: „Beachte, dass *Hermes Trismegistos* sagt, der Mensch sei ein zweiter Gott. Denn wie Gott der Schöpfer der realen Dinge und der Naturgestalten ist, so ist der Mensch der Erschaffer der Verstandesdinge und der Kunstgestalten. ... Daher hat der Mensch Vernunft, und die ist im Erschaffen eine Ähnlichkeit zur göttlichen Vernunft. Daher erschafft er, und zwar Ähnlichkeiten der Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft.“<sup>87</sup> Diesen letzten Gedanken, der sozusagen, wie viele der Gedanken des Nikolaus von Kues, völlig einzigartig und ohne Vergleich das Denken des Mittelalters überstrahlt, findet seine reale Fortsetzung in der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners; allein bei Lessing sehen wir ihn schon vorher aufleuchten. Bei Rudolf Steiner kehrt er jedoch auf einem neuen Boden, in verwandelter Gestalt wieder. Dies wird noch deutlicher, wenn wir folgende Gedanken dazu nehmen: „Beachte den Satz des *Protagoras*, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist. Denn mit seinen

85

86

87

Kurt Flasch, Nikolaus von Kues, S. 24

Ebenda

Nikolaus Cusanus, *De beryllo*, 7,1-7; *Opera* 11.1.9

Sinnen setzt er das Maß für die Sinnesdinge, mit seiner Vernunft für die Vernunftinhalte, und was über der Vernunft liegt, das berührt er im Überschreiten. ... Denn er weiß: Die Erkenntniskraft der Seele ist das Ziel der erkennbaren Dinge. Daher weiß er aus seiner Kenntnis der sinnlichen Erkenntniskraft, dass die Sinnesdinge so sein müssen, dass sie wahrgenommen werden können. Dasselbe gilt für die Vernunftinhalte. Sie müssen so sein, dass sie mit der Vernunft eingesehen werden können.“<sup>88</sup> Und doch weiß Cusanus: „Die Vernunft ist nicht die Wahrheit selbst. Sie erfasst die Wahrheit niemals so genau, dass diese nicht ins Unendliche genauer gefasst werden könnte. Sie verhält sich zur Wahrheit wie ein Vieleck zum Kreis.“<sup>89</sup>

Kurt Flasch beschreibt in seinem Essay über „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“, wie die Schrift über die Brille, *De beryllo*, entstand, und unter welchen Umständen. Auch im folgenden Zitat aus diesem Essay kann der innere Zusammenhang der Gedankenart des Cusanus mit der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners erlebbar werden: „Wer an die Sprache der Universitäten gewohnt war, wer ‚Wissenschaft‘ als die Darlegung des Längstgewussten verstand, war skandalisiert: Bei Cusanus klang alles neu und ungewohnt. ... Aber es gab auch besonnenere Einwände gegen ihn: Versprach er nicht zu viel? Hat er die Rolle des Wissens nicht überschätzt? ... Und: Wo kommen wir hin, wenn wir von der Welt sowohl sagen können, sie sei endlich, wie sie sei unendlich, vom Denken, es sei sowohl in Ruhe wie in Bewegung, von Gott, er schaffe und er werde erschaffen? War dann nicht jeder Willkür das Tor geöffnet? ... Das fragten auch seine Freunde. Sie schrieben ihm Briefe, sie verstünden vieles nicht, er möge es ihnen noch einmal erklären. Da war besonders seine schwierige Idee der Koinzidenz. ... Das alles war schockierend, und es sollte schockieren. Ohne Umkehr war kein neues Leben möglich; das galt, wie der Laiendenker gezeigt hatte, auch für die Wissenschaft. Gewohnheiten waren abzuschütteln, Traditionen zu prüfen. Das tat weh, und die Freunde erwarteten Verständnishilfen. ... Für diese aufgeschlossenen, aber etwas ratlosen Freunde hat Cusanus sein

88

89

90

Nikolaus Cusanus, *De beryllo*, 6, 1-6, Opera 11.1,8

Nikolaus Cusanus, *De docta ignorantia* 1,3,10

Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit*, S. 66ff

*schönstes Buch geschrieben. Er fing, wie es seine Art war, wieder einmal ganz von vorne an, anschaulich, geradezu handgreiflich, direkt und unprofessoral. ... Das Gemälde mit dem wandernden Blick schaute jeden an, als sei er allein gemeint. Ein solches Bild ließ Cusanus herstellen und schickte es den Tegernseer Freunden. Und dazu verfasste er eine Anleitung. Sie sollten mit der sinnlichen Erfahrung beginnen, nicht mit Büchern. Sie sollten das Bild mit dem Allsehenden Auge aufstellen. Sie sollten dabei zu mehreren sein. Denn nur so können sie erfahren, dass alle sich angeblickt sehen. Und dann sollen sie auf folgendes achten: Wer steht, für den steht das allsehende Auge. Es geht mit den Gehenden. ... Es wandert mit, in entgegengesetzten Richtungen. Und jeder Betrachter meint, er allein sei angeblickt, er kann sich nicht vorstellen, dass andere genauso angesehen werden wir er. Er staunt: mit dem Erstaunen beginnt der Denkprozess. Dieses Bild leitet an, wie die Gottheit zu denken ist. Sie ist Sehen. Sie ist Allsehen. Sie ist absolutes Sehen. Das Wort <absolut> ist hier genau zu nehmen. Es bedeutet <herausgelöst>, frei von Gegensätzen, in denen es erfahren wird. Gott, das ist <das losgelöste Sehen>. ... Gott ist der Begriff der Begriffe. Die Gegensätze bestehen; das losgelöste Sehen geht auch in die gegensätzlichen Bewegungen ein, es schwebt nicht darüber, aber es unterliegt ihnen nicht. Die Gegensätze sind in ihm, es ist der Zusammenfall der Gegensätze. ... Es ist Ruhe, und es ist Bewegung, beides zugleich. Sein Sehen ist nicht etwas an ihm, sondern sein Sehen ist sein Sein, und es ist seine Zuwendung zu uns. Sein Sein ist seine Zuwendung. ... Als denkende Wesen sind wir immer schon von ihm angeblickt, denn wir bilden Begriffe, und selbst wenn wir diese einander entgegensetzen, ist unser Denken eben damit den Gegensätzen entzogen. Der Denkende muss sich nur selbst begreifen und selbst denkend in die Hand nehmen, dann ist der Gott des Cusanus bei ihm. Daher sagt der absolute Begriff zum Menschen: <Sei du dein, dann werde auch ich dein sein.>“<sup>91</sup>*

Etwas später zeigt Kurt Flasch auf, wie diese Gedanken keineswegs nur theologisch oder philosophisch verstanden sein wollten, sondern wie sie zugleich in ein für die damalige Zeit völlig neues Verständnis unserer äußeren, physischen Welt führen: „Das Buch über die Brille sollte den Freunden die Koinzidenzlehre erklären.

*Das tut es auch. Es zeigt, wie alle Naturdinge ein Zusammenfallen von Gegensätzen sind. Es entwirft das Programm einer neuen Physik. Die Koinzidenz ist keineswegs das Charakteristikum Gottes. Das liest man zwar immer noch, aber es ist falsch. Sie ist in allem. Und das zeigt uns der Beryll. Als sei das zu wenig, fing Cusanus wieder einmal von vorne an und erklärte ihnen den Sinn des Weltprozesses: Der weltbegründende Geist hat die Welt geschaffen, damit wir ihn sehen. Er will sich zeigen; das Sichzeigen ist sein Wesen. Dies bestimmt die Struktur der Welt. Daher können wir aus der Art unserer Erkenntnisvermögen bestimmen, wie die Welt sein muss. Denn sie ist so eingerichtet, damit wir in ihr mit unseren Mitteln den weltbegründenden Geist sehen.“<sup>92</sup>*

Hier beginnt sich der Geist des Cusanus in seiner ganzen Größe und Konsequenz zu zeigen. In seiner Hauptschrift heißt es: „In keinem Seinsbereich kommt man zu einem schlichtweg Größten oder Kleinsten. Das gilt auch für den Bereich der Bewegung.“<sup>93</sup> Nun geht Cusanus zur Erde über. „Deshalb ist es unmöglich, dass der Weltapparat oder diese sinnlich wahrnehmbare Erde einen feststehenden und unbeweglichen Mittelpunkt besäße. ... Die Erde kann nicht Weltzentrum sein. Sie kann also auch nicht ohne jede Bewegung sein. Sie muss sogar in dem Maße in Bewegung sein, dass sie um unendliche Stufen weniger bewegt sein könnte. Die Erde ist so wenig Weltzentrum, wie die Fixsternsphäre der Weltumfang ist. Obwohl, wenn man die Erde mit dem Himmel vergleicht, es so aussieht, als sei die Erde näher beim Zentrum und der Himmel näher beim Weltumfang.“<sup>94</sup> Flasch sagt über diese Schrift: „Sie entwirft eine neue Kosmologie. Cusanus hat den Himmel und er hat die Erde mit neuen Augen angesehen. Er hat von seiner neuen Sicht des Universums behauptet, sie sei unerhört neu, nur seine neue Denkweise, eben die *docta ignorantia*, könne sie beweisen.“<sup>95</sup> Dann fasst er zusammen: „Das ist eine philosophische, keine astronomische Ablehnung des ptolemäischen Weltbildes. Das ist noch nicht Kopernikus, aber es war die Vorbereitung seiner Wende: Der Augenschein war in Frage gestellt, die Relativität der Bewegung

92  
93  
94  
95

Kurt Flasch, Nikolaus von Kues in seiner Zeit, S. 73f  
Nikolaus Cusanus, *De docta ignorantia* 2,11,156  
Nikolaus Cusanus, *De docta ignorantia* 2,11,157  
Kurt Flasch, Nikolaus von Kues in seiner Zeit, S. 32f

erkannt.“<sup>96</sup> Cusanus hat aber nicht nur die Erde, das ganze Universum neu angesehen; diese neue Sicht betraf auch das Denken des Menschen, seinen Geist. Erde und Mensch dachte Cusanus in innerer Übereinstimmung; nicht nur die Erde, auch den Geist des Menschen sah er in unentwegter Bewegung, als eine sich selbst bewegende Bewegung. Er liegt in relativer Ruhe, „bis er durch das Staunen, das von den Sinneseindrücken her entsteht, zur Bewegung angeregt wird. ... Der Geist bildet so aus sich heraus Begriffe und bewegt sich derart selbst. ... Er gewahrt, dass im Vermögen seiner lebendigen Bewegungskraft die Begriffe von allen Dingen enthalten sind.“<sup>97</sup>

Geradezu zauberhaft sind die Aufzeichnungen des Cusanus über das Licht: „Wir müssen darauf achten, dass der wunderbare Gott unter seinen Werken das Licht erschuf. In seiner Einfachheit überragt es alle übrigen körperhaften Dinge, so dass es die vermittelnde Mitte zwischen geistiger und der körperlichen Natur darstellt und die körperliche Welt gleichsam durch ihr Einfachstes in die geistige Welt emporsteigt.“<sup>98</sup> Hören wir Rudolf Steiner in seinem Lebensgang:

„So wurde mir das Licht eine wirkliche Wesenheit in der Sinneswelt, die aber selbst aussersinnlich ist. ... Damit aber war für mich das Licht aus der Reihe der eigentlichen physikalischen Wesenhaftigkeiten ausgeschieden. Es stellte sich als eine Zwischenstufe dar zwischen den für die Sinne fassbaren Wesenhaftigkeiten und den im Geiste anschaulichen.“<sup>99</sup> Aber hören wir weiter die Worte des Cusaners:

„Die Bezeichnung Gott (Deus) kommt von theoro, das heißt: ich sehe. Gott ist nämlich in unserem Lebensbereich gleichsam das, was die Sehkraft im Bereich der Farbe ist. Eine Farbe kann nicht anders erfasst werden, als durch die Sehkraft. Und damit sie jede Farbe frei erfassen kann, ist das Wesen der Sehkraft frei von Farbe. So wird also im Bereich der Farbe die Sehkraft nicht angetroffen, da sie ja selbst ohne Farbe ist. ... So also, wie die Sehkraft zum Sehbaren, verhält sich Gott zu allem.“<sup>100</sup>

96

97

98

99

100

Kurt Flasch, Nikolaus von Kues in seiner Zeit, S. 35

Nikolaus Cusanus, De mente, 7, S. 30ff

Nikolaus Cusanus, De quaerendo Deum, Kapitel 2

L, S. 72f

Ekkehard Meffert, Nikolaus von Kues, S. 279, zitiert aus der Schrift:

De Deo abscondito, 1444/45;

Und nun durchläuft Cusanus anhand des Lichtes gedanklich in wundervoller Weise den Weg von den Sinnen zum Geist: „Das Licht selbst ist Ursprung, Mitte und Ziel der Sinne. ... Dies beweist uns, dass der Geist, der in der Sinneswahrnehmung ist, durch ein höheres Licht, das Licht des Verstandes, die Vollzugshandlung seiner Tätigkeit erreicht. ... In der entsprechenden Weise denke das Gleiche von der Vernunft. Sie ist das Licht des unterscheidenden Verstandes; von ihr erhebe dich zu Gott, der das Licht der Vernunft ist. ... In diesem Wort der Wahrheit gezeugt, sind wir Söhne des Lichtes ... , denn er selbst ist das väterliche Licht, das jeden Menschen erleuchtet und mit seinem Licht ergänzend ausfüllt, was uns fehlt ....“<sup>101</sup> Und in den Worten aus De quaerendo Deum hören wir wiederum im Hintergrund Rudolf Steiner, diesmal aber dort, wo er die Samenkornübung<sup>102</sup> beschreibt: „Wenden wir unseren Blick auf das winzige Senfkorn, und betrachten wir mit dem Auge der Vernunft seine Kraft und Macht. Obwohl sein Körper so klein ist, ist seine Kraft doch ohne Grenzen. In diesem Körnchen ist ein großer Baum mit Blättern und Zweiglein und vielen anderen Samen, denen gleicherweise dieselbe Kraft innewohnt über jede Zahl hinaus. So sehe ich in der Vernunft die Kraft des Senfkorns; sollte sie als Wirklichkeit entfaltet werden, so würde diese sinnlich sichtbare Welt dazu nicht ausreichen. ... Wer wird nicht von Staunen ergriffen, wenn er solches erwägt? Besonders aber, wenn man bedenkt, dass die Vernunft des Menschen die Macht des Senfkorns umfasst.“<sup>103</sup>

Im Hinblick auf die Entwicklung einer neuen Denkqualität führt Ekkehard Meffert, sein Buch über den Cusaner abschließend, aus: „Der bedeutende Cusanusforscher Ernst Hoffmann formuliert: Damit liegt bei Cusanus eine von Grund aus erfolgende Umwandlung des Ichbegriffes beschlossen. Nunmehr wurde das Wesen der Ichheit gar nicht mehr von den Dingen her verstanden, die der Mensch erkennt ... sondern das Ich als solches ist jetzt in unmittelbare Beziehung zu der nur der Gottheit innewohnenden Idee gesetzt ... Das reine, entbildende Ich ist nicht mehr Teil der natürlichen Welt, sondern hat Teil an der Ideenwelt. ... Jetzt ist zum ersten Male dem Gedanken

101  
102  
103

Ekkehard Meffert, Nikolaus von Kues, S. 280  
Rudolf Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?, S. 60f  
Nikolaus Cusanus, De quaerendo Deum, Kap. 3

*Bahn gebrochen, dass uns wirkliche Individualität auf Erden nur im Ich selber gegeben ist.› ... Im Transzendieren und Verlöschen des sinnen- und zeitgebundenen, gegensätzlichen Verstandesdenkens im ausserleiblichen, überzeitlichen, gegensatzfreien Vernunftdenken erlebt Cusanus die Auferstehung des ‹Ich›<sup>104</sup> In der Betrachtung der alleinstehenden Säule im Laienraum der Hospitalkapelle in Kues schreibt Meffert: „So wie auf der einen Säule als Ausdruck des unum der Laienraum ruht, so findet die menschliche Wesenheit im ‹Ich› ihr Zentrum. Cusanus ist derjenige, der im Übergang vom Mittelalter zu Renaissance den denkerischen Mut hat, alle schöpferische Erkenntnis auf die erwachende Individualität zu gründen.“<sup>105</sup>*

#### KOPERNIKUS<sup>106</sup>

So können wir sehen, worin genau die Gegensätzlichkeit von Thomas von Aquino und Nikolaus von Kues liegt. Sie wird verständlich aus der Bemühung des Menschen in der Dunkelheit des Mittelalters, das Denken in ein Verhältnis zum Wesen der menschlichen Individualität zu bringen. Thomas rang darum, das menschliche Denken so weit zu entwickeln und die dem Denken eigenen Formen zu fassen, dass die geistige Individualität damit begreifbar würde – was ihm jedoch nicht gelingen konnte. Nikolaus jedoch ergreift das Denken unmittelbar aus der geistigen Individualität heraus – und so muss er uns, wie Rudolf Steiner es in seiner Schrift über die Mystik ausdrückt, wie ein hell-leuchtendes Gestirn am mittelalterlichen Himmel erscheinen. In diesem Bild kommt die Unnahbarkeit seiner Denkwelt zum Ausdruck; für seine Zeit ist es so charakteristisch, was sich aber auch später nicht ändern wollte, dass die ungeheuer weittragenden und revolutionären Gedanken des Nikolaus von Kues kaum ein Mensch aufgegriffen oder gar fortgesetzt hätte. „Dennoch hat Nikolaus von Kues das merkwürdige Schicksal gehabt, dass er mehrere Jahrhunderte lang im deutschen Geistesleben nahezu vollständig vergessen worden ist. So wie er in seiner eigenen Zeitepoche, dem

104  
105  
106

Ekkehard Meffert, Nikolaus von Kues, S. 368f  
Ekkehard Meffert, Nikolaus von Kues, S. 154  
Kopernikus lebte von 1473 - 1543

*15. Jahrhundert, der einzige deutsche Philosoph von wirklich geistigem Rang war und daher auch ganz auf sich allein gestellt war, so versank sein Werk auch wieder in den Bereich des Vergessens.“*<sup>107</sup> In diesem strahlenden Licht des Cusanischen Geistes, das in seine Umgebung leuchtete, von ihr aber nicht aufgenommen werden wollte und konnte, muss ein Charakteristikum gesehen werden, welches uns weiterführen soll. Offensichtlich waren seine Gedanken für die Menschheit nicht zugänglich; diese Menschheit stand an der Schwelle zur Neuen Welt. Worauf also musste für die Zukunft hin aufgebaut werden, dass die Regsamkeit des menschlichen Ich ihre notwendige Anregung finde? Welcher Grundlage bedurfte es, dass die noch über der Menschheit schwebende Individualität auf Erden im Menschen einmal geboren werden könne?

Diese Fragen können nicht theoretisch beantwortet werden. Ihre Antwort aber finden sie in der Kopernikanischen Wende, welche die Menschheit der Spiritualität einer alten Welt vollends entriss. Und diese, insbesondere von Kopernikus ausgehende Wende soll nun genauer betrachtet werden. Wie konnte es dazu kommen, dass die Gedanken des Kopernikus solch einschlagende und umwerfende Auswirkungen zeitigten, wo doch viele seiner Gedanken schon von Cusanus angedeutet oder gar ausgesprochen worden waren? Eine erste Antwort darauf ist die denkbar einfachste: weil dieselben Gedanken, die bei Cusanus einer tiefsten, kühnsten, umfassendsten und zugleich autonomsten Spiritualität entsprangen, nun, dieser Spiritualität entledigt, in simpel-überzeugender und abstrakter Form vorgetragen wurden. Einerseits wurde gerade dem ahnenden Blick in die Weite des Universums, in das ewige Firmament, das noch im hohen Mittelalter so geisterfüllt erlebt wurde, ohne nachvollziehbaren Übergang die rein physische Sichtweise krass gegenübergestellt. Andererseits wurde eine mächtige Wirkung dadurch erreicht, dass nur wenige Ideen und Gedanken in der konsequentesten Weise zu Ende gedacht wurden.

Doch was sozusagen vom Cusanischen Geiste geblieben ist, das ist die innere Überzeugtheit, die innere Evidenz, die aber jetzt geradezu unaufhaltsam in ihrer Veräußerung, über jeden Zweifel erhaben, vertreten wird.

Doch sehen wir uns die Tat des Kopernikus etwas genauer an. Kopernikus ist derjenige Geist, der die Gesetze der physisch-planetarischen Verhältnisse, die für das Erleben des Menschen schon lange Zeit da waren, in einem ersten genialen Wurf rein gedanklich ergriffen hat. Es gab einige Wahrnehmungen, die ihn dazu trieben. Doch als maßgebend muss angesehen werden, dass er das vorhandene Denksystem für viel zu kompliziert hielt, und nach einem einfacheren suchte. Dies nach dem Grundsatz des Aristoteles, einfache, nicht komplizierte Begriffe auf die Wirklichkeit anzuwenden. Der Schein, der auf dem sinnlichen Erleben des Menschen ruhte, wurde von Kopernikus durchbrochen; die Sonne, die der Wahrnehmung nach um die Erde kreist, wie wir dies täglich erleben, wurde selbst in die Nähe des Zentrums unseres Planetensystems gerückt.

Das neue Gedankengebäude des Kopernikus, das lange Zeit im Verborgenen reifen durfte – hielt er es doch nach eigener Aussage 36 Jahre vor einer Veröffentlichung zurück – zwang seine Zeitgenossen, sich grundlegend andere Gedanken und Vorstellungen über ihren irdischen Wohnplatz zu machen, als diejenigen, die sie bis dahin annehmen mussten. Die Erde verlor ihren festen Grund, ihren sicheren Platz im Zentrum unseres Universums; und dieser Verlust bedeutete für das gesamte Erleben der Menschheit eine Erschütterung, eine gewichtige Bewegung; er bewegte das gesamte Denken und Fühlen des Menschen, der bis dahin glauben musste, alle Vorgänge am gestirnten Himmel wären für ihn da, auf ihn ausgerichtet. Jetzt verlor der Mensch seinen festen Grund unter den Füßen. Dieser Ausbruch des naturwissenschaftlichen Denkens führte in seiner glänzenden Ausbreitung weiter dazu, dass der Mensch nun ganz anders als bisher auf sich selbst geworfen war. Konnte er doch nicht mehr im Blick in das Universum vermeinen, er wende sich damit unmittelbar dem Geiste zu; er konnte sich nicht mehr vom Geiste umgeben und in diesen eingebettet erleben. Der Geist war damit endgültig aus dem Weltbild des neuzeitlichen Menschen verschwunden. Dies musste im Menschen eine neue Suche erregen: die Suche nach sich selbst, nach seinem eigenen wahren Wesen. Ist doch der auf sich selbst gestellte Gedanke nun dazu aufgerufen, in sich selbst

eine neue Festigkeit zu finden, die dem Erleben der äußeren Welt verloren ging. In diesem Sinn ist auch zu verstehen, wenn Rudolf Steiner sagt <sup>108</sup>, dass die Geisteswissenschaft das Werk vollenden würde, das Kopernikus und andere begonnen haben. Auch dieser Impuls des naturwissenschaftlichen Denkens ist durch den gleichen Geist inspiriert, aus dem heute die Geisteswissenschaft schöpft. Denn diese erobert für das Individuum die Zeit, wie damals durch Kopernikus der Raum für uns Menschen erobert wurde. Doch war die damalige Zeit noch zu schwach, den Blick auf sich selbst wahrhaft zu richten. Sie erhielt aber einen gewaltigen Anstoß dazu von außen; eben, durch diesen, nach einer neuen Sicherheit, einem festen Punkt zu suchen. Durch den naturwissenschaftlichen Impuls wurde der Mensch dazu aufgerufen, seinen Sinn allein auf die Wirklichkeit zu richten, und dabei ganz von sich abzusehen; diese Wirklichkeit aber enthält auch das menschliche Wesen. Einmal musste es der Mensch dann auch dazu bringen, diese wahre Unbefangenheit sich selbst gegenüber anzuwenden, wo sie am allerschwersten auszuüben ist. Die Naturwissenschaft hat demnach eine innere Tendenz auf den Menschen zu, wenn sie ihn auch zunächst ihrer Methode nach ausschließen muss. Es ist jedoch wie in ein Geheimnis gehüllt, worin die eigentliche und unaufhaltsame Wirksamkeit bestand, mit der sich die Weltanschauung des Kopernikus verbreiten konnte; diese Wirksamkeit ist nur zu durchschauen, wenn sie nicht allein in ihrem Inhalt – den eigentlichen Ideen und womöglich auch ihrer Beweisbarkeit – der ja auch riesige Konsequenzen zeitigte, gesucht wird, sondern mehr noch in der Form ihres Auftretens. Diese stellt die Begründung der heute uns allen eingefleischten Weltanschauung, eben unseres gewöhnlichen Bewusstseins, dar. Ihre Überzeugungskraft liegt nicht in der Art der Beweisführung, oder in der Anführung überzeugender Wahrnehmungstatsachen; sie liegt in einer, gewöhnlich unbemerkten, inneren Identität des Gedanken-, Selbst- und Welterlebens. Der Gedanke wird im kopernikanischen Denken erstmals rein physisch erlebbar, obwohl, oder gerade weil er in Kopernikus selbst Ausdruck eines gereiften Seelenerlebens ist; demgegenüber erstet zugleich ein Weltbild,

das auch rein physisch denkbar wird, und somit allen wesensfremden Geist unschädlich macht. Es ist eine unbewusste Ich-Erfahrung, die im kopernikanischen Denken verwirklicht wird. Damit ist der wahre Grundstein gelegt für die Geburt der Individualität auf Erden. Dieser Grundstein ist auch der wahre Grund für das ganz neue Persönlichkeitsgefühl des neuzeitlichen Menschen; es stützt sich unbewusst auf die Ich-Erfahrung, die allein überhaupt noch etwas sein kann, was einen neuen Halt hergeben kann, da aller sonstige Haltegrund verloren ging.

Diese innere Identität kann auch von einer anderen Seite betrachtet werden. Wenn wir das Christus-Ereignis in seinem Wesen als Geburt der Individualität auf Erden betrachten, dabei aber nicht vergessen, dass die Menschen zu einem bewussten Aufnehmen, zu einem Verständnis damals noch nicht reif waren, so müssen wir von einer Identität von Wesen und äußerem Erd- und Weltgeschehen, zunächst noch unabhängig vom Menschen, seit diesem Ereignis ausgehen – denn der Christus hat sich tatsächlich mit der Erde verbunden. Diese Identität immer näher an den Menschen heranzubringen war die Aufgabe der Kulturentwicklung seit diesem Christus-Ereignis. Und sie drückt sich aus in der Auseinandersetzung des ganzen seelischen Erlebens des Menschen mit dem Christus, dem Wesen der Individualität. In der Formel *ora et labora* fand diese Auseinandersetzung ihre erste wirksame Umsetzung und Formulierung – war dabei aber noch ganz dem wollenden und erlebenden Ergreifen des Christus ausgerichtet. Diese Auseinandersetzung hob sich nach und nach ins Bewusstsein des Menschen und wurde in der scholastischen und mystischen Entwicklung als Gedanke geboren.

In Thomas wurde die Grenze des menschlichen Denkens bemerkt, erlebt und zur Frage erhoben; Cusanus aber, der diese Grenze des menschlichen Gedankens genauso statuierte, deutete mit seiner *docta ignorantia* auf eine höhere Bewusstseinsform, die jedoch so, wie er sie ergriff, für die Menschheit nicht zugänglich wurde. Auch dies war eine Grenzerfahrung, denn die Grenze zeigte sich darin, dass ihm niemand auf das Feld der wissenden Unwissenheit folgen konnte – er stand allein damit.

Indem nun mit dem reinen Denken, das sich der Mathematik im Wesentlichen zunächst befleißigte, die physische Welt ergriffen wurde, konnte darin eine Synthese gebildet werden, die aus den beiden polaren Ansätzen des Thomas und des Cusanus sich ergab. Es ist damit auch erst für den Menschen, für das menschliche Ich, verwirklicht, was als Synthese der leiblichen und geistigen vorchristlichen Entwicklung dem Christus entgegengebracht wurde. Jetzt erst zieht der Christus, wenn auch tief unbewusst, in den einzelnen Menschen ein. Er lebt in der Synthese, die der Gedanke des Ich mit seinem physischen Werkzeug eingeht. Und Ausdruck findet diese Synthese in einem Weltbild, das als Sinnliches jeden Geist verloren hat. Dies war aber dem Menschen nur zumutbar, indem zugleich dieser Geist als Ich real aufleben konnte. In dem reinen Ergreifen der äußeren Welt durch das Werkzeug des Verstandes, und dem gleichzeitigen Glauben an die Tragekraft des Denkens fand das Ich seine erste geistige Verwirklichung im Menschen. Denn das Erleben von Selbst und Welt, das sich auf die Organisation stützt, wird von diesem Denken überwunden; zugleich muss das Denken sich neu in sich fassen lernen. All dies aber ist schon Tätigkeit des Ich. Seine innere Überzeugungskraft findet das kopernikanische Denken demnach darin, dass es Ausdruck des gereiften Ich ist, das sich gegenüber der sinnlichen Erfahrung in sich zu halten vermag; wenn es auch wiederum bewusst noch nicht zu einen neuen Halt finden konnte. Im Erleben aber leuchtete dieser Halt dem neuzeitlichen Denken sofort auf; dieses Erleben ist der Auslöser einer neuen Suche, die sich immer mehr auf den Menschen selbst richten musste.

Das neue Persönlichkeitsgefühl des neuzeitlichen Menschen, das im David des Michelangelo seinen zeitgemäßen, künstlerischen Ausdruck fand, liegt allein darin begründet, dass sich das Ich-Gefühl, oder Ich-Bewusstsein des die Sinnlichkeit überwindenden Denkens zunächst nur als Persönlichkeit äußern, nur an der Persönlichkeit zum Bewusstsein gelangen konnte. Gegenüber der Übermacht der Unbegrenztheit des Universums fasste sich das menschliche Ich zunächst als Person, als Persönlichkeit. Darin kann nun der wahrhafte Beginn einer Entwicklung der Individualität in der menschlichen Persönlichkeit selbst gesehen werden.

Die christliche Entwicklung hat endlich ihren ersten wahren Tragegrund im menschlichen Ich gefunden. Dieser wahrhaftige Beginn ist die gesuchte Grundlage für eine Selbst-Genese der Individualität.

Wir sehen in der Persönlichkeit des Kopernikus eine Grundgeste in Erscheinung treten: es ist die Geste der Zurückhaltung – dies ist zugleich die Grundgeste des Ich, der Individualität. Kopernikus ist heute jedermann bekannt – aber als was ist er denn bekannt? Seine Persönlichkeit verschwindet dem heutigen Blick hinter seiner Bedeutung als Begründer eines neuen Weltbildes, einer neuen Weltanschauung. Es gibt verhältnismäßig wenig Biographien über ihn, aber auch die wenigen beschreiben meist mehr seine Weltanschauung und ihre Entstehung, als dass sie den Menschen Kopernikus recht anschaulich machen würden. Auch die 36 Jahre, in denen Kopernikus sein Werk der Öffentlichkeit vorenthielt, sind Ausdruck einer Geste der Zurückhaltung. Er trat nicht mit seinem Weltbild in die Öffentlichkeit, um diese in irgendeiner Weise zu beeinflussen oder zu überzeugen. All sein Tun, also auch sein Werk, trägt die Überzeugungskraft in sich selbst. Und diese zeigte ihre Stärke darin, dass sie erst dann in Erscheinung trat, als Kopernikus an sein Lebensende gekommen war. Schon im Leben löste er sein Werk von seiner Persönlichkeit ab. Kopernikus lebte damit das Ideal der Naturwissenschaft, sich in seinem Persönlichen zu überwinden, in der reinsten Form dar. In seiner Vorrede zu den Büchern der Umläufe schreibt er *„an den ehrwürdigsten Herrn Papst Paul, den Dritten: Zur Genüge kann ich, Heiliger Vater, Folgendes voraussehen: Wenn bestimmte Leute davon Kenntnis erhalten, dass ich in diesen meinen Untersuchungen, die ich über die Umläufe der Weltkugeln geschrieben habe, dem Erdball bestimmte Bewegungen zuspreche, werden sie sogleich lauthals geltend machen, ich müsse mit dieser Ansicht scharfe Missbilligung erfahren. Ich bin ja auch von meinen Aufstellungen nicht so eingenommen, dass ich nicht in Erwägung ziehe, was andere darüber für ein Urteil abgeben werden. ... Als ich also bei mir überlegte, als was für einen sinnlosen Vortrag es diejenigen ansehen würden, die gemäß dem Urteil vieler Generationen die Ansicht als abgesichert kennen, dass*

*die Erde unbeweglich in der Mitte des Alls, gewissermaßen als sein Angelpunkt, liegt, wenn ich nun dagegen behaupte, die Erde bewege sich: so habe ich lange bei mir selbst gezögert, ob ich meine Abhandlungen, geschrieben zum Nachweis ihrer Bewegungen, ans Licht der Öffentlichkeit geben sollte, oder ob es im Gegenteil nicht sachdienlicher sei, dem Vorbild der Pythagoreer und bestimmter anderer zu folgen, die sich zur Gewohnheit gemacht hatten, nicht über geschriebenes Wort, sondern persönliche Weitergabe die Geheimnisse der Wissenschaft nur Vertrauten und Freunden weiterzureichen, so wie es des Lysis Brief an Hipparsch bezeugt. ... Als ich das also bei mir erwog, hätte die Ablehnung, die ich auf Grund der Neuartigkeit und des ›Widersinns‹ meiner Ansicht befürchten musste, mich beinahe dazu gebracht, die in Angriff genommene Arbeit endgültig abzubrechen. Es waren jedoch Freunde, die mich angesichts meines langen Zögerns, ja sogar trotz des Widerstands, wieder dazu brachten.“<sup>109</sup>*

Die Herausgabe seines Lebenswerkes sieht Kopernikus impulsiert in dem Drängen seiner Freunde. Und er begründet dem Papst im Weiteren, warum er überhaupt dazu kam, das bis dahin anerkannte Weltbild zu hinterfragen: „*Es wird aber vielleicht nicht so sehr darüber Deine Heiligkeit erstaunt sein, dass ich die Ergebnisse dieser meiner Nacharbeit ans Licht zu geben gewagt habe, nachdem ich so viel Mühe für ihre Ausarbeitung aufgewandt habe, dass ich meine Überlegungen zur Erdbewegung auch in eine schriftliche Form zu bringen nicht gezögert habe, als dass Sie nun näher von mir zu hören erwartet, wie es mir denn in den Sinn gekommen sein mag, entgegen der anerkannten Meinung der Mathematiker, ja nahezu entgegen allem gesunden Menschenverstand zu wagen, mir irgendeine Bewegung der Erde vorzustellen. Daher will ich, dass vor Deiner Heiligkeit nicht verborgen bleibt: Nichts anderes hat mich dazu gebracht, über eine andere Berechnungsart der Bewegungen der Weltkugeln nachzudenken, als das Begreifen der Tatsache, dass die Mathematiker bei ihrer Untersuchung selbst nicht ins Reine kommen ...“<sup>110</sup>*

Es ist dieselbe Geste der Zurücknahme, die auch in der Umwälzung des Weltbildes hervortritt; zieht sich doch die Erde als Wohnplatz des Menschen aus ihrer Zentralstellung zurück, um der Sonne den ihr gebührenden zentraleren Ort zu schenken. Hören wir dazu einleitende Gedanken und die drei ersten Forderungen, aus der kleinen Abhandlung, die er seinem Hauptwerk, den Umläufen (Revolutionum), voranstellt: „*Nachdem ich also dies begriffen hatte, überlegte ich oft, ob nicht etwa eine vernünftiger Anordnung von Kreisen zu finden sei, von welchen alle erscheinende Ungleichmäßigkeit abhinge, wobei diese aber in sich selbst alle gleichmäßig bewegt wären, wie doch die Weise vollkommener Bewegung dies fordert. An die wahrhaft schwierige, ja fast unentwirrbare Aufgabe habe ich mich gemacht, und endlich bot sich mir eine Lösung an, wie dies mit weniger und viel passenderen Mitteln, als dies vorzeiten überliefert war, erreicht werden könne, – wenn man uns ein paar Forderungen, die man so ‚Axiome‘ nennt, einräumte: 1. Der Mittelpunkt aller Himmelskreise oder -kugeln ist nicht ein einziger. 2. Der Mittelpunkt der Erde ist nicht die Weltmitte, sondern nur der von Schwere und Mondkreis. 3. Alle Kreise laufen um die Sonne, als stünde sie in der Mitte von allen, und deshalb liegt der Weltmittelpunkt nahe bei der Sonne. ...“<sup>111</sup>*

Kopernikus stellt es der selbständigen Einsicht des Menschen anheim, inwieweit es den umwälzenden Gedanken zu folgen bereit ist. Dass die Menschheit dazu bereit war, dass sie geradezu darauf wartete, zeigt die ungeheure Ausbreitung, die dieses Weltbild erfuhr. Wir können dieselbe Individualität, die am Jordan ihren ganzen, auf der Erde empfangenen und gebildeten Schatz herschenkt, in Kopernikus ihr Werk aufgreifen und fortsetzen sehen. Nun ist die Entwicklung der Menschheit ins selbstbewusste Ich selbst eingelaufen und verinnerlicht. Die Geste des Hinschenkens, der Hingabe, ja des Opfers, erscheint in Kopernikus, also im Ich, als Fähigkeit der Zurücknahme, als Zurückhaltung, als freilassendes Bewusstsein – als frei. Die Freiheit ist dadurch in geheimnisvoller Weise als Same in unser, sich veräußerndes neuzeitliches Ich-Bewusstsein gesenkt. Dieser Same entwickelt sich fortan in der

Entwicklung des Selbstbewusstsein. Doch erst in der Selbstdurchlichtung des denkenden Bewusstseins gelangt es zu seiner Entfaltung. Die volle Entfaltung des Selbstbewusstsein ruht, wie oben charakterisiert, auf einer Steigerung der polaren Selbstäußerung, Selbstdurchlichtung und Selbstergreifung, die wir in Rembrandt und Lessing miterleben konnten. Was in Rembrandt selbstverständliche, vollumfängliche und fast natürliche Äußerung der sich im elementarischen Bild und Bilden aussprechenden Individualität ist, muss sich in Lessing als lebenslanges, existentielles und unermüdliches Ringen um die bewusste Berührung und Begegnung mit der individuellen Wesenheit des Menschen gebärden. In Rudolf Steiners Werk sehen wir dann die bewusste Selbsterblühung der Individualität als Steigerung und Synthese dieser polaren Kräfte der Selbstäußerung einerseits, und dem tätigen Streben nach bewusstem Erleben, Durchdringen und Verwirklichen andererseits.

Es soll an dieser Stelle nicht übergangen werden, dass es bezüglich der Frage des reinkarnatorischen Zusammenhangs zwischen Cusanus und Kopernikus widersprüchliche Aussagen von Rudolf Steiner gibt. Ekkehard Meffert geht in seiner Cusanus-Monographie davon aus, dass aus dem Zusammenhang aller Äußerungen Rudolf Steiners deutlich werde, dass es sich nicht um dieselbe Individualität handelt. Und er sieht die klärenden Worte in den Vorträgen Rudolf Steiners über Spirituelle Ökonomie, in denen dieser formuliert, „*dass tatsächlich der Seelenleib des Cusanus auf Kopernikus übertragen worden ist, obwohl das Ich des Kopernikus ein ganz anderes war ...*“<sup>112</sup> Doch findet sich diese Aussage allein in diesem Zyklus von Vorträgen. Dagegen spricht Rudolf Steiner in vielen anderen Vorträgen ganz deutlich davon, „*dass es Nikolaus Cusanus war, der in Kopernikus wiederschieden ist*“<sup>113</sup>. Und er spricht davon, „*dass Cusanus schon einerseits auf die zukünftige Theosophie, und andererseits auf die zukünftige moderne Naturwissenschaft hinweist*“<sup>114</sup> Auf diesen letzten Hinweis aus dem Jahr 1903 bezieht sich Rudolf Steiner später wieder, nämlich zum Ende des Jahres 1910, also etwa

112

113

114

Rudolf Steiner, Das Prinzip der spirituellen Ökonomie, GA 109/111

Rudolf Steiner, GA 88, S. 183

Ebenda

ein Jahr später als die Vorträge zur Spirituellen Ökonomie gehalten wurden „*Ich habe schon einmal, ziemlich am Anfange unserer deutschen Bewegung, darauf aufmerksam gemacht, wie in einer Persönlichkeit des 15. Jahrhunderts das auftritt, was sich hier als spirituelle Bewegung fortzieht, noch mit einem gewissen Naturwissen verbunden, wie dann das Spirituelle abgeworfen wird und rein äußerlich weiterlebt. An einer einzelnen Individualität können wir das verfolgen: an der des Nikolaus Cusanus. Wenn wir ihn nur lesen – man kann noch mehr tun als lesen bei ihm – , schon durch das Lesen stellt sich heraus, wie bei ihm noch verbunden war tiefstes spirituelles Anschauen mit dem äußeren Naturwissen, namentlich wo dieses sich in mathematische Formen kleidet.... Dann wurde er, wie Sie wissen, wiedergeboren, und zwar sehr bald in diesem Fall, als Nikolaus Kopernikus. Aber es zeigt sich, wie gerade in jenen Zeiten die Menschheitsorganisation so nach dem Physischen hin vorgerückt ist, dass die ganze Tiefe des Nikolaus Cusanus in Kopernikus nur so wirken konnte, dass eben das äußere physische Weltensystem zustande kam. Was in Cusanus lebte, wurde gleichsam filtriert, das Spirituelle abgeworfen und umgewandelt zu äußerem Wissen.*“<sup>115</sup> In diesen Worten wird klar, dass es Rudolf Steiner bewusst war, was er bisher über diese Individualität ausgesagt hatte; demnach muss es sich bei der Aussage in den Vorträgen zur Spirituellen Ökonomie um einen anderen Zusammenhang handeln.

Prägnant fällt ins Auge, dass Rudolf Steiner im Anschluss an die Charakterisierung der Gegensätzlichkeit, mit der Kopernikus gegenüber Cusanus sich formuliert und nach außen tritt, diese Gegensätzlichkeit selbst zu veranschaulichen und ihre Hintergründe aufzuzeigen trachtet. Am 18. Dezember 1912 spricht er in Neuchatel darüber: „*Bedenken Sie, dass die Individualität des Kopernikus kurz vorher, 1401 – 1464, in Nikolaus Cusanus, der ein tiefer Mystiker war, verkörpert war. Bedenken Sie seine ‚Docta ignorantia‘, wie ganz anders ist da die Seelenverfassung. Wie sind die Kräfte in diese Individualität hineingekommen, die den Kopernikus so ganz anders gemacht haben als den Nikolaus Cusanus? Aus den Kräften des Mars ist das eingeflossen, was ihn dann zu dem Astronomen Kopernikus gemacht hat. ... Dass die Menschen denken wie Kopernikus oder*

*Giordano Bruno, bekommen sie aus den Kräften des Mars, die sie sich zwischen Tod und neuer Geburt aneignen. Aber dass man solche Kräfte bekommt, die von Triumph zu Triumph führen, rührt davon her, dass der Mars damals anders wirkte als vorher. ... Wie zur Zeit des Mysteriums von Golgatha das eigentliche Ich des Menschen geboren wurde, so wurde auf dem Mars geboren diejenige Geistesrichtung, die, wenn sie sich dem Menschen einpflanzte, sich zeigt im Kopernikanismus.“<sup>116</sup> Einige Tage später spricht Rudolf Steiner über den selben Zusammenhang und sagt einleitend: „Es ist ja allen Okkultisten bekannt, dass dieselbe Seele, die in Nikolaus Kopernikus auftrat, um sozusagen die Morgenröte der neueren Zeit herbeizuführen, vorher verkörpert war von dem Jahre 1401 bis 1464 in dem Kardinal Nikolaus von Kues, Nikolaus Cusanus.“<sup>117</sup>*

Es sollte mit diesen Hinweisen nicht bewiesen werden, dass es sich bei Cusanus und Kopernikus um dieselbe Individualität handelt; es sollte aber deutlich geworden sein, dass die Aussagen Rudolf Steiners dazu zwar nicht durchgehend eindeutig, aber doch in sinnvoller Weise damit im Einklang gesehen werden können. Bewiesen werden kann ein solcher Zusammenhang sowieso nicht. Es kann nur darauf hingewiesen werden, dass ein reinkarnatorischer Zusammenhang besteht; inwieweit dieser erkannt und eingesehen wird, ist eine Frage individueller Erkenntnisreife. Denn geistlebendige Erkenntnis ist etwas, das sich entwickeln muss. Inwiefern es sinnvoll ist, über solche Zusammenhänge zu sprechen oder zu schreiben, ist eine große Frage. Im vorliegenden Buch ist dies immer nur dort und insoweit geschehen, als es dazu beitrug, die geistige Wesenheit der Individualität in den Blick zu nehmen und sich in die Sphäre der Individualität zu erheben. Denn es ist ja eine unbestreitbare Tatsache, dass die Individualität Rudolf Steiners noch sehr viele weitere Leben, selbst in der nachchristlichen Zeit, auf Erden verbrachte, als die, die angeführt wurden. In den bezeichneten Leben aber spricht sich die Genese der Individualität selbst aus, was eine einmalige und nicht wiederholbare geistige Tatsache darstellt. Diesem Sich-Selbst-Aussprechen-Wollen der Individualität wurde allein gefolgt und sollte allein Raum gegeben werden.

116

117

Rudolf Steiner, GA 130, S. 319

Rudolf Steiner, GA 141, S. 98

## DIE GEISTIGE ANSCHAUUNG DER INDIVIDUALITÄT

Nun können wir uns zur vollständigen Anschauung der Genese der Individualität erheben. Ja, wir können in die erhabene Wesenheit der Individualität selbst blicken, da wir ihre Genese erschauen. Wir können jedoch erst fragen: Was erscheint uns denn da, in dieser Wesenheit?

Die Individualität Rudolf Steiners konnte uns sozusagen in klar gezeichneten Strichen, mit markanten Schritten, durch sich selbst, zurückführen zu den Anfängen unserer Kultur, zu den Ursprüngen unseres Werdens. An Zarathustra wurde deutlich, dass er eine Grenze für unser Selbstwerden darstellt. In ihm kommen unmittelbar Kräfte zum Tragen, die aus noch viel älteren Zeiten in unsere Zeit, in die Beginne unserer Kulturentwicklung hineinragen und -strahlen. Es sind Kindheitskräfte unseres Menschseins, die aus alter Vorzeit in ihrer Reinheit, Kraft und Unschuld zu uns herüberleuchten. Die reinen Unschuldskräfte unserer menschheitlichen Kindheit erwecken sich heute in neuer Form, in der Gestalt des Ich, als Kräfte der Individualität. In der Individualität erscheinen uns die paradisischen Menschheitskräfte alter Zeit in der gereiften Form des Ich. Die Ich-Reifung ist ein Ergebnis, eine erste Frucht unserer christlichen Entwicklung.

Die Selbstanschauung des Ich zeigt demnach folgende Entwicklungsschritte. In Anbetracht der Einzigartigkeit, in Verbindung mit der menschheitlichen Austrahlungskraft und Wirksamkeit, mit der sich Kopernikus in die Weltentwicklung stellt, kann die Genese der Individualität folgendermaßen betrachtet werden.

1. Die erste Dreiheit zeigt den leiblichen Schwerpunkt ihrer Entwicklung insbesondere dadurch, dass der Leib des Jesus dem Nahen des Christus-Wesens ganz hingegeben wird. Abraham steht am Beginn einer leiblichen Volksbildung, die von den Sonnenkräften des werdenden Ich befruchtet werden, was sich in der Begegnung mit dem Sonneneingeweihten Melchisedek ausspricht. In Aristoteles fließen die alten Mysterien in die allgemeine Bewusstseinsentwicklung ein. Die leibliche und die Bewusstseins-Entwicklung erscheinen als befruchtet, und lassen sich wiederum in ihrer höchsten Synthese durch den Christus, dem hohen Sonnenwesen selbst befruchten.

2. Im Heiligen Benedikt wird, wie oben charakterisiert, die vorhergehende Entwicklung verinnerlicht. Was sich vorchristlich als Befruchtung aussprach, erscheint nun als Erleuchtung im neugeborenen Ich. Wir können darin den Beginn der seelischen Entwicklung der Individualität sehen, die im scholastischen Ringen des Thomas von Aquino ihre Grenze erfährt, in Nikolaus von Kues aber ihre mystische Entgrenzung. Thomas und Nikolaus erfahren wie Benedikt eine tatsächliche Erleuchtung durch eine Einheitserfahrung, die ihr Erleben überstrahlt und sie in unterschiedlicher Weise zur Grenze des seelischen Lebens führt. Thomas beendet nach seiner Erleuchtung sein Werk und schweigt; dieses Schweigen wiederum wird in Cusanus nach seiner Erleuchtung selber Sprache, die er in seinem Hauptwerk *Docta ignorantia* aufzeichnet.
3. In Nikolaus Kopernikus findet das denkend-neuzeitliche, der Naturwissenschaft verpflichtete Selbstbewusstseins seine Begründung; die seelische Erleuchtung ist zur unbewussten Ich-Erfahrung geworden.
4. Sodann vollzieht sich die Selbstgenese der Individualität, die sich in dem Ringen um die unmittelbare Ich-Erfahrung ausspricht.

An dieser Überschau über die Genese der Individualität zeigt sich, wie unserer gesamten nachatlantischen Bewusstseins- und Kulturentwicklung das zugrunde liegt, was Rudolf Steiner als Weg zu höherer Erkenntnis beschreibt. Dieser Weg zu höherer Erkenntnis, der sich über die Vorbereitung und Erleuchtung zur Einweihung erhebt<sup>118</sup>, ist also ganz aus den Wurzeln unserer kulturellen Geistesentwicklung herausgeholt. Es zeigt sich aber auch, dass die Selbstgenese der Individualität die moderne und zeitgemäße Form der Einweihung darstellt.

Wir können dies mit der Individualität Rudolf Steiners begreifen:



Es soll noch versucht sein, die zehn Kategorien der Individualität selbst zu benennen:



Somit haben wir die Genese der Individualität in ihren 10 urbildlichen Schritten begriffen, die uns auf die 10 Kategorien der Individualität verweisen. In dem großen Zarathustra sahen wir dagegen eine Grenze, die auf viel ursprünglichere Kräfte unserer menschheitlichen Kindheit verwies.

Und die Frage entsteht: Führt uns die Individualität Rudolf Steiners auch an eine Grenze auf der anderen Seite, auf eine Grenze, die in unsere Zeit weist? Wir können dabei an die Sinneslehre Rudolf Steiners denken, die sich von 10 auf zwölf Sinne erweiterte, indem die Grenzen der Sinneserfahrung im Tast- bzw. Ichwahrnehmen dazu genommen wurden. Gibt es also für die Genese der Individualität in unserer nahen Vergangenheit oder Gegenwart eine weitere Grenze, sowie in der weiten Vergangenheit eine solche in dem Wirken des Zarathustra erblickt wurde? Worin könnte sie liegen?

Die Frage kann auch so formuliert werden: Wenn im Leben Rudolf Steiners die Geburt der Individualität gesehen wird, worin kann die weitere Entwicklung gesehen werden, da die bisherige eine innere Vollständigkeit offenbart?

Zarathustra muss erlebt werden als ein Wesen, das Über-Menschliches, ja Über-Individuelles offenbart. Er selbst entschwindet dem Blick; denn er geht ganz auf in seiner Sonnen-Trägerschaft. Was könnte für die Genese der Individualität eine andere Grenze bedeuten? Worin könnte die Individualität heute ihre Grenze finden? «Person» wurde es als Grenze der Kategorien der Individualität bezeichnet.

Auch bei dieser letzten Frage soll nicht theoretisch vorgegangen werden. Doch soll zugleich die Grenze, die in unsere Gegenwart hineinreicht, beachtet und gewahrt bleiben. Diese Individualität, die in so besonderer Weise mit dem Judentum verbunden ist, war auch in der Zeit des Nationalsozialismus sogleich wieder inkarniert. Als Jude musste sie dem Aufbäumen der Unterwelt, dem Anti-Christen begegnen. Jetzt sind die Kräfte, die in der urperischen Epoche sich übermenschlich offenbarten und aus der Vergangenheit hereinstrahlten, in den Menschen eingezogen. Dem geistigen Blick erscheint der Menschheitsführer Zarathustra nun als Mensch, als Person, ja als Kind, das schutzlos ist, angreifbar und sich nicht dem eigenen

Wesen gemäß entfalten kann. Und doch: der geistige Blick auf dieses Menschenwesen gewahrt all die Fähigkeiten, durch die sich die Individualität offenbart in ihrer reinsten Ausgestaltung: Authentizität, Empathie, Wertschätzung und wahre Selbst- bzw. Ich-Erkenntnis. Die paradiesischen Menschheitskräfte sind Person geworden; wir sehen die Reife und Hoffnung der Menschheit lebendig in diesem nach innen leuchtenden Kind.

Darin spricht sich nun die entgegengesetzte Grenze aus. Die Kräfte der Individualität sind in den Menschen eingezogen. Doch ist er schutzlos den zerstörenden Kräften ausgesetzt, solange die Individualität nicht real-lebendig zum Typus einer Gemeinschaft erhoben ist. Das Fortschreiten der Genese der Individualität hat also in der fehlenden Möglichkeit einer Entwicklung und Entfaltung innerhalb einer Gemeinschaft seine Grenze gefunden. Seit den Zeiten des Nationalsozialismus steht es als eine Mahnung vor jeder Menschenseele: solange du deine ureigensten Kräfte nicht zur vollen Entfaltung zu bringen suchst, erfüllst du nicht die Forderung, die unsere Zeit stellt. Und das hohe Wesen, das in der Individualität zur neuen Wirksamkeit drängt, kann die licht- und segensbringenden Kräfte nicht einbringen, da das Lebensfeld dazu fehlt.



**Christoph Merholz**, geboren am 9.11.1965 in Neuss am Rhein, zog es mit 22 Jahren nach Süddeutschland. Dort führte er vier Jahre einen Naturkostladen. Dann begann er sein Studium; nach einem sozialästhetischen Studienjahr studierte er Sprachgestaltung, um anschließend zur Waldorfpädagogik zu wechseln. Seit 1997 ist er Klassenlehrer an der Rudolf Steiner Schule Birseck bei Dornach. Im Jahre 2004 begann er ein von der DAMUS-Stiftung unterstütztes Forschungsprojekt zum Ich-Sinn. Seit 2006 absolvierte er nebenberuflich die Ausbildung zum Familien- und Sozialberater AV und arbeitet seit 2008 neben der Tätigkeit des Klassenlehrers als Sozialberater in Dornach. Momentan ist er dabei, einen Jahreskurs zu dem in diesem Buch entwickelten Entwicklungsweg des Ich, sowie einen Ausbildungsgang zum anthroposophischen Sozialberater aufzubauen. Christoph Merholz lebt mit seiner Frau und Tochter Emma auf einem Pferdehof in Rheinfelden.

■ Ist der Blick für die Individualität einmal gewonnen, eröffnen sich ungeahnte Perspektiven, die die Grenzen, die uns gewöhnlich durch die Zeit gesetzt sind, sprengen können. Wenn auch die Sicherheit der Sinne und des Verstandes verloren sind, so kündigt sich eine neue Sicherheit an; eine solche, die sich selbst trägt, da sie geistiger Natur ist. Ich musste die Sicherheit, die sich mir gewöhnlich schenkte, zurücklassen. Was ich geistig sehe und erkenne, was meine Erfahrung geworden ist, dafür stehe ich nun ein. Doch: es sind meine Worte, mit denen ich spreche. Das Ich des Menschen ist der Ort einer Neugeburt des Wortes geworden. Dieses ist nicht subjektiv, sondern individuell. Und je individueller es sich gestalten kann, umso wirklicher und wahrer ist es. Das ist die Konsequenz eines spirituell verstandenen Individualismus.

Und das erste, wozu uns die Wirklichkeit der Individualität führt, ist die Einsicht in ihre inneren Gesetzmäßigkeiten, in die Urgestik, in der ihre eigene Genese verläuft. Es ist damit für den Menschen gewonnen, was Goethe für die Pflanzen entwickelte. Es gibt eine innere Urform des Menschen, an der sich jeder Mensch orientieren kann. Die Orientierung, die uns diese menschliche Urform, der Urbaum der Individualität, schenkt, ist selbst eine genetische. Sie lässt jeden frei, da sie sich nur dem Blick offenbart, der sich ihr durch eigene Entwicklung anverwandelt.