

RUDOLF STEINER

*Schriften zur meditativen Erarbeitung
der Anthroposophie I
(1912-1913)*

10

RUDOLF STEINER

Schriften – Kritische Ausgabe

SKA 10

RUDOLF STEINER
Schriften – Kritische Ausgabe

Herausgegeben von
Christian Clement

Band 10

*Schriften zur meditativen Erarbeitung
der Anthroposophie I
(1912–1913)*

frommann-holzboog

RUDOLF STEINER

Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen

Die Schwelle der geistigen Welt

Herausgegeben und kommentiert von
Christian Clement

Mit einer Einleitung von
Terje Sparby

Stuttgart-Bad Cannstatt · 2022

Gedruckt mit Unterstützung des Fachbereichs Geisteswissenschaften
der Brigham Young Universität, Provo

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© frommann-holzboog Verlag e.K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt · 2022
www.frommann-holzboog.de

ISBN 978-3-7728-5110-0
eISBN 978-3-7728-3482-0

Vertrieb auch durch den Rudolf Steiner Verlag
www.steinerverlag.com
ISBN 978-3-7274-5810-1

Gestaltung: Sybille Wittmann, Stuttgart-Bad Cannstatt
Satz: Tanovski Publ. Services, Leipzig, Sofia
Druck und Einband: Memminger MedienCentrum
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung	XXVII
Zum Werkkontext	XXVIII
Anthroposophische Meditation	XXXV
Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen	XLIII
Die Schwelle der geistigen Welt	XLIX
Einzelne Problemstellungen	LIII
Zur Konstitution von Text und Apparat	LXXXIV
Texte	1
Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen	3
Die Schwelle der geistigen Welt	67
Anhang	139
Abkürzungen	141
Stellenkommentar: <i>Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen</i>	143
Stellenkommentar: <i>Die Schwelle der geistigen Welt</i>	147
Literaturverzeichnis	151
Sachregister	169

Vorwort

Anthroposophische Meditation im Lichte der Bewusstseinsforschung Rudolf Steiners

Von Christian Clement

Es zeigt sich, dass hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innre verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen; ebenso sehr damit gesehen werde, als dass etwas dahinter sei, das gesehen werden kann.¹

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

Wer einen Band mit Rudolf Steiners Schriften zur »meditativen Erarbeitung der Anthroposophie« zur Hand nimmt, wird von einem Vorwort zu diesen Texten vielleicht erwarten, dass darin über den Charakter anthroposophischer Meditation berichtet wird, über bestimmte Techniken der Versenkung oder über die spezifischen Inhalte, welche dabei erarbeitet werden. All diese Gesichtspunkte werden jedoch von Terje Sparby in seiner Einleitung zu diesem Band dargestellt, weshalb wir an dieser Stelle die Gelegenheit ergreifen wollen, von einer anderen Richtung aus Licht auf die hier vorgelegten Texte zu werfen und besonders die anthroposophische Bewusstseinstheorie und deren wissenschaftstheoretische bzw. wissenschaftsgeschichtliche Stellung ins Auge zu fassen.

Die Bedeutung und Ziele der anthroposophischen Meditation sowie der Stellenwert ihrer Inhalte lassen sich nur vor dem Hintergrund einer Betrachtung derjenigen Stufen von Bewusstheit verstehen, welche dabei verwirklicht werden sollen. Denn um nichts weniger, so versichert Steiner seinen Lesern immer wieder, handele es sich in seinen Texten: um ein sprachliches Hindeuten auf bestimmte Formen von Bewusstheit, auf die zwar in den verschiedenen spirituellen Traditionen der Menschheit durchaus hingewiesen wird und die insofern historisch durchaus bekannt sind, die aber in der Regel als tatsächliche Erfahrung, als Teil der Lebenspraxis für den primär vom naturwissenschaftlich-technischen Denken geprägten Menschen der Moderne ein unbekanntes Terrain darstellen. Ferner steht hier der Anspruch im Raum, dass anhand dieser Bewusstseinsformen nicht nur innerhalb der etablierten Denk- und Diskursstrukturen

¹ Hegel (1841).

neue Theorien und Hypothesen entwickelt werden können, sondern dass es hier um grundsätzlich andere Arten des Wahrnehmens, Denkens und Erkennens geht, als diejenigen, welche den modernen Natur- und Geisteswissenschaften und dem Alltagsbewusstsein des Menschen der Gegenwart² zugrunde liegen. Dieses andere Denken zeigt sich nach Steiner etwa darin, dass die anthroposophische Forschung ganz andere Gegenstände ins Auge fasst, als etwa die Naturwissenschaften oder die traditionellen Geisteswissenschaften. Denn um dasjenige, was gewöhnlich in der Wissenschaft (und vielfach auch in der Religion) unter Bezeichnungen wie ›Natur‹, ›Geist‹ oder ›Gott‹ verstanden, gesucht und erforscht wird, nämlich eine vom betrachtenden Bewusstsein unabhängige Entität oder Sphäre des Seins, geht es dem anthroposophischen Denken überhaupt nicht. Viele gutgemeinte aber meiner Auffassung nach sachlich unangemessene Betrachtungen der Vergangenheit, welche den Versuch unternommen haben, die anthroposophischen Anschauungen zu widerlegen oder auch gegen ihre Kritiker zu verteidigen, beruhen auf einem mangelnden Verständnis dieser grundlegenden Tatsache. Schon Steiner selbst bemühte sich unablässig darum (und auch in seiner eigenen Einschätzung zumeist vergeblich), Kritikern und Anhängern diesen einfachen, aber zentralen Sachverhalt deutlich zu machen. Er kann darin mit dem Philosophen Johann Gottlieb Fichte verglichen werden, dessen Frustration er daher zur Verdeutlichung der Problematik auch immer wieder zitierte:

Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinneswerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist. [...] Denke man eine Welt von Blindgeborenen, denen darum allein die Dinge und ihre Verhältnisse bekannt sind, die durch den Sinn der Betastung existieren. Tretet unter diese und redet ihnen von Farben und den anderen Verhältnissen, die nur durch das Licht und für das Sehen vorhanden sind. Entweder ihr redet ihnen von Nichts, und dies ist das Glücklichere, wenn sie es sagen, denn auf diese Weise werdet ihr bald den Fehler merken und, falls ihr ihnen nicht die Augen zu öffnen vermögt, das vergebliche Reden einstellen. (TH, 1)

Also nicht um neue Inhalte, neue Definitionen oder neue Interpretationen innerhalb des uns bereits bekannten Bewusstseins geht es Steiner, sondern um eine andere (und, in seiner Sprache, ›höhere‹) Entwicklungsstufe von Bewusstheit

² In Steiners Verständnis der Bewusstseinsentwicklung des Menschen begann die Stufe des ›Bewusstseinsseelenzeitalters‹, welche die Menschheit derzeit durchläuft und die durch die Ausbildung des naturwissenschaftlichen Denkens charakterisiert ist, mit dem 15. Jahrhundert (vgl. SKA 4, XI–XIV sowie LXXXIV–LXXXVI).

überhaupt. Und dieses neue Bewusstsein kann nicht einfach irgendwo oder irgendwie »gefunden« werden, sondern muss zunächst einmal vom Forscher selbst systematisch in sich selbst hervorgebracht bzw. zu Bewusstsein gebracht werden, bevor es von ihm erforscht und beschrieben werden kann. So wie die Pflanze nur dann ihre Blüte hervortreibt, wenn durch Sonnenlicht, Sauerstoff, nährhaften Boden und Feuchtigkeit die entsprechenden Bedingungen dafür vorliegen, so bringt der Mensch nach Steiners Auffassung, wenn er nur die entsprechenden Bedingungen für diesen Evolutionsschritt in sich herstellt, auf ganz natürliche und gesetzmäßige Weise die bereits in ihm angelegten neuen, komplexeren und leistungsfähigeren Formen von Bewusstheit hervor, welche Ausgangspunkt und Gegenstand des anthroposophischen Forschens sind.

Steiners persönlicher Weg zur Ausbildung dieses Bewusstseins ist an zentralen Stationen seiner Biographie von der Auseinandersetzung mit den philosophischen und naturwissenschaftlichen Pionieren des neuzeitlichen Entwicklungsdenkens geprägt. Deshalb kann sein Weltentwurf zum einen als Antwort auf die im deutschen Idealismus entworfenen Modelle der Bewusstseinsentwicklung verstanden werden, zugleich aber auch als Erwiderung auf die Herausforderung der neuzeitlichen Naturwissenschaft, insbesondere der Evolutionstheorie. Und je nachdem, von welcher dieser zwei Seiten aus man an das anthroposophische Denken herangeht, kann es sich als eine philosophische Erwiderung auf Fichte, Hegel und Schelling darstellen, und somit als eine Theorie des Wissens bzw. des Bewusstseins, oder aber als ein Gegenmodell zu Darwin und Haeckel und insofern als eine alternative »spirituelle« Form der Naturerkenntnis.

Schon diese erste Beobachtung zur Eigenart des anthroposophischen Forschungsverständnisses erschwert dem heutigen Leser Steiners den Zugang zu seinem Werk. Denn die strikte disziplinäre Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften ist heute so selbstverständlich geworden, dass der Anspruch einer wissenschaftlichen Methode, sowohl »Geist« als auch »Natur« erkennen und vermitteln zu können und so über den etablierten disziplinären Abgrund hinweg zu gelangen, vermessen erscheinen muss. Sind solche Versuche nicht zuletzt von der Identitätsphilosophie Hegels und Schellings sowie von den Naturphilosophen des 19. Jahrhunderts unternommen worden, so mag der ideengeschichtlich Bewanderte sich fragen, und ist dieser Versuch nicht nachweislich gescheitert? Sind nicht die Ideengebäude und die Erfolge der modernen Natur- und Geisteswissenschaften auf eben jenen Trümmern errichtet, welche die Denkabenteuer jener spekulativen Philosophen hinterlassen haben? Und so ist verständlich, dass viele Deutungs- und Kritikansätze das steinersche Lebenswerk zu verstehen versucht haben, indem sie dasselbe aus nur einer der beiden oben angedeuteten Perspektiven betrachtet haben. Auf der einen Seite wurde der

Versuch unternommen, Anthroposophie vor allem aus geisteswissenschaftlicher Perspektive zu verstehen und als eine philosophische Position in idealistischer Tradition, als religiöse Neubildung oder als soziologisches Phänomen zu deuten. Auf der anderen Seite wurde, indem man besonders Steiners Aussagen über die Entwicklung des Menschen, der Natur und des Kosmos in den Blick nahm, Anthroposophie als Versuch einer spirituell ausgerichteten Naturwissenschaft verstanden und ihre verschiedenen Aussagen entsprechend aus der Perspektive gegenwärtiger naturwissenschaftlicher Anschauungen und Ergebnisse beleuchtet und widerlegt.

Die nachstehenden Betrachtungen bemühen sich um einen anderen Zugang zum anthroposophischen Denken, und zwar indem sie dasselbe zunächst von seinem Selbstanspruch her zu verstehen suchen. Bei einem solchen Vorgehen ist zunächst einmal festzuhalten, dass dem anthroposophischen Forschungsmodell ein anderes Wirklichkeitsverständnis zugrunde liegt als dasjenige, auf dem naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Untersuchungen beruhen. Aus anthroposophischer Perspektive haben wir in demjenigen, was sich dem menschlichen Bewusstsein als ›äußere‹ Welt darstellt (sei es als Natur, als Kultur oder auch als Welt- oder Ideengeschichte), und in demjenigen, was im Gegensatz dazu als ›innere‹ Welt erlebt wird (d. h. als Inhalte des Bewusstseins und der ›seelischen‹ Erfahrung), tatsächlich nur zwei Erscheinungsweisen ein und derselben Wirklichkeit vor uns. Anthroposophie beruht also vom ontologischen Ansatz her auf einem monistischen bzw. pantheistischen Verständnis von Wirklichkeit und steht insofern in jener philosophischen Tradition, die vor allem im Denken Spinozas als wirkmächtiges Gegenmodell zum cartesianischen Dualismus in das europäische Geistesleben des 18. Jahrhunderts eintrat. Und vom Spinozismus führt eine direkte Linie zu denjenigen Denkern, die Steiners philosophische Vorstellungen am nachhaltigsten beeinflussten, nämlich auf der einen Seite zu Goethe und den Philosophen des deutschen Idealismus,³ und auf der anderen zu Ernst Haeckel und der modernen Entwicklungstheorie.⁴ Vermittelt durch diese Denksysteme wurde der monistische Ansatz zum ontologischen Fundament der Anthroposophie.

Aus dieser Grundeinsicht ergibt sich, dass im anthroposophischen Denken die eingebürgerte Trennung zwischen einer naturwissenschaftlichen und einer geisteswissenschaftlichen Herangehensweise, die sich durch ganz unterschiedliche Forschungsobjekte klar voneinander unterscheiden, so nicht gezogen wird. Für Steiner ist jede Theorie des Bewusstseins zugleich Theorie der Natur, der

³ Vgl. Einleitung zu SKA 2, XXXII–LXXIV.

⁴ Vgl. Einleitung zu SKA 3, LXXIX–XC.

Kultur, der Wirklichkeit und umgekehrt – schon deshalb weil, wie seiner Meinung nach die Philosophen des deutschen Idealismus schlüssig dargelegt haben, eine jegliche ›Natur‹ oder ›Kultur‹ einem sie untersuchenden Bewusstsein nur dadurch gegeben werden kann, dass sie Gegenstand und somit Inhalt und Ausdruck eben dieses Bewusstseins wird.⁵ Aber auch weil das forschende Bewusstsein, wenn es die Wirklichkeit untersucht, sich selbstverständlich, wenn es sich selbst versteht, als Teil der untersuchten Wirklichkeit begreifen muss, da es selbst die künstliche Trennung zwischen sich und dieser Wirklichkeit überhaupt erst herstellt.

Während seiner philosophischen Phase hielt Steiner sich viel auf seinen Monismus zugute und sprach oft und gern darüber. Nach seiner Hinwendung zur Theosophie hingegen, also etwa ab dem Jahre 1902, fällt der Begriff deutlich seltener und man kann den Eindruck gewinnen, dass sein sich nun entwickelndes theosophisches und anthroposophisches Weltbild zunehmend dualistischer wird, indem es den Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen Wahrheit und Illusion, zwischen heilsamer Geisteswissenschaft und »ungesundem«⁶ Zeitgeist immer schärfer hervorhebt. Wenn man jedoch genauer hinsieht, so zeigt sich, dass diese in der Sprache des Dualismus gehaltenen Polemiken sich vor allem im Vortragswerk finden, in dem Steiner sich in didaktischer und oft kämpferischer Absicht an seine Anhänger wendet. In den an die Öffentlichkeit gerichteten Schriften fehlt diese Polemik zumeist und er scheint seiner monistischen Grundhaltung bis zum Ende weitgehend treu geblieben zu sein. Auch wurde der Esoteriker Steiner nie müde, seine frühen philosophischen Schriften als theoretische Grundlage seiner Anthroposophie auszuweisen und zu empfehlen. Zumindest als Arbeitshypothese wird es sich daher als sinnvoll erweisen, auch die Schriften des späten Steiner als Ausdruck eines monistischen Wirklichkeitsverständnisses aufzufassen, das sich zum Behuf der Anschaulichkeit durchaus auch in eine dualistische Rhetorik kleiden kann, ja muss.⁷

In zeitgemäßer und allgemeinverständlicher Sprache könnte man den monistischen bzw. den identitätsphilosophischen Ansatz vielleicht folgendermaßen

5 Vgl. Einleitung zu SKA 2, XLI–LI.

6 Die bisweilen an Nietzsche anklingende Rhetorik des Pathologischen lässt sich freilich schon in Steiners Frühschriften nachweisen; vgl. etwa WW, wo er der Philosophie der Gegenwart einen »ungesunden Kant-Glauben« (WW, VII) attestiert.

7 Als Schüler Hegels war sich Steiner bewusst, dass jede Rede von einem Monismus gedanklich bereits einen Dualismus voraussetzt und durch diesen vermittelt wird, wie auch umgekehrt. Auch das Denken Schellings war für Steiner ein wirkmächtiges Beispiel einer konsequenten Identitätsphilosophie, die sich nicht scheute, neue und zunehmend auch dualistische, ja sogar theosophische Begriffsformen zu integrieren.

zum Ausdruck bringen: Was wir gewöhnlich als realen Gegensatz oder Konflikt zwischen Welt und Ich, also zwischen einer entweder als ›Natur‹ oder als ›Kultur‹ wahrgenommenen Außenwelt und einer als ›Bewusstsein‹ oder ›Seele‹ verstandenen Innenwelt erleben (oder auch: die Dualität von Subjekt und Objekt) entsteht überhaupt erst in dem Moment, in dem ein Bewusstsein mittels seines Erkennens – und somit auch nur für dieses – die an sich einheitliche Erfahrung der Wirklichkeit in die genannten scheinbar gegensätzlichen Bereiche zerteilt. Und nach dieser Trennung meint dieses Bewusstsein dann gewöhnlich, die von ihm selbst im Erkennen herbeigeführte Spaltung des Wirklichen in separate Sphären bestehe auch außerhalb desselben, in der vermeintlichen Außenwelt. Die Überzeugung von einer Dualität im Wirklichen entsteht also dadurch, dass das Bewusstsein denjenigen Anteil, den es selbst als Erkennendes am Zustandekommen derselben hat, vergisst bzw. übersieht. Eine ›Außenwelt‹ kann ja für ein Bewusstsein erst dadurch in Erscheinung treten, dass es diejenigen Gegenstände, die ihm als Resultat seiner eigenen Tätigkeit sinnlich entgegentreten (also die ›Dinge‹ des naiven Weltverständnisses), von denjenigen Gegenständen trennt, die ihm nicht durch die Sinne vermittelt werden, sondern die ihm (wie z. B. Gedanken, Gefühle oder Intentionen) in der inneren Beobachtung entgegentreten. Wird dies jedoch durchschaut, so der Standpunkt des von Steiner vertretenen erkenntnistheoretischen Monismus, dann wird deutlich, dass das sogenannte ›Äußere‹ und das ›Innere‹ an sich gar keine eigenständigen und getrennten Sphären des Seins sind, sondern nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen des Wirklichen, welche durch die verschiedenen Tätigkeiten des Bewusstseins bedingt und somit auch nur für dieses da sind.

Nun bezeichnete Steiner, im Einklang mit der Tradition des deutschen Idealismus, sowohl dieses Ganze und Wirkliche, diese Identität in allem für das Bewusstsein Entgegengesetzten, als auch die im bzw. als Bewusstsein sich vollziehende Selbstanschauung dieser Wirklichkeit bevorzugt als den ›Geist‹, und die daraus resultierende Wissenschaft als ›Geisteswissenschaft‹.⁸ Daraus ergeben sich verschiedene Verständnisschwierigkeiten. Zum einen reibt sich Steiners Wortgebrauch mit der heute verbreiteten Auffassung, welche unter diesem Begriff nur das letztere versteht und ihn fast synonym mit Ausdrücken wie ›Bewusstsein‹ oder ›Denken‹ versteht. Zum andern sieht Steiner, der in seinen Texten das Wort ›Geist‹ durchaus in den beiden genannten Hinsichten gebraucht, nicht die Notwendigkeit, im Einzelnen klarzustellen, welcher Aspekt seines monistischen Geist-Verständnisses jeweils gemeint ist. Eine begriffliche Unterscheidung wie die von Hegel eingeführte zwischen dem ›An-sich-seienden‹

⁸ Vgl. in den Texten dieses Bandes etwa WS, III f. oder SW, 5.

und dem ›Für-sich-seienden‹ als den beiden sich gegenseitig vermittelnden Momenten des Geistigen hat er nicht getroffen. Der Leser anthroposophischer Texte muss daher eine gewisse Aufmerksamkeit darauf wenden und immer je aus dem Kontext erschließen, was genau Steiner im Auge hat, wenn das Stichwort ›Geist‹ fällt. In seinen frühen philosophischen Texten ist überwiegend der subjektive, für-sich-seiende Geist bzw. das individuelle Bewusstsein gemeint; in den anthroposophischen Texten hingegen bezeichnet das Wort zumeist den Geist insofern dieser sich noch nicht selbst erscheint bzw. im Menschen zu Bewusstsein gekommen ist, also der an-sich-seiende Geist Hegels.

Der Leser der vorliegenden Texte muss sich somit klar darüber sein, dass sich Steiners Konzeption von Anthroposophie als ›Geisteswissenschaft‹ auf ein anderes Geistiges bezieht als dasjenige, was gewöhnlich als Gegenstand der ›Geisteswissenschaften‹ in der von Wilhelm Dilthey geprägten allgemeinen Bedeutung dieses Begriffs verstanden wird. Unter Zuhilfenahme der hegelischen Diktion könnten wir sagen: Die modernen Geisteswissenschaften in diesem gewöhnlichen Sinne erforschen den ›objektiven‹ Geist, d. h. die Hervorbringungen des für-sich-seienden Geistes (des menschlichen Bewusstseins), in denen dieser sich selbst betrachtet: die geschichtlichen Manifestationen des Geistes in Kultur, Kunst und Geschichte, und zwar ausschließlich auf der Ebene des diskursiven Denkens, d. h. in abstrakten Begriffen. Die Geisteswissenschaft im Sinne Steiners interessiert sich zwar auch für den für-sich-seienden Geist, allerdings weniger für dessen Produkte, die erzeugten Begriffe und die dadurch entstehenden Welten mit all ihren Inhalten, sondern für die lebendige Tätigkeit, durch welche alle Begriffe und somit alle Welten überhaupt erst zustande kommen. Sie kann dieses daher nicht auf der Ebene des diskursiv-begrifflichen Denkens tun, sondern muss sich zu subtileren Ebenen des Für-sich-Seins erheben, die Steiner als ›Imagination‹, ›Inspiration‹ und ›Intuition‹ bezeichnet. Es müssen also, wieder hegelianisch gesprochen, höhere Stufen des Für-sich-Seins des Geistes entwickelt werden, als die, welche der in den traditionellen Wissenschaften allein zulässige diskursive Verstand ermöglicht.

Die drei Stufen des ›imaginativen‹, ›inspirierten‹ und ›intuitiven‹ Bewusstseins, von denen die Anthroposophie spricht, haben also im Prinzip die gleiche Funktion, wie die spekulative Vernunft bei Hegel: Sie überwinden gradweise die vom diskursiven Denken erzeugten Spaltungen des Geistes in dessen an-sich-seiende und für-sich-seiende Aspekte und streben nach einer Verwirklichung des an-und-für-sich-seienden Geistes, der sich selbst in der Vielheit seiner Gegenstände wiederfindet. Die Spaltung des Wirklichen in Bewusstsein und Gegenstand, Subjekt und Objekt wird nach und nach aufgehoben, sodass sich in der intuitiven Bewusstheit beide als eins erleben. Die Anthroposophie strebt also gewisser-

maßen nach demselben Ziel wie die hegelsche Philosophie: Sie will ›absoluter Geist werden, also Geist, der durch die verschiedenen Manifestationen seiner Selbstentäußerung, durch die Formen seines Für-sich-Seins, zur Bewusstheit seiner selbst gelangt und sich in diesen selbst anschaut. Sie meint aber zugleich, dadurch über den deutschen Idealismus und den Bereich des philosophischen Diskurses überhaupt hinauszugehen, als sie die Überwindung der Trennungen des diskursiven Verstands differenzierter betrachtet und diese Möglichkeit nicht einer allgemeinen wissenschaftlichen Vernunft nach hegelschem Vorbild zutraut, sondern nur einer durch meditative Arbeit herbeigeführten graduellen Modifikation aller seelischen Tätigkeiten des Menschen, bei der durch meditative Übung das ›gewöhnliche‹ Vorstellen zur Imagination, das ›gewöhnliche‹ Fühlen zur Inspiration und das ›gewöhnliche‹ Wollen zur Intuition verwandelt werden.⁹

Und wieder ganz im Sinne Hegels und des deutschen Idealismus postuliert Steiner ferner, dass die anthroposophische Weltanschauung als natürliches Ergebnis und innere Forderung der ihr vorhergehenden Gestalten des Bewusstseins zu verstehen sei, dass also der Übergang zum imaginativen, inspirierten und intuitiven Bewusstsein, wie es in der Anthroposophie gepflegt wird, nicht im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen und philosophischen Denken stehe, sondern als dessen natürliche Metamorphose zu verstehen sei, die in der Entwicklung dieser früheren Bewusstseinsstufen angelegt ist und deren Erfüllung sie darstellt.

*

Wenn man nun, von dem umrissenen Ausgangspunkt aus, in Steiners Texten nach einer einheitlichen anthroposophischen ›Theorie des Bewusstseins‹ sucht, wird man bald feststellen, dass es eine solche eigentlich nicht gibt. Es finden sich bestenfalls Beschreibungen oder Charakterisierungen, welche das Bewusstsein aus immer neuen Perspektiven betrachten. Im Folgenden werden sechs solcher unterschiedlichen Charakterisierungen oder Modelle der Bewusstseinsentwicklung ins Auge gefasst, doch leicht ließen sich in Steiners umfangreichem Vortragswerk noch weitere finden. Dabei fällt auf, dass Steiner deutlich zwischen kollektiver und individueller Entwicklung des Bewusstseins unterscheidet. Manche seiner Darstellungen beziehen sich auf das menschliche Bewusstsein insgesamt, wie dieses sich kollektiv im Verlauf der kulturellen Entwicklung herausgebildet hat. In diesen Zusammenhängen interessiert ihn besonders, wie Kultur und Gesellschaft gewissermaßen von außen auf das Bewusstsein von Individuen eingewirkt haben, die in bestimmten historischen Kontexten miteinander gelebt

⁹ Zu diesen Transformationen vgl. besonders Steiners Ausführungen in SE.

haben. Andere Darstellungen konzentrieren sich darauf, wie die menschlichen Individuen sich mittels bewusst praktizierter geistiger und ›seelischer‹ Übungen aus dieser kollektiven Entwicklung gewissermaßen herausheben und ihr individuelles Bewusstsein durch Meditation und Änderung des Lebensstils von innen heraus gestalten können. Und betrachtet man dann die eine Gruppe von Aussagen im Lichte der anderen, so zeigt sich, dass beide Formen von Entwicklung sich gegenseitig bedingen: Dasjenige, was in der individuellen Bewusstseinsentwicklung von Einzelnen erreicht werden kann, ist nach Steiner in der Regel Vorwegnahme bzw. Grundlage von Entwicklungsstufen, die später auch von einem Kollektiv durchgemacht werden und eine ›Kulturstufe‹ der Menschheit darstellen. Und auch umgekehrt stellt sich die kollektive Bewusstseinsentwicklung der Menschheit so dar, dass deren Stufen immer zuerst von gewissen Individuen in persönlicher Arbeit an sich selbst entwickelt werden mussten, bevor eine Gruppe bzw. die Menschheit als Ganzes sich zu ihnen erheben konnte.

Also erst aus der Zusammenschau dieser verschiedenen Perspektiven kann sich ein Bild von dem ergeben, was man eine anthroposophische Theorie des Bewusstseins nennen könnte. Diese zeichnet sich durch ein dialektisches Verständnis von individueller und kollektiver Bewusstseinsentwicklung aus. So wie im anthroposophischen Denken Mensch und Kosmos als Spiegelbilder voneinander aufgefasst werden, so können auch das individuelle Bewusstsein und seine Potentiale nur als Spiegelbild des Menschheitskollektivs verstanden werden und umgekehrt. Was der individuelle Mensch in der meditativen Arbeit am eigenen Bewusstsein erreicht, ist nach anthroposophischem Verständnis also zugleich ein Beitrag zur kommenden Bewusstseinsentwicklung der Menschheit insgesamt und Vorbereitung künftiger Natur- und Kulturstufen. Meditation aus anthroposophischer Perspektive ist also niemals nur Mittel persönlicher Selbstverwirklichung und Lebensgestaltung, sondern immer zugleich ein Aspekt der allgemeinen Welt- und Menschheitsentwicklung: Während der Arbeit eines Individuums an seinem Vorstellen, Fühlen und Wollen ereignet sich eine kulturelle und ›kosmische‹ Evolution und die Welt als solche erschafft sich ihre künftige Form. Die Rolle also, die in religiösen Traditionen einem planvoll agierenden Schöpfergott und in der Evolutionstheorie einem blinden Selektionsprozess zugeschrieben wird, hat nach Steiner niemand anders als der Mensch selbst zu übernehmen.

Ein frühes Modell kollektiver Bewusstseinsentwicklung¹⁰ findet sich in Steiners philosophischem Hauptwerk, der *Philosophie der Freiheit*. Möglicherweise inspiriert durch Nietzsches Projekt einer *Genealogie der Moral* wird in diesem Buch versucht, eine Entwicklungstheorie der moralischen Standpunkte zu entwerfen. Verschiedene Stufen der Willensbildung werden beschrieben, die sich zu einer aufsteigenden Reihe moralischer Standpunkte zusammenfügen: Gewohnheitsethik, Gefühlsethik, Verstandesethik etc. Innerhalb der letzteren werden dann wieder verschiedene Unterstufen unterschieden. Im Rahmen einer Verstandesethik kann zunächst eine moralische Autorität oder auch das Gewissen die Moralität eines Willensakts bestimmen. Später können allgemeine Vorstellungen wie das »größtmögliche Wohl der Gesamtmenschheit« oder der »Kulturfortschritt« Orientierung geben (PF, 161). Solange aber solche ethischen Leitvorstellungen noch allgemeinen Charakter haben und gruppenzentriert sind, ist immer eine höhere Stufe möglich, und zwar diejenige, in welcher das Wollen nicht nur von einem allgemeinen Begriff geleitet wird, sondern von einer individuell hervorgebrachten »moralischen Intuition« (PF, 163). Dies ist die Stufe des »freien Geistes«, auf der sich der Mensch nicht nur über seine biologische, gesellschaftliche und charakterliche Determinierung erhebt, sondern auch über moralische Allgemeinbegriffe und zur Stufe des »ethischen Individualismus« aufsteigt. Man sieht deutlich: Der Mensch steht nach diesem Modell auf einer umso höheren Stufe der Moralität, je mehr seine Triebfedern produktiv von ihm selbst hervorgebracht und zu Bewusstsein gebracht werden und somit nicht nur wie von außen auf ihn einwirken – und je mehr während dieses Prozesses seine Individualität Ausdruck findet. Auf der höchsten Stufe der Skala handelt er dann vollständig individuell und autonom, da in diesem Fall die moralische Intuition zugleich Triebfeder und Motiv ist und es somit keinen Antrieb des Handelns mehr gibt, der nicht selbst von ihm, dem aus Einsicht handelnden Geist, selbst erzeugt und zur Bewusstheit gebracht worden wäre.¹¹

¹⁰ Genau betrachtet ist das Modell der Entwicklung des moralischen Bewusstseins in der *Philosophie der Freiheit* eigentlich kein rein kollektives im Sinne der oben getroffenen Unterscheidung. Eher könnte es als eine Mischform eingestuft werden. Steiner spricht hier zwar von gewissen idealtypischen Stufen der moralischen Entwicklung, welche sich durchaus auch kollektiv manifestieren – beispielsweise im Übergang von der Autoritätsmoral zur Vernunftmoral im Verlauf der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts –, aber das Maß bzw. die Art, in dem die verschiedenen Menschen einer kulturellen Gemeinschaft diesen Evolutionsschritt vollziehen, ist doch sicher sehr individuell. Und auch hier geht Steiner davon aus, ganz im Sinne Kants in seinem Aufsatz *Was ist Aufklärung?*, dass einzelne Individuen hier vorangehen und als Vorbild dienen müssen, bevor ein Kollektiv diesem Vorbild nachstreben kann.

Nach seiner Hinwendung zur Theosophischen Gesellschaft um das Jahr 1902 entwickelte Steiner im Rahmen der nunmehr von ihm ausgebildeten theosophischen Weltanschauung ein weiteres Modell kollektiver Bewusstseinsentwicklung. Jetzt beschränkt er sich nicht länger auf die rein moralische Evolution des Menschen, sondern stellt die seelische Entwicklung insgesamt in den Mittelpunkt. Zentrale Kategorien dieses neuen Modells sind die Begriffe ›Empfindungsseele‹, ›Verstandesseele‹ und ›Bewusstseinsseele‹. In der *Theosophie* von 1904 werden diese Vorstellungen zunächst als rein anthropologische Kategorien entwickelt (vgl. TH, 26–32), aber in den folgenden Jahren weitet Steiner dieses Konzept immer mehr zu einer kulturhistorischen Theorie aus und spricht von ›Kulturzeitaltern‹ der Empfindungsseele, der Verstandesseele und der Bewusstseinsseele. Innerhalb seines schriftlichen Werkes wird dieses Zeitalter-Modell am ausführlichsten in den *Anthroposophischen Leitsätzen* von 1924/25 dargestellt, weshalb sich die folgende Skizze vor allem auf diesen Text bezieht.

Das Zeitalter der Empfindungsseele, wie Steiner es charakterisiert, kann zur Verdeutlichung auch als die Periode des mythischen Bewusstseins charakterisiert werden. Zu dieser Zeit hatte die Menschheit seiner Auffassung nach die Fähigkeit zu abstraktem begrifflichem Denken erst schwach ausgebildet. Das Bewusstsein habe sich stattdessen vor allem auf sogenannte ›Imaginationen‹ gestützt, d. h. auf bildhafte und in gewisser Hinsicht traumartige Vorstellungen, in denen die Trennung zwischen Begriff und Wahrnehmung noch nicht so deutlich vollzogen war wie später. Das imaginative Bewusstsein dieser Zeit war also, um einen goetheschen Begriff zu gebrauchen, eine Art »denkendes Anschauen« bzw. ein »anschauendes Denken«. ¹² Das Begriffliche in diesen Anschauungen sei damals nicht als Ergebnis der eigenen denkenden Tätigkeit empfunden worden, sondern als eine Art gedanklicher Wahrnehmung. Ein weiteres Charakteristikum des

¹¹ Was der Philosoph Steiner hier als ein Handeln aufgrund einer »moralischen Intuition«, eines individuell »hervorgebrachten« Begriffs bezeichnet (PF, 163), erweist sich aus Sicht des Esoterikers Steiner freilich als ein Handeln aus Einsicht in das individuelle Karma. Aus dieser Perspektive erweist sich die »moralische Intuition« des Menschen als bewusste Einsicht in jene Entschlüsse, die man selbst vor dem Eintritt in die diesmalige Inkarnation gefasst hat und die das Wollen und Handeln unbewusst bestimmen, solange sie nicht in das Bewusstsein gehoben werden. Freiheit bedeutet dann in diesem Sinne soviel wie ein von Bewusstsein getragenes Erfüllen dieser vorgeburtlichen Entschlüsse bzw. des persönlichen Karmas, im Gegensatz zu einem nur unbewussten Getriebenwerden durch dieselben. Das in der *Philosophie der Freiheit* philosophisch entwickelte Ideal des vollständig »freien Geistes« ist aus anthroposophischer Sicht also eigentlich ein unerreichbares Ideal, solange der Mensch nicht ein solches Bewusstsein ausgebildet hat, das Einsicht in karmische Verhältnisse ermöglicht.

¹² Vgl. dazu Goethes Aufsatz *Anschauende Urteilskraft* in WA II/11, 54 f. In der von Steiner betreuten Edition: GNS I, 115 f.

Zeitalters der Empfindungsseele sei gewesen, dass das Ich-Bewusstsein noch kaum ausgeprägt gewesen sei. In den mythischen Weltbildern des Altertums sieht Steiner einen letzten kulturellen Widerschein dieser Entwicklungsstufe des menschlichen Bewusstseins.

Das Empfindungsseelen-Zeitalter wird nach Steiner allmählich abgelöst durch die Entwicklung der Verstandesseele. Es tritt eine neue Phase der Bewusstseinsentwicklung auf, welche seiner Auffassung nach etwa von den Anfängen der griechischen Philosophie bis zum 15. Jahrhundert währt. In dieser tritt die Denktätigkeit immer deutlicher hervor und das Bewusstsein wird begrifflicher und abstrakter. Die bildhaften Denk-Anschauungen oder Imaginationen, welche das Zeitalter der Empfindungsseele prägten, treten insgesamt zurück, allerdings nicht völlig, sodass Elemente des alten mythisch-bildhaften Weltbildes noch lange neben dem nun neu entstehenden Begriffsdenken bestehen bleiben. Im Sinne Steiners könnte man vielleicht auch vom ›Zeitalter der Religionen und der Theologie‹ sprechen, denn es werden jetzt immer komplexere und abstraktere Gedankensysteme geschaffen, deren zentrale Funktion aber darin besteht, die aus der vorherigen Stufe überlieferten religiösen Weltbilder begrifflich zu bearbeiten.

Dieser Prozess kommt dann zu einem gewissen Abschluss, indem die alten Imaginationen irgendwann völlig aus dem menschlichen Bewusstsein verschwinden und sich in die Regionen des Traumerlebens und Unterbewussten zurückziehen. Infolgedessen wird das Bewusstsein jetzt (außer in gewissen Ausnahmeständen wie der religiösen oder künstlerischen Inspiration) fast völlig von abstrakten Gedankenbildungen beherrscht und es beginnt das dritte Kulturzeitalter der Bewusstseinsseele. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass die Wirklichkeit dem Menschen fast nur noch durch Gedanken zugänglich ist. Dadurch entsteht ein klares und durchschaubares Bild von Welt und Natur, aus dem allerdings das ›Leben‹ bzw. die ›Wirklichkeit‹ fast völlig verschwunden sind und in dem sich der denkende Mensch als absolut getrennt von der Natur und vom andern Menschen erlebt. Das Zeitalter der Bewusstseinsseele wird damit auch dasjenige des naturwissenschaftlichen Denkens. Das abstrakte Denken hat eine innere Welt geschaffen, in welcher das menschliche Ich sich jetzt in seiner ganzen Stärke erlebt, als Produzent und Herr seiner Gedanken und seiner Weltbilder, aber infolgedessen auch als gefangen und isoliert in der eigenen Subjektivität. In diesen Entwicklungen liegt nach Steiner einerseits die Gefahr einer völligen Isolation des Ich in sich selbst und des Erlöschens jeder geistig-imaginativen Erfahrung, welche die früheren Zeitalter noch geprägt hat. Nichts Geringeres als ein seelischer und geistiger ›Tod‹ der Menschheit droht. Zugleich liegt aber in dieser Gefahr auch eine Chance: Denn der nunmehr als Ich erstarkte und vollbewusste Mensch könne und müsse nun sein völlig abstrakt gewordenes

Gedankenleben, dem alles äußere Leben und alle Wirklichkeit entzogen ist, von innen her durch gezielt geübte seelische und geistige Aktivität wiedererwecken. Dadurch könne erreicht werden, dass die alten, vom abstrakten Denken ins Unbewusste verdrängten Imaginationen wieder in den Horizont des Bewusstseins treten. Mithilfe dieser Imaginationen könne der Mensch sich wieder mit seiner Umwelt vereint erleben und aus seiner Gefangenschaft im Ich ausbrechen, müsse aber zugleich das inzwischen entwickelte Ich-Bewusstsein und dessen Klarheit bewahren. Die Zukunft des Menschen liegt nach diesem Modell also nicht in einem ›Zurück‹ in den zwar weltverbundenen aber ichlosen Zustand der Empfindungsseele, sondern in einem ›Vorwärts‹ in Richtung eines neuen Zeitalters, in welchem die Fülle, Lebendigkeit und Wirklichkeitsbezogenheit des imaginativen Bewusstseins zugleich mit der Klarheit und Stärke des im Durchgang durch die Bewusstseinsseele errungenen Ich bestehen soll.

Eine Erweiterung dieses Modells kollektiver Bewusstseinsentwicklung findet sich in den *Rätseln der Philosophie* von 1914, obwohl die Begriffe ›Empfindungsseele‹, ›Verstandesseele‹ und ›Bewusstseinsseele‹ in diesem Text nicht auftauchen.¹³ Steiner spricht jetzt von vier Phasen der Bewusstseinsentwicklung, und das Hauptaugenmerk liegt jetzt nicht mehr auf den Stufen der seelischen Entwicklung, sondern auf dem Verhältnis des seelischen Erlebens zum Gedanken. Das anthropologische Interesse verschiebt sich also hin zu einem epistemologischen.

Als erste Epoche wird die Zeit von der frühgriechischen Philosophie bis zur Begründung des Christentums beschrieben. Steiner spricht von der »Epoche des erwachenden Gedankenlebens« (RP[II], XXIII) und charakterisiert diese durch ein Zurücktreten des imaginativen Bewusstseins zugunsten einer erstarkenden Denktätigkeit. (Diese erste Epoche im Denk-Erleben fällt also deutlich mit dem Beginn des oben skizzierten Zeitalters der Verstandesseele zusammen.) Charakteristisch für diese Zeit ist, dass die Seele den Gedanken zunächst als Wahrnehmung erlebt, die wie von außen an sie herantritt. Der Mensch dieser Zeit hat nach Steiner kaum Bewusstsein von seiner Eigentätigkeit im Denken, und deshalb ist auch sein Ich-Bewusstsein nur schwach ausgebildet. Auf diese Phase folgt eine Periode, die Steiner als die des »erwachenden Selbstbewusstseins« beschreibt (XXIV). In dieser entwickelt der Mensch ein zunehmendes Gefühl (allerdings noch kein klares Bewusstsein) für seine Eigentätigkeit im Denken, und so erstarkt zunehmend sein Selbstgefühl. Während also die zweite

¹³ Die Schrift stellt die Erweiterung eines Buches von 1900/1901 dar, welches Steiner zunächst unter dem Titel *Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert* (vgl. SKA 4) veröffentlichte und später unter dem Titel *Die Rätsel der Philosophie* zu einer umfassenden Philosophiegeschichte ausgearbeitete.

Epoche im Hinblick auf die Ausbildung des Ich-Bewusstseins einen gewissen Fortschritt darstellt, tritt das Gedankenleben als solches für eine Weile hinter das Gefühlsleben zurück, und so äußert sich das Bewusstsein dieser Zeit (also von der Begründung des Christentums bis etwa ins 8. Jahrhundert) vor allem als ein religiöses. Dann tritt ein erneuter Wandel ein, indem das zunächst als Gefühl entwickelte Selbstbewusstsein jetzt zunehmend auch gedanklich erfasst und seiner selbst bewusst wird. Der Mensch erlebt sich immer deutlicher als der Produzent seiner Gedanken, und so entsteht für ihn zunehmend das Problem, ob und wie diese Gedanken, die er hervorbringt, ihn mit der Wirklichkeit verbinden können. Steiner sieht daher den Universalienstreit des Mittelalters als symptomatisch für diese Entwicklungsstufe an; es ist die Zeit der »Prüfung des Gedankenlebens« (XXVI). Um das 15. Jahrhundert herum beginnt dann die vierte Phase, in welcher das fortschreitende Bewusstsein von der Eigentätigkeit des Ich zu einem völligen Einschluss des Menschen in seiner Subjektivität führt. Das zum Herrn über den Gedanken gewordene Ich verliert jegliche Verbindung zur objektiven Außenwelt (und auch zu seiner eigenen seelischen und geistigen Natur) und es entsteht die moderne Naturwissenschaft, in deren atomistischem Weltbild Seelisches und Geistiges keinen Raum mehr finden. Der Beginn dieser vierten Epoche fällt somit inhaltlich mit dem Anfang des Zeitalters der Bewusstseinsseele zusammen, und die drei ersten Phasen im Modell der *Rätsel der Philosophie* können als Binnendifferenzierungen innerhalb des Verstandeseelen-Zeitalters eingeordnet werden.

*

Die drei im Vorigen skizzierten Modelle kollektiver Bewusstseinsentfaltung haben eines gemeinsam: In allen drei Fällen ist die Entwicklung durch eine zunehmende Ausbildung des abstrakt-begrifflichen bzw. naturwissenschaftlichen Denkens gekennzeichnet, wodurch der Mensch in seinen Reflexionen und seinem Handeln immer weniger von Instinkten und Gefühlen und immer stärker von seinen Vorstellungen geleitet wird. Dadurch schreitet einerseits die Individualisierung voran und der Mensch entwickelt ein starkes Bewusstsein des eigenen Ich, welches er zunehmend durchschaut und beherrscht und somit innere Freiheit erlangt, wodurch er aber zugleich ein Weltbild entwickelt, in dem er sich als von der Wirklichkeit isoliert und in seiner Subjektivität gefangen erlebt. Alle drei Modelle weisen außerdem darauf hin, dass in der damit gegebenen Gefahr des Wirklichkeitsverlustes zugleich eine Chance für die künftige Entwicklung der Menschheit liegt, indem das Gedankenleben, welches das abstrakte und unwirkliche Weltbild der Naturwissenschaft erzeugt, von innen her durch meditative Arbeit verstärkt und belebt werden kann,

wodurch die das präreflexive Bewusstsein charakterisierende Verbundenheit des Menschen mit der Wirklichkeit wiederhergestellt werden kann, ohne dass die im naturwissenschaftlichen Zeitalter hinzugekommene Klarheit, Bewusstheit und Individualisierung des Denkens dabei verloren gehen müssen. So entwickelt sich die Menschheit einerseits auf eine immer größere individuelle Freiheit hin und andererseits auf eine Überwindung bzw. Transformation des rein naturwissenschaftlichen Denkens.

Dies ist nun der Punkt, an dem die anthroposophischen Modelle individueller Bewusstseinsentwicklung – und somit auch die meditativen Texte des vorliegenden Bandes – ansetzen. Sie treten mit dem Anspruch auf, dem Menschen des Bewusstseinsseelenzeitalters bzw. dem naturwissenschaftlich geprägten Denken aus dieser selbst herbeigeführten Isolation in der eigenen Subjektivität herauszuhelfen, indem sie eine in der Entwicklung des Menschen zwar angelegte, aber gegenwärtig doch noch der gezielten Verstärkung bedürftige Metamorphose des Bewusstseins systematisch vorantreiben und so im übenden Individuum vorzeitig zu Veränderungen führen können, die später für eine neue Stufe der menschlichen Kulturentwicklung insgesamt charakteristisch sein werden.

Erste Anzeichen der Idee einer Beschleunigung der natürlichen Bewusstseinsentwicklung durch die Bemühungen einzelner Menschen finden sich bereits im philosophischen Frühwerk Steiners. Darin interessiert der Philosoph sich beispielsweise für das morphologische Denken Goethes und sieht darin ein Modell, nach dessen Vorbild das die moderne Naturwissenschaft charakterisierende abstrakte Denken über die Natur von innen her belebt werden und zu einem ›anschauenden Denken‹ weiterentwickelt werden könnte.¹⁴ An anderer Stelle fasziniert ihn die idealistische Vorstellung der ›intellektualen Anschauung‹ und die Entdeckung Fichtes, dass das menschliche Ich sich im Akt der Anschauung und Bewusstwerdung der eigenen Aktivität gewissermaßen selbst erschafft.¹⁵ Und auch das oben beschriebene Modell der *Philosophie der Freiheit* erfordert, obwohl es in einem kollektiven Rahmen zu betrachten ist, die Arbeit von Individuen, die sich nach und nach der Stufe des ›freien Geistes‹ annähern. Vieles von dem, was Steiner in seinem Frühwerk über Goethe und Fichte bzw. über die menschliche Freiheit zu sagen hat, taucht später in seinen theologischen und anthroposophischen Schriften wieder auf, wenn er im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der individuellen Bewusstseinsentwicklung über das Wesen der ›Imagination‹ und der ›Intuition‹ bzw. über ›Erleuchtung‹ und ›Einweihung‹ spricht.¹⁶

14 Siehe dazu SKA 1 und die entsprechende Einleitung, besonders XLVI–LXXIV.

15 Siehe dazu SKA 2 und die entsprechende Einleitung, besonders XLI–LI.

Weitere Ideen zur individuellen Bewusstseinsentwicklung finden sich in der 1904 veröffentlichten Schrift der *Theosophie*. Dort findet sich, im Kapitel »Der Pfad der Erkenntnis« (TH, 158–181), Steiners erste systematische Darstellung dieses Themas aus theosophischer Perspektive. An diese schließt sich die Aufsatzfolge *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* an, die 1904 und 1905 in der Zeitschrift *Lucifer-Gnosis* erscheint. In diesen werden nun nicht nur allgemeine Hinweise und Übungen zur Charakter- und Bewusstseinsbildung gegeben (später auch als »Nebenübungen« charakterisiert), wie noch in der *Theosophie*, sondern es finden sich dort ganz konkrete Meditationen (später auch als »Hauptübungen« bezeichnet), welche als Vorbereitung zu einer Wandlung des gewöhnlichen Alltagsbewusstseins charakterisiert werden, um Erfahrungen zu erreichen, die auch als »Erleuchtung« und »Einweihung« oder als Fähigkeit des »Hellsehens« bezeichnet werden. Unter diesen Erfahrungen, die z. B. als Wahrnehmung von »Auren«, als »Spaltung des Bewusstseins« oder als Erlangung der »Kontinuität des Bewusstseins« beschrieben werden, findet sich auch die »Begegnung mit dem Hüter der Schwelle«, welche in den Texten des vorliegenden Bandes eine zentrale Rolle spielt.¹⁷ Grundprinzip all dieser Übungen ist, dass die grundlegenden Tätigkeiten des gewöhnlichen Bewusstseins – also das Vorstellen, das Fühlen und das Wollen – von innen her gestärkt und »erkraftet« werden, sodass sie sich aus ihren eigenen Kräften heraus metamorphosieren. In der Aufsatzserie *Die Stufen der höheren Erkenntnis* (1905 bis 1908) werden dann die verschiedenen Formen eines von innen heraus metamorphosierten Vorstellens, Fühlens und Wollens systematisch dargestellt, und Steiner spricht jetzt von drei Formen eines durch Meditation gesteigerten Bewusstseins, die er als »Imagination«, »Inspiration« und »Intuition« bezeichnet. Alles Nähere dazu kann der Leser der nachstehenden Einleitung von Terje Sparby entnehmen.

Charakteristisch für all diese Darstellungen ist Steiners Überzeugung, dass diese neuen bzw. höheren Stufen des erkennenden Bewusstseins im Grunde alte und überwundene Schichten des Bewusstseins aus früheren Entwicklungsstadien sind, welche im Zuge der Entwicklung des Ich-Bewusstseins und des abstrakten Denkens ins Unbewusste und in das Traumleben verdrängt worden waren, die aber nunmehr, als Ergebnis einer systematischen Stärkung der Seelenkräfte, wieder in den Horizont des Bewusstseins treten können und sollen. So erweist sich etwa das durch anthroposophische Meditation zu verwirklichende und durch seine Bildhaftigkeit charakterisierte »imaginative« Erleben als eine Art Wiederkehr des archaisch-mythischen Bewusstseins, welche das Wirklichkeits-

16 Siehe dazu SKA 7 und die entsprechende Einleitung, besonders XLIX–LXXI.

17 Vgl. dazu die Meditation IV in WS, 34–44 und die siebente Meditation in SW, 48–55.

erlebnis der Menschheit prägte, bevor die Ausbildung der Empfindungsseele, der Verstandesseele und der Bewusstseinsseele begann.

*

Der vorstehende Überblick über die verschiedenen Ansätze, in denen Rudolf Steiner seine Ideen über das Wesen und die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins darzustellen versuchte, wurde zu dem Zweck verfasst, dem Leser einen systematischen und historischen Rahmen zu geben, in den er die konkreten Beschreibungen und Anweisungen, die in den Texten dieses Bandes zu finden sind, einordnen kann. Er sollte zudem ein Verständnis dafür anregen, dass die ›höhere Erkenntnis‹, von der in diesen Texten die Rede ist, nicht darin besteht, mit ›mystischen‹ und aus archaischen Kulturen entlehnten Methoden in ein metaphysisches ›Jenseits‹ einzudringen, sondern in dem Bemühen um die klare gedankliche Erfassung und systematische Ausbildung bestimmter Bereiche des seelischen und geistigen Erlebens. Gemäß Steiner liegen diese jeder menschlichen Existenz zugrunde und harren daher ihrer klaren Erkenntnis, blieben aber sowohl dem gewöhnlichen Alltagsbewusstsein als auch der naturwissenschaftlichen Erforschung des Menschen in der Regel entweder verborgen oder würden missinterpretiert. Sein anthroposophisches Projekt steht somit, auch wenn dies auf den ersten Blick eine gewagte Behauptung zu sein scheint, in innerer Verwandtschaft zu den Bemühungen der modernen Tiefenpsychologie, zur Psychoanalyse Sigmund Freuds und in ganz besonderem Maße zu den Forschungen Carl Gustav Jungs.¹⁸ Diese Bezüge konnten hier im einzelnen nicht dargestellt werden,¹⁹ doch sollte zumindest soviel klar geworden sein: Das Terrain, welches Steiner in seinen Texten erkundet, ist kein spekulatives, sondern dasjenige Gebiet der Wirklichkeit, welches auch diese Pioniere der Moderne erforschten, auch wenn sie sich dazu ganz unterschiedlicher Methoden, Terminologien und Systembildungen bedienten. Es ist die *terra incognita* der Erfahrung einer das Ich bzw. das Subjekt transzendierenden Wirklichkeit im menschlichen Innern, die – nach dem Siegeszug der Naturwissenschaften und nach den ersten Vorstößen der Tiefenpsychologie – zu ergründen und zu durchdringen laut Steiner das nächste große Ziel des forschenden Menschengesistes sein muss, möchte er den Anforderungen und Krisen seiner äußeren Umwelt gewachsen sein.

¹⁸ Vgl. dazu Wehr (1972).

¹⁹ Vgl. dazu die Hinweise zu Freud in SKA 5, XV, SKA 6, LXXXVIII und SKA 7, XI.

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι,
τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον·
ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους,
τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

1. Κορ. 13:12

Einleitung

Von Terje Sparby¹

In den zwei relativ kurzen Texten *Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen* (1912) und *Die Schwelle der geistigen Welt* (1913) führt Rudolf Steiner die Darstellung der anthroposophischen Meditationsmethode fort, welche er in den Werken *Theosophie* (1904) und *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (1904/05) zu entwickeln begonnen hatte. In *Ein Weg zur Selbsterkenntnis* führt Steiner ausdrücklich an, dass die Schrift als Fortsetzung und Vertiefung von *Wie erlangt man Erkenntnisse* zu verstehen sei, und das Gleiche wird man wohl auch über *Die Schwelle der geistigen Welt* sagen können. Beide Texte verfolgen ein gemeinsames Ziel, indem sie den Versuch unternehmen, »geisteswissenschaftliche Erkenntnisse über die Wesenheit des Menschen zu geben« (WS, III) bzw. »Schilderungen derjenigen Teile der Welt und der menschlichen Wesenheit [...], die geschaut werden, wenn die geistige Erkenntnis die Grenze überschreitet, welche Sinneswelt von Geisteswelt trennt« (SW, 5).

Steiners Werke und überlieferte Vortragsmitschriften enthalten zahlreiche Schilderungen von sinnlich nicht wahrnehmbaren Realitäten. Es wird dort von den sogenannten »Wesensgliedern« des Menschen berichtet (neben dem »Ich« gehört dazu z. B. der »Ätherleib« oder der »Astralleib«). Außerdem finden sich in diesen Texten Beschreibungen geistiger Wesen wie »Ahriman«, »Luzifer« und dem »Hüter der Schwelle« und die Leserschaft wird mittels kosmogonischer Imaginationen in undenkliche Vorzeiten der Welt- und Menschheitsentwicklung zurückgeführt. Dabei wird zwar immer deutlich darauf hingewiesen, dass diese Darstellungen Ausdruck geistiger Erfahrungen sind, doch geht Steiner kaum je methodisch auf die phänomenologische Eigenart seiner Schilderungen ein. Auch stellt er nur selten dar, wie er selbst zu diesen von ihm beschriebenen Phänomenen gekommen ist, d. h., welche Form von Meditation er genau angewendet oder welche spirituellen Experimente er durchgeführt hat. Dies versucht Steiner mit den beiden in diesem Band versammelten Texten zu ändern.

Steiner gibt also in diesen Schriften einen unmittelbaren Einblick in sein geistiges Laboratorium. Er beschreibt, was auf dem Weg der anthroposophischen Meditation erfahren werden kann, und bemüht sich, die dabei verwendete

¹ Die ursprünglich auf Englisch verfasste Einleitung wurde von Christian Clement gemeinsam mit dem Autor ins Deutsche übersetzt.

Methode offenzulegen. Das Wort ›Methode‹ bedeutet bekanntlich Weg, und Steiners *Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen* könnte daher durchaus auch als ›Methode zur Selbsterkenntnis des Menschen‹ bezeichnet werden. Wer allerdings aufgrund eines solchen Programms nun erwartet, dass Steiner konkrete persönliche Erlebnisse schildert, wird von den Texten enttäuscht werden. Tatsächlich lässt Steiner offen, ob und in welchem Maße es sich um eigene geistige Erlebnisse handelt. Zwar könnte man argumentieren, wie wir im Folgenden noch diskutieren werden, dass Steiner zumindest in *Ein Weg zur Selbsterkenntnis* beabsichtigte, seine eigenen geistigen Erlebnisse zu schildern; exakt nachweisen lässt sich dies anhand der Texte allerdings nicht. Die beiden Texte bleiben in jedem Fall methodische Grundlage für das Verständnis des anthroposophischen Erkenntnisweges.

Zum Werkkontext

Betrachten wir zunächst den allgemeinen Kontext, in dem diese beiden Texte innerhalb des steinerschen Gesamtwerks stehen und inwiefern sie sich voneinander unterscheiden. Der spezielle Kontext beider wird im Folgenden noch genauer behandelt werden.

Wie bereits angedeutet, geht es in beiden Schriften um geistige Erfahrungen. Detaillierte Beschreibungen dieser Art finden sich selbst in religiös-spirituellen Werken nur selten. Dies mag daran liegen, dass der über die wissenschaftliche Auseinandersetzung hinausgehende Umgang mit diesen Texten weithin als rein persönliche Angelegenheit gilt und ihre Inhalte oft eine Herausforderung für die Autoritäten etablierter Lehr- und Glaubensmeinungen darstellen. Zu Steiners Lebzeiten nahmen individualistische und atheistische Tendenzen in der Gesellschaft stark zu, nicht zuletzt durch den stets wachsenden Einfluss der empirischen Wissenschaften, welche ihre Wirklichkeitswahrnehmung auf unmittelbare Erfahrung gründen. In dieser Hinsicht könnte man die beiden Texte mit Charles Darwins *Voyage of the Beagle* von 1839 vergleichen.² In diesem Werk erzählt Darwin von seinen Reisen und berichtet in diesem Zusammenhang auch von seinen Beobachtungen, welche 1859 dann zu der in *On the Origin of Species* formulierten Evolutionstheorie führten. Diese Evolutionstheorie ist ein Meilenstein der modernen Naturwissenschaft und stellt ein herausragendes Beispiel

² Ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel: *Narrative of the Surveying Voyages of the Adventure and Beagle: Volume III Journal and remarks. 1832–1836*. London 1839. Wiederveröffentlicht als: *Voyage of the Beagle: Charles Darwin's Journal of researches*. Bridgewater, NJ 2008.