

---

**SZRKG  
RSHRC  
RSSRC**

**Schweizerische  
Zeitschrift für Religions-  
und Kulturgeschichte  
Revue suisse  
d'histoire religieuse  
et culturelle**

---

**2017**

**111. Jahrgang  
111<sup>e</sup> année**

**Academic Press  
Fribourg**

---

Aspekte stehen im Zentrum der Ausführungen und werden im Sinne eines thematischen roten Fadens intelligent miteinander verknüpft: Wort Gottes und Eucharistie als geistliche Nahrung; die Eucharistie als Zeichen und die Voraussetzungen ihres rechten Verständnisses im Prozess der Aneignung der Demut als christlicher Zentraltugend; die Wirkungen der Eucharistie im Horizont der Christus-totus-Theologie (ekklesiale Dimension) und des durch die Taufe eröffneten, aber auch danach fortzusetzenden Weges der inneren Heilung (individuelle Dimension); die eschatologische Perspektive der Eucharistie unter besonderer Berücksichtigung von Totengedächtnis und Martyriumsidee. Ein eigenes Kapitel ist der «Eucharistie als Opfer» gewidmet (273–329): Nach einer ausführlichen Erörterung der Opferkonzeption in *De civitate Dei* 10 wird das augustinische Verständnis vom Opfercharakter der Eucharistie in Abgrenzung zu heidnischen und alttestamentlichen Opfern primär vom Gedanken der Selbstdarbringung der Kirche her rekonstruiert. Ein abschließendes Kapitel V untersucht Sachfragen zur Häufigkeit der Eucharistiefeier (Ergebnis: es ist unklar, ob Augustinus die tägliche Eucharistiefeier voraussetzt) sowie zu Gebetshaltungen und Gebetsorientierung (330–361), bevor die Ergebnisse des Buches in einer «Conclusio» (362–372) resümiert und auf aktuelle Fragen heutiger eucharistischer Spiritualität bezogen werden. Eine umfassende Bibliographie (373–423) rundet das Werk ab. – Die Studie überzeugt durch die gute Auswahl der behandelten Texte, von denen zahlreiche im Wortlaut mit deutscher Übersetzung dokumentiert werden, und deren mit Übersicht organisierte Auswertung. Die Leserführung ist stringent und didaktisch gut aufbereitet, wirkt dabei jedoch stellenweise beinahe etwas betulich. Mit programmatischer Absicht (vgl. z.B. 281 mit Anm. 1111) legt der Verfasser weithin wenig Augenmerk auf die Frage nach Vorlagen bzw. Parallelen der augustinischen Gedanken im theologischen Schrifttum; die Betonung der werkimmanenten Perspektive ist nachvollziehbar und legitim, wenn auch hier und da durch eine Weitung des Blickwinkels gewiss noch eine Vertiefung der Erkenntnisse möglich gewesen wäre. An einigen Stellen möchte man sich eine klarere Position des Autors in der Interpretation von Textbefunden wünschen, etwa hinsichtlich der Frage, inwiefern die Formel «*conversi ad dominum*» auf eine physische Hinwendung der Gläubigen nach Osten zielt (353–356). Insgesamt handelt es sich um eine wohl abgewogene, angenehm lesbare Darstellung zu einem gewichtigen Thema, der reiche Rezeption zu wünschen ist.

Salzburg

Alexander Zerfuß

**Rudolf Steiner**, *Philosophische Schriften. Wahrheit und Wissenschaft. Die Philosophie der Freiheit* (=Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 2). Herausgegeben und kommentiert von **Christian Clement**, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2015, CXXXVI, 413 S., 2 Abb.; **Rudolf Steiner**, *Schriften zur Anthropologie. Theosophie – Anthroposophie. Ein Fragment* (=Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 6). Herausgegeben und kommentiert von **Christian Clement**, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2016, CLII, 423 S.

Die kritische Ausgabe wichtiger Werke des Gründers der Anthroposophie, Rudolf Steiner (1861–1925), der zugleich Goethe-Herausgeber, Philosoph und spiritus rector von Praxisfeldern (Steiner-Schulen, Demeter-Produkten, anthroposophischer Medizin) war und in Dornach (bei Basel) des Zentrum seiner Weltanschauungsgemeinschaft errichtete, erscheint seit 2013 im renommierten Verlag Frommann-Holzboog. Verantwortet wird das Editionsprojekt von Christian Clement, einem zeitweiligen Waldorf-Lehrer, der inzwischen am Department für germanische und slawische Sprachen an der Brigham Young-Universität der Mormonen in Utah unterrichtet und zeitweilig Waldorf-Lehrer war. Die auf acht Bände angelegte Editi-

on feiert gerade mit zwei Bänden zu zentralen philosophischen und theosophischen Schriften Steiners ihr «Bergfest» – ein Grund, Zwischenbilanz zu ziehen.

Der Band zu den philosophischen Schriften Steiners enthält die Dissertation *Wahrheit und Wissenschaft* mit den einschneidenden Erweiterungen zwischen Promotion (1891) und Publikation (1892) sowie *Die Philosophie der Freiheit* aus dem Jahr 1893 mit den Überarbeitungen aus den Jahren 1917/18, nach Steiners Hinwendung zur Theosophie (um 1900). Die editorische Arbeit, die vor allem Veränderungen in unterschiedlichen Auflagen und Ausgaben dokumentiert, ist, wie Stichproben belegen, sorgfältig vorgenommen worden. Es gibt keine Indizien auf weltanschaulich motivierte Mängel. Ein ausgesprochen hilfreicher Stellenkommentar erschließt vor allem Steiners Bezüge auf Literatur, mit der er sich auseinandergesetzt hat. Clement hat mit diesen Arbeiten in gewohnter Weise der Wissenschaft einen wichtigen Dienst erwiesen.

Zu einem differenzierteren Urteil komme ich hinsichtlich der 135 Seiten umfassenden Einleitung. Sie dokumentiert Clements intensive und genaue Rezeption von Steiners Texten. Dabei fällt besonders positiv ins Auge, dass er vor einem Tabu der klassischen anthroposophischen Lektüre nicht zurückschreckt, nämlich Steiners Veränderungen, die teilweise in Widersprüchen und der Verkehrung von Positionen ins Gegenteil enden, zu benennen: Er sieht in aller Schärfe die Aporien bei Steiners Freiheitsbegriff (XXVIII–XXXII), der von einem hoch individualistischen Menschenbild bis zu einer pantheisierenden Subjektkritik reicht, er verweist auf die dramatischen Veränderungen bei der Überarbeitung der *Philosophie der Freiheit* (CVII–CXXV), etwa in der Abkehr vom radikalen Individualismus der 1890er Jahre, er indiziert die Ambivalenz in der Deutung Kants (XXXVIIIff.), den Steiner als großen Gegner stilisierte und dem er doch die Matrix seiner erkenntnistheoretischen Fragen verdankte, und schließlich legt er die Widersprüche in Steiners Nietzsche-Deutungen offen (LXXII), die zwischen abgöttischer Verehrung und Dämonisierung changierten. Clement ist zurückhaltend, was Antworten nach den Gründen für diese Veränderungen anbetrifft, aber er hat in jedem Fall die weitere Forschung auf ein großes Feld verwiesen, auf dem bislang weitgehend polemische Kämpfe ausgetragen wurden.

Kritisch sehe ich vor allem fünf Punkte:

(1.) *Quellendokumentation und Forschungsliteratur*. Clements Kenntnis von Steiners Werk ist sehr gut, allerdings fehlen immer wieder Quellenbelege für Steiners Ansichten. Weitaus problematischer ist seine begrenzte Einbeziehung der Forschung. Er verweist zwar auf wichtige Werke im Umfeld der Anthroposophie-Forschung, setzt sich aber damit oft nur unzureichend auseinander. Extrem dünn ist seine Kenntnis von Themenstellungen und Forschungsdebatten außerhalb des unmittelbaren Umfeldes von Steiners (s.u.)

(2.) *Der spirituelle Steiner*. Clement beginnt seine Einleitung mit dem folgenden Satz Steiners: «Wir sollten endlich zugeben, daß der Gott, den eine abgelebte Menschheit in den Wolken wähte, in unserem Herzen, in unserem Geiste wohnt.» (XIX) In dieser Aussage spricht der idealistische Steiner des Jahres 1886, doch der Steiner, um den es in diesem Band auch geht, hat dieses Ideal in den 1890er Jahren aufgegeben. Er wurde in den neunziger Jahren Atheist, bevor er mit dem Jahr 1900 in eine neue spirituelle, die theosophische Phase eintrat. Clement liest Steiners Philosophie von diesen frommen Anfängen und nicht von den atheistischen Konsequenzen her. Das ist legitim, wird aber problematisch, wenn andere Dimensionen an den Rand rücken oder verschwinden. So kommt in Clements Band das Stichwort Atheismus nicht vor, in den hinein die hier edierten philosophischen Schriften den Weg öffneten. Die Potenz der *Philosophie der Freiheit* zum Atheismus und die nietzscheanische Einfärbung von *Wahrheit und Wissenschaft* bleibt den Anthroposophen, denen es um spirituelle Erkenntnis geht, mit Clements Leseanweisung erspart. Damit erscheint Steiner viel statischer, als er in Wirklichkeit war.

(3.) *Philosophische Reputation Steiners*. Ein zentrales Anliegen Clements ist es, Steiner als Philosophen und nicht als Esoteriker darzustellen und seine «intellektuelle Biographie», «seine philosophische Entwicklung ... von seiner Schulzeit bis zum Jahr 1902» (XXXII) zu zeichnen. Die Probleme einer solchen Perspektive liegen im Detail, ich nenne davon drei: Clement folgt mit diesem Ansatz, wie er explizit sagt, Steiners eigener Deutung in dessen Autobiographie aus den Jahren 1923/24 (XXXVII) – aber diese ist eine problematische Quelle, weil von Steiners Interesse geleitet, genau das zu machen, was Clement auch tut, nämlich den Anthroposophen Steiner als Philosophen auszuweisen. Eine solche Entwicklung ist nicht prinzipiell infragezustellen, aber sehr kritisch auf ihre Interessen hin zu untersuchen, was Clement nahezu vollständig unterlässt. Dabei bleibt auch unterbelichtet, dass die *Philosophie der Freiheit*, Steiners «philosophisches Hauptwerk» (XLIII), so Clement, zwischen Tür und Angel entstand. Clement unterschlägt diese Entstehungsgeschichte nicht (LXXXI), aber die Einzelheiten, die die konzeptionelle Solidität der *Philosophie der Freiheit* infragestellen, fehlen. Beispielsweise schrieb Steiner noch am Schlussteil, während der Verleger mit der Drohung, das ganze Projekt einzustampfen, die Korrekturbögen der ersten Teile anforderte. Zeit für eine gewissenhafte Bearbeitung des «Hauptwerkes» gab es nicht. Schließlich bleibt eine Dimension des Scheiterns der *Philosophie der Freiheit* ausgespart: Steiner hatte sich mit diesem Text in Jena mit Blick auf eine Professur für Philosophie habilitieren wollen. Bei Clement findet sich dazu kein Wort. Er konzentriert sich ideengeschichtliche Aspekte, sozialgeschichtliche Dimensionen fehlen weitgehend.

Die Konsequenzen, die Clement aus dem Versuch zieht, Steiner vor allem als Philosophen aufzubauen, scheinen mir weit überzogen. So soll die Praxiswelt der Anthroposophie, von Kliniken über Schulen und Banken bis zu politischen Initiativen, eine zumindest «ansatzweise verwirklichte, aber dennoch beispiellose Realisierung jener Vision des deutschen Idealismus» sein (XXIII). Belege fehlen, und nach meiner Kenntnis der Quellen ist diese spezifisch philosophische Begründung extrem weit hergeholt und weitenteils ein Produkt von Clements Versuch, dem philosophischen Theoretiker auch eine Praxis zuzuweisen.

Clement hat sich bei dem Versuch, Steiner philosophisch aufzuwerten, Rückendeckung bei Eckart Förster geholt, Professor für Philosophie an der Johns Hopkins Universität in Baltimore und Honorarprofessor an der Humboldt-Universität zu Berlin. Dieser meint, dass «aus heutiger philosophischer Sicht» der «interessanteste» Punkt «(die Erkenntnis der Wahrheit, d. h. Erkenntnis der Wesenheit der Dinge und ihrer Verhältnisse zueinander) sei (XI). «Wahrheit» als «Wesenheit» zu lesen, klingt allerdings weniger nach gegenwärtiger philosophischer Debatte als nach der Ontologie des 19. Jahrhunderts.

(4.) *Philosophiehistorische Kontexte*. In diesem Feld mischen sich Stärken und Schwächen wie sonst kaum. Clement nennt die wichtigsten Philosophen des 19. Jahrhunderts, die irgendwie in Verbindung mit Steiner gebracht werden, aber all das geschieht weitgehend ohne Bezug auf die vorliegende Literatur zum Umfeld Steiners oder zur Philosophiegeschichte überhaupt. Im Zentrum sieht Clement das große Triumvirat des deutschen Idealismus, «Fichte, Schelling und Hegel» (XLI), aber auch Schiller, Herbart und Nietzsche werden integriert. Zu Recht bezieht Clement auch diejenigen Philosophen ein, die heute nicht mehr zu den «Heroen» des 19. Jahrhunderts gezählt werden, die aber für Steiner von immenser Bedeutung waren, wie Eduard von Hartmann (XLII–XLVIII) und Ernst Haeckel (LXXII–LXXV). Zugleich bietet Clement spannende neue Perspektiven, etwa wenn er angesichts der «gelegentlichen Zugeständnisse Steiners, dass Kant in seiner Analyse des gewöhnlichen Erkenntnisvermögens prinzipiell doch eigentlich Recht gehabt habe» (XXXIX), diesen partiell zu einem Kantianer macht, gegen die anthroposophische Auslegungstradition – allerdings ohne Quellennachweise. Sehr wichtig, wenngleich nicht ganz neu ist Clements Einbeziehung des Neukantianismus (erneut ohne Bezug auf die vorliegen-

de Forschungsliteratur, etwa auf Hartmut Traubs grundlegende Arbeit «Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners» [2011]). Hier wäre insbesondere Clements Hinweis auf den metaphysischen Neukantianismus des Wieners Johannes Volkelt (LX–LXII), der sogar «entscheidende Gesichtspunkte für den methodischen Ansatz Steiners» in dessen Dissertation geliefert habe (LXII); aber auch an dieser Stelle sowie an einer weiteren (LXXXIIIf.) enthält sich Clement jeglicher Quellenbelege und Referenzen auf die Forschungsliteratur. Sodann verweist er auf die vermutlich unterschätzte Bedeutung Herbarts (XLI; CIIIf.), dessen Stellenwert in der Literatur allerdings schon diskutiert wurde, etwa bei Klaus Prange, den Clement wiederum nicht bezieht. Zuzustimmen ist Clement schliesslich, und das ist für weite Teile der anthroposophischen Rezeption eine bittere Pille, dass die Bedeutung Goethes massiv überschätzt wird (LI), wie nicht nur Traub schon gemeint hatte; Clements Rettungsversuch hingegen, dass «um das Jahr 1902 ... Goethe wieder ganz prominent» bei Steiner auftrete (LIV), ist nicht nur einmal mehr ohne Quellenbeleg behauptet, sondern meines Erachtens nach auch überzogen. Nicht diskutiert wird die Lebensphilosophie, auf die Clement hin und wieder verweist (z. B. XXV); aber hier liegt im Blick auf den früheren Steiner ein Forschungsdefizit vor. Ein anderes Defizit ist hingegen ein massives Versäumnis. Traub hatte Immanuel Hermann Fichte, den weniger bekannten Sohn Johann Gottlieb Fichtes, als wichtige, bislang übersehene Referenz für Steiner zur Diskussion gestellt. Clement lässt erkennen, dass er um diesen Punkt weiß (XXVIII; CXXVIII), diskutiert ihn aber nicht. Selbst wenn man Traubs Position nicht teilt: auseinandersetzen muss man sich damit.

Letztlich bleibt unklar, wie Steiner in das Karussell von Namen, das in den letzten Jahren immer wieder gedreht worden ist, gehört. Listen, wie Clement sie vorlegt, sind vermutlich immer noch zu stark von der «Höhenkammliteratur» gekennzeichnet. Ob beispielsweise Hegel wirklich eine zentrale Stelle als Referenz für Steiner besaß, scheint mir so sicher nicht. Auf ein grundsätzlich relativierendes Element verweist Clement selbst, nicht systematisch, aber immer wieder: Steiner hat – natürlich – Sekundärliteratur, etwa Philosophiegeschichten, benutzt (XLV; XLVIII), vermutlich, aber dies wäre näher zu analysieren, in großem Ausmaß. Damit aber steht die gesamte Geschichte von Steiner als authentischem Rezipienten großer Philosophen zur Disposition.

(5.) *Methodische Deutungsfragen*. Schon zu Steiners Lebzeiten wurde eine intensive, oft polemische Auseinandersetzung über eine Dimension seines Werks geführt: Wie hat man die Veränderungen zu deuten, mit denen er Positionen nachjustiert, neu interpretiert oder in ihr Gegenteil verkehrt hat, all das in der Regel gerahmt von Kontinuitätsbehauptungen Steiners wie derjenigen, dass ein Inhalt «im wesentlichen fast ganz unverändert» geblieben sei (CX). Clement stellt diesbezügliche Debatten unter die Frage «Bruch oder Kontinuität?» (XXVII), lässt aber an einigen Stellen erkennen, dass dieses binäre Analyseraster unangemessen ist, etwa wenn er Steiner eine «Umdeutung» (CVIII) seiner Positionen attestiert. Ich bin der Meinung, dass nach den Debatten der letzten Jahre eine prinzipielle Neuorientierung in dieser Frage notwendig ist. Die polare Metaphorik von «Bruch oder Kontinuität?» ist noch ein Kind der polemischen Debatten um Steiners Werk. Angemessen wäre ein Zugang, der solche Veränderungen als Transformationsprozesse beschreibt, unabhängig von der oft normativen Frage, ob die philosophische «Identität» Steiners gebrochen oder im Kontinuitätsbild der «philosophischen Entwicklung» zu beschreiben sei.

Der zweite hier zu besprechende Band enthält zwei Texte Steiners aus der theosophischen Zeit, die *Theosophie* [als Buchtitel im Folgenden kursiv] (zuerst 1904) und die *Anthroposophie* (Manuskript um 1910), die also zwischen den Eintritt in die Theosophische Gesellschaft (1902) und der Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft (1912/13) fallen. Die

*Theosophie* hat Steiner in 19 Auflagen bis zum Jahr 1922 überarbeitet; sie ist damit ein zentrales Dokument der Veränderungen von Steiners Denken in seiner theosophisch-anthroposophischen Phase und zeigt sein unermüdliches Bemühen, den Text seinen veränderten Vorstellungen anzupassen. An genau diese Revisionen haben sich Anthroposophen während der ersten 100 Jahre nach der Erstausgabe fast nicht herangetraut, weil man von Steiner keine immer neuen Formulierungen, sondern endgültige Antworten erwartet hatte. Den zweiten Text, die *Anthroposophie*, die eine Sinneslehre enthält, stellt Clement mit nachvollziehbaren Argumenten in diesen Kontext von Steiners Überarbeitung seiner theosophischen Vorstellung. Sie existiert nur als Manuskript und wurde von Steiner nicht veröffentlicht.

Sehr viel stärker als bei anderen Schriften stellt sich allerdings die Frage nach der editorischen Notwendigkeit einer historisch-kritischen Ausgabe, denn eine historisch-kritische Dokumentation der Veränderungen der *Theosophie* liegt, herausgegeben von Daniel Hartmann, seit 2004 vor, und die *Anthroposophie* ist in der «Gesamtausgabe» der Werke Steiners bereits publiziert. Letztlich war ein entscheidendes Motiv die hohe Bedeutung beider Schriften, die Clement als ein Zentrum von Steiners philosophischer Ausarbeitung der Theosophie betrachtet. Mit dieser Deutungsperspektive begründet er auch die Einbeziehung weiterer «Vorarbeiten und Varianten zur Thematik» der *Anthroposophie* (CXLVIII). Eine zweite editions-technische Frage stellt sich hinsichtlich der Vorträge Steiners, die nicht in diese kritische Edition aufgenommen wurden. Die Editionsbeschränkung ist aus arbeitsökonomischen Gründen und angesichts der extremen methodischen Probleme sinnvoll. Allerdings nutzt Clement die Vorträge immer wieder (z.B. CXXXI; CXXXIV–CXL; XXXIV; LXIV u.ö.). Damit aber holt er sich die methodischen Probleme dieses Textgenus in seine Argumentation, die er aber nicht reflektiert. Letztlich muss der historisch-kritische Umgang mit Steiners Vorträgen eine nächste Stufe der philologischen Steiner-Forschung sein.

Seine Einleitung in diesen Band gehört zum Besten, was er bislang in seiner Edition vorgelegt hat. Ihm ist zuzustimmen, dass Steiners *Theosophie* weder ein «Plagiat» ist, wie manch polemische Steinerkritik meint, noch «ausschließlich auf der Grundlage seiner übersinnlichen Forschungen» (LXV) erklärt werden kann, wie orthodoxe Anthroposophen glauben. Sie ist vielmehr Rezeption und Transformation theosophischer Ideen unter Einbeziehung seiner älteren philosophischen Vorstellungen, wie Clement minutiös und in beeindruckender Kenntnis von Steiners Schriften und ihrer Umfeldliteratur nachweist. Zentrale Thesen, die Clement durch den Vergleich der unterschiedlichen Auflagen der *Theosophie* herausarbeitet, schärfen unser Wissen über Steiners Veränderungen und zwingen dazu, ihn an manchen Stellen neu zu lesen. Ich nenne zwei besonders gewichtige Beobachtungen. Zum einen die These, dass Steiner die «übersinnlich» geschauten «Fakten», die er zu Beginn seiner theosophischen Zeit wie selbstverständlich darstellte, zurücknahm oder sogar revidierte, indem er psychologische Fragen der Erkenntnis an die Stelle von Lehrinhalten setzte (z.B. LXXVII; XCII). Clement kann sogar soweit gehen, «zu fragen, ... ob die Darstellung der drei Welten [physische Welt, seelische Welt, geistige Welt/Ich, HZ] «realistisch» als Schilderung objektiv bestehender Seinssphären oder «idealistisch» als Darstellung subjektiver Erlebnissphären gemeint sei» (XCI). Das wäre nun der Abschied von der «objektiven» Seite «höherer» Erkenntnis, die Steiner auch wollte und die das Fundament der «Glaubensanthroposophie» bildet. In einer zweiten These postuliert Clement einen Übergang von einem statischen zu einem prozessualen Denken bei Steiner (z.B. XCVIII), und auch dies beinhaltet massive Fragen an die große Teile der orthodoxen Steiner-Deutung, die «höhere Erkenntnis» eher wie Gebrauchsgüter aus einem Ladenregal fertiger Antworten und weniger als plastische Modelliermasse benutzte. Gut dokumentiert und nachvollziehbar begründet, setzt Clement hier hohe Maßstäbe für die weitere Erforschung des «esoterischen» Steiner. Was von diesen Thesen auf Dauer Akzeptanz findet, ist eine andere Frage, aber sichtbar

wird in jedem Fall, dass Steiner nicht nur der dogmatische Lieferant von Lösungen auf alle möglichen Probleme war, sondern auch ein kreativer und lebenslang an seinen Vorstellungen arbeitender Denker.

Eine Fundgrube für unser Kontextwissen sowohl für die *Theosophie* als auch für die *Anthroposophie* ist einmal mehr Clements Stellenkommentar. In aller Klarheit hat er die Bezüge auf theosophische Literatur offengelegt, die Steiner in späteren Auflagen getilgt hat (z.B. CIf.; CVII), und die Namen wieder lesbar gemacht, die Steiner gestrichen hat, etwa des Theosophen Charles Webster Leadbeater (CVI).

Meine Kritik setzt erneut an Clements Art und Weise des Versuchs an, den Theosophen Steiner als Philosophen zu lesen. Clement konzipiert eine «philosophische Grundlegung der steinerschen Theosophie» (XXVII), eine «Werkgenese» «von der *Philosophie der Freiheit zur Theosophie*» (CXVI), in der die *Philosophie der Freiheit* zum hermeneutischen Schlüssel der Theosophie wird (z.B. XCI; CXVI). Dies ist für Clement der Königsweg, Steiners Schritt – den Bruch, wie manche Kommentatoren meinten – zu verstehen, der von seinen philosophischen zu seinen theosophischen Überzeugungen führte und der von Anhängern, Kritikern und Wissenschaftlern seit langem intensiv diskutiert wird. Clement zufolge haben allerdings vor ihm bislang weder Anthroposophen noch Wissenschaftler Steiners Wende angemessen verstanden (XXIV). Zu Recht kritisiert er in diesem Zusammenhang meine zu stark dichotomisierende Darstellung der philosophischen und der theosophischen Phase (XXXVIII) und weist auf die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen beiden Lebensphasen Steiners hin, etwa im monistischen Denken.

Nur lässt er das Pendel jetzt ins andere Extrem ausschlagen. Dazu marginalisiert er Probleme, die bei einer solchen Deutung auch zu diskutieren wären. Ein Beispiel (XXXV): Er sieht in der *Theosophie* eine «definitive schriftliche Darstellung» mit «Geschlossenheit und Kohärenz», ohne im gleichen Atemzug die Entstehungsgeschichte zu bedenken: mit Veränderungen, die zu Spannungen im Text geführt hatten oder angesichts von Passagen, die Steiner als Schlusskapitel ankündigte und die er dann doch munter fortschrieb. Zugleich weiss Clement, dass Kohärenz in Steiners Werken ein problematischer Begriff ist, denn schon wenige Zeilen später lobt er im Modus der Frage hinsichtlich der *Anthroposophie*, das «die Idee von anthroposophischer Geisteswissenschaft, wie sie Steiner vorschwebte, sich vielleicht prinzipiell dagegen verwahrt und verwahren muss, als abgeschlossenes Gedankengebäude, das festgeschriebenes und festschreibendes <Werk> aufzutreten» (XXXV). Dort, wo er Kohärenz braucht, unterstellt er diese, wo er sie nicht braucht, bringt er das Lob des unabgeschlossenen Fragments ins Spiel. Im Hintergrund steht einmal mehr Clements Projekt, Steiner als Philosophen zu etablieren, der der Theosophie Blavatskys und Besants das «Konzept einer autonomen, an die Errungenschaften und das Reflexionsniveau neuzeitlich-abendländischer Philosophie und Wissenschaft anknüpfenden rationalen Theosophie» entgegengestellt (XXXI) und das Ziel verfolgt habe, «eine moderne, auf methodischer und kritischer Forschung beruhende Wissenschaft von der Selbsterkenntnis des Geistes im Menschen» (LXII) zu präsentieren – gegen die Theosophie seiner Vorgänger als «unkritisch hinzunehmender Offenbarung» (LXI). Mit dieser Vorgabe zieht sich Clements Postulat von Steiners «Eigenständigkeit» wie ein Mantra durch die Einleitung (nur als Beispiele: LXV; LXVIII; LXXVII). Das, was dem entgegensteht, gerät dann an den Rand, etwa in der *Theosophie* die oben genannten Folgen von Veränderungen, oder die Frage, warum in den vielen Vorträgen Steiners von der Sinnestheorie der *Anthroposophie* so wenig auftaucht.

Zu bedenken wäre in einer Geschichte des Philosophen Steiner auch, wie seine Theorie mit der Praxis zusammenhängt. Wenn man jedenfalls, wie Clement es tut, der *Theosophie* und der *Anthroposophie* einen derart zentralen Stellenwert zuweist, muss man sich fragen, warum in weiten Bereichen von Steiners Oeuvre von diesem methodenkritischen Ansatz oft

wenig, noch öfter nichts mehr zu spüren ist. Steiners Hinweise für die anthroposophische Pädagogik und Medizin, für die Christengemeinschaft und die Landwirtschaft sind häufig autoritative Anweisungen, wie man Dinge zu machen habe – und sie gründen nicht nur im Bedürfnis von Anthroposophen, Steiner als Antwortbox zu nutzen, sondern auch in Steiners Auftreten als der große Eingeweihte mit «höherer» Erkenntnis, bei dem der philosophische Diskurs keine Rolle spielt.

Clements Fokussierung auf Steiner als Philosophen und auf die Kontinuität seiner Überlegungen führt zudem dazu, mögliche Diskontinuitäten kleinzureden. So übernimmt er unkommentiert Robin Schmidts These, Steiner habe zur Jahrhundertwende «auf eine fünfzehnjährige, intensive und existenziell gefärbte Vertrautheit mit der Theosophie und ihren führenden Vertretern zurückblicken können» (XL). Dagegen aber sprechen etwa Steiners Abwendung von der Theosophie, sein stirnerscher Atheismus und seine antitheosophische Polemik. Ähnliches gilt für eine Kontinuität des Begriffes oder Konzeptes von Anthroposophie. Clement gibt Steiners Behauptung aus dem Jahr 1923 wieder, schon 1902 von einer Anthroposophie gesprochen zu haben, und man muss in die Anmerkungen schauen, um die Argumente zu finden, die aber meines Erachtens zeigen, dass dies wohl eine Rückprojektion ist (XXXIII, Anm. 24). Erneut macht sich hier Clements oft zu wenig kritische Nutzung von Steiners Autobiographie bemerkbar.

Den Höhepunkt seiner Kontinuitätsthese mit einer philosophischen Interpretation der *Theosophie* erreicht Clement bei der Rückprojektion ihrer Wurzeln in die *Philosophie der Freiheit* (CXXII). Über Verbindungen angesichts von strukturellen und manchen inhaltlichen Ähnlichkeiten muss man sicher auf der Grundlage von Clements Forschungen neu diskutieren, aber deutlich überzogen scheint mir seine Perspektive, wenn er behauptet, Steiner habe, «als er 1902 an die Theosophie herantrat, bereits selbstständig den Begriff einer «höheren Erkenntnis» und einer «verborgenen Weisheit» ausgebildet» (XXXI). Mit solchen Äußerungen unterläuft Clement das Komplexitätsniveau, das er selbst hinsichtlich dieser Transformationsgeschichte etabliert hat, weil er strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen grenzenloser Erkenntnis (vor 1900) und höherer Erkenntnis (nach 1900) mit inhaltlichen Gemeinsamkeiten überblendet und die atheistische Phase ausblendet. Sehr viel präziser und eben komplexer hat Clement längst dokumentiert, dass man sich Steiners Weg in die und in der Theosophie überaus vielschichtig vorstellen muss, etwa angesichts eines veränderten Freiheits- (CXIXf.) und Gottesbegriffs (CXXIf.) oder hinsichtlich der vor 1900 fehlenden Reinkarnationsvorstellung (CXXIII–CXXV). Dass Clement diese Veränderungen nicht unterschlägt, obwohl man sie gegen seine Traditionstheorie interpretieren kann, spricht nun wiederum für ihn und seine Arbeit.

Kritik meine ich auch in diesem Band hinsichtlich des Forschungskontextes äußern zu müssen. Die theosophische Vereinsgeschichte mit ihren machtpolitischen Interessen, überhaupt die ganze Sozialgeschichte, in der es nicht nur Philosophie, sondern auch pragmatische Bedingungen gibt, besitzt einen marginalen Status. Clement spricht zwar all dies an, macht aber davon für eine kritische Interpretation seines Bildes von Steiner als Philosophen keinen Gebrauch. Der Stand der Forschung ist etwa hinsichtlich konkurrierender Vereinigungen schlicht nicht präsent: Mesmerismus und Spiritismus sind nicht nur oberflächlich, sondern auch ohne Einbeziehung der Problematisierungen und der Deutungsauseinandersetzungen in der wissenschaftlichen Literatur vorgestellt (XLVIII–LI). Der Rückgriff etwa auf Literatur mit anthroposophischem Hintergrund zum Spiritismus (L) ersetzt nicht die Einbeziehung reicher Forschungsliteratur, die Clement praktisch komplett ignoriert. Mir scheint es hingegen zwingend, Steiner nicht nur in Auseinandersetzung mit der Theosophie, sondern auch in der Beschäftigung mit dem Spiritismus, der wiederum ein zentraler Hintergrund der Theosophie ist, zu deuten. Beispielsweise kommt der Begriff «Geisterland», ein wichtiger



Begriff des spiritistischen Jenseitslehren, in Steiners *Theosophie* ubiquitär vor, aber im Stellenkommentar zu dieser Passage (294–322) fehlt der spiritistische Hintergrund komplett.

Doch auch für die nähere Geschichte der Theosophie – und hier steht man nun wirklich mitten in einem zentralen Kontext von Steiners *Theosophie* – sind vergleichbare Defizite zu monieren, sowohl für die Forschungsliteratur als auch hinsichtlich der Ereignisgeschichte (LI–LVI), etwa zur Konfliktgeschichte, namentlich mit Annie Besant, in der die *Theosophie* eben auch entstand (marginale Andeutung etwa XXXII). Hierzu ein Beispiel. Annie Besant war eine zentrale Figur für Steiners Anverwandlung der Theosophie, aber ebenso zentral für die Auseinandersetzungen, die ihn aus der Theosophischen Gesellschaft wieder hinausführten. Clements Stellenkommentar bietet einen detaillierten, ausgezeichneten Einblick in Steiners Rezeption und Transformation der Werke dieser Frau, er legt in aller Deutlichkeit offen, wo und in welchem Ausmaß Steiner Übernahmen aus ihren Werken und Verweise darauf später getätigt hat (z.B. XCIV; CXI; 257), und man erfährt auch, dass die *Theosophie* auf sublimale Weise Annie Besant gewidmet war (258). Vieles davon ist ausgezeichnete und wichtige Forschung. Aber man erfährt nicht, dass die Forschung schon einiges zur Rezeptionsgeschichte und zur persönlichen Beziehung dieser beiden Menschen gesagt hat, man hört nichts von Steiners zeitweilig fast abgöttischer Verehrung dieser Frau, nur wenig von den Streitigkeiten und von Steiners schlussendlicher Abwendung. All dies spielt aber unmittelbar in die Geschichte der *Theosophie* und ihrer Vorstellungen hinein und hätte deshalb zwingend in diesem Band gehört. Verschlimmert wird diese Situation durch eine formal korrekte, sachlich aber völlig unsinnige Entscheidung Clements. Im Register führt er ausschließlich Namen auf, die in Steiners Werk genannt werden. Da Steiner Besant in keiner Auflage namentlich genannt hat, kommt sie im Register mit keinem einzigen Nachweis vor (385), sodass man nicht einmal Clements Forschungsergebnisse in Einleitung und Stellenkommentar leicht findet.

Schließlich hat sich Clement erneut keinen Gefallen mit dem Autor der Einleitung, Egil Asprem, Assistant professor an der Universität Stockholm, getan. Er ist ausgewiesener Forscher zur Geschichte der Esoterik mit wichtigen Publikationen in diesem Feld. Aber zum einen gehört schon viel Mut dazu, eine solche Einleitung ohne deutschsprachige Literatur zu verfassen. Zum anderen aber handelt sich Clement mit Asprems These eines «post-theosophischen Okkultismus» zwar im Prinzip spannende Perspektive auf die Geschichte der Theosophie ein, aber mehr noch klassische Periodisierungsprobleme, mit denen er die Komplexität des Transformationsprozesses, die Clement ja gerade zur Diskussion stellt, wieder zugunsten einer Grenzmetapher zurücknimmt.

Wenn man anlässlich dieses «Bergfestes» auf die beiden Bände und ein wenig auf die gesamte bisherige Edition zurückschaut, scheint mir Clement in der Einleitung und dem Stellenkommentar zur *Theosophie* und *Anthroposophie* sehr viel weniger abhängig von Steiners Perspektiven und anthroposophischen Deutungsothodoxien zu sein als in früheren Bänden; nurnmehr in Andeutungen dokumentiert er persönliche Interessen (etwa wenn er fragt, ob der persönliche Lehrer Rudolf Steiner nicht durch die Lektüre seiner Schriften ersetzt werden könne [Bd. 6, CXII]). Vielmehr dokumentiert er in schneidender Deutlichkeit, dass er die Verdrängung von Veränderungen, wie Steiner sie vorgelebt hatte und worin ihm die Anthroposophen in der Regel gefolgt waren, nicht reproduziert. Eine zentrale Frage für die weitere Steiner-Forschung scheint mir die Belastbarkeit seiner zentralen These zu sein: zu diskutieren ist, in welchem Ausmaß (nicht: ob) seine Überlegungen, dass Steiner seine *Philosophie der Freiheit* in ein neues Format in der *Theosophie* überführt habe, zutrifft. Clements Interesse, Rudolf Steiner als Philosophen zu rehabilitieren, mit dem auf Augenhöhe mit anderen großen Philosophen zu diskutieren ist, macht es ihm schwer, gegenläufige Entwicklungen in Steiners intellektueller Biographie angemessen einzubeziehen. Es gibt eben neben dem dis-

kursiven Philosophen bis zum Lebensende den autoritären Theosophen Steiner, bei dem «höhere Erkenntnis» nicht zur Diskussion steht. Dieser Anspruch auf objektives, esoterisches Wissen gegen eine «nur» debattierende Philosophie wäre in aller Schärfe auszuhalten – und man würde dann auch besser verstehen, warum Steiner an den philosophischen Diskurs trotz ernsthafter Bemühungen nach 1900 keinen Anschluss mehr fand und seine Wirkung im esoterischen Feld lag.

Freiburg/Schweiz

Helmut Zander

**Rudolf Steiner**, *Architektur, Plastik und Malerei des ersten Goetheanum. Neun Vorträge, gehalten an verschiedenen Orten zwischen dem 10. April 1915 und dem 12. Juni 1920* (= Rudolf Steiner-Gesamtausgabe 288), hg. v. **Roland Halfen**, Basel, Rudolf Steiner-Verlag 2016, 163 S., 60 ungez. S., 106 Ill.

Die Schweiz besitzt das wohl wichtigste esoterische Architekturensemble der Welt. Theosophen, die seit 1912/13 Anthroposophen hießen, haben in Dornach (Kanton Solothurn, bei Basel) das Zentrum ihrer Gesellschaft errichtet, mit Wohnhäusern, Werkstätten und im Mittelpunkt dem aus Holz seit 1913 errichteten Johannesbau (seit 1918: Goetheanum). Er brannte 1922 ab und wurde durch den noch heute stehenden Betonbau ersetzt. Wichtige Vorträge Steiners zum Johannesbau sind im vorliegenden Band der Rudolf Steiner-Gesamtausgabe zusammengetragen. Als Herausgeber zeichnet Roland Halfen verantwortlich, der seit mehr als anderthalb Jahrzehnten am Rudolf Steiner-Archiv Steiners künstlerisches Werk ediert, ein profunder Kenner der Architekturen auf dem Dornacher Hügel.

Der Band ist schön, nachgerade liebevoll gearbeitet. Er beinhaltet Steiners Texte, Halfens Kommentare sowie einen Anhang mit Photographien. Steiners Texte sind gut ausgewählt und ermöglichen es, seine Theorie der künstlerischen Repräsentation der anthroposophischen Weltanschauung nachzuvollziehen. Deutlich wird, dass der Bau eine Art maieutischer Funktion besitzen, ein Tempel für die Initiation von Anthroposophen sein sollte. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung von Funktionen des Baus für die «geistige» Erkenntnis bietet der Auszug aus einem Vortrag Steiners vom Januar 1916 (34–37). Unübersehbar ist dabei, in welchem Ausmaß Steiner sich zeitgenössischer Vorstellungen, insbesondere evolutionärer Kulturtheorien in theosophischer Tradition, bediente, um die historische Stellung des Baus zu bestimmen: «Der Grieche» «in seiner eigentümlichen Weltempfindung» (39) gehörte für Steiner in die antike Entwicklungsgeschichte der Menschheit und ihrer Kunst, der «Barockstil» wiederum, ganz in der um 1900 dominierenden Abwertung, «zeigt, wie die neuere Zeit sich mit ihrer vom Geistigen abgewendeten Art ausleben will» (41). In der Ausmalung des Baus haben sich diese Vorstellungen konkret niedergeschlagen. Die sorgfältige Dokumentation von Photographien, die Steiner teilweise für Diavorträge benutzt hat, um den Bau zu erläutern, rundet den Bau ab.

Halfen weist in seinem Kommentar nach, an welchen Stellen ein beträchtlicher Teil der Vorträge bereits veröffentlicht wurde, gibt aber keine Begründung, warum diese Texte in diesem Band erneut abgedruckt werden und wie deren Verhältnis zu weiteren Ausführungen Steiners zum Johannesbau in anderen Bänden der Gesamtausgabe ist. Textveränderungen, die Steiner im Rahmen von (zum Teil nur geplanten) Editionsprozessen vorgenommen hat, sind präzise nachgewiesen (146–150) und zeigen, dass er dabei keine substantiellen Veränderungen vorgenommen hat.

Halfens Kommentare zu den Vorträgen sind hilfreich, halten sich allerdings eng an Publikationen und Wissen im anthroposophischen Umfeld. Kontextualisierungen, wie sie

im wissenschaftlichen Ausgaben üblich sind, fehlen weitgehend. Dazu ein Beispiel: Steiners Vorstellungen über da Vinci, Michelangelo und Raffael werden nicht im Rahmen der Debatten um 1900 gedeutet, sondern nur werkintern, insbesondere indem Halfen weitere Äußerungen Steiners nachweist (151, Anm. zu Seite 18). Eine Auseinandersetzung mit der Ideologie der damaligen Geschichtsschreibung, Heroen «der Renaissance» zu kanonisieren, fehlt. Heute ist klarer, in welchem Ausmaß Steiners Renaissance ein Kinde der damaligen Kulturtheorie war, um eine weltgeschichtlich singuläre Entwicklung in Europa zu konstruieren. Allerdings muss man fairerweise sagen, dass die «Gesamtausgabe» eine Leseausgabe für Anthroposophen und keine wissenschaftliche Edition ist. Dies dokumentieren auch Halfens Literaturhinweise, die offenbar auf ein allgemeinwissenschaftlich interessiertes Publikum zielen und nicht auf die akademische Debatte.

Zu einer wichtigen Frage hat sich Halfen im vorliegenden Band nicht geäußert, für welche Funktionen nämlich der (noch unfertige) Bau über eine allgemeine Initiationspädagogik hinaus konkret genutzt werden sollte. Dies war nicht das unmittelbare Thema von Steiners Vorträgen, gehört gleichwohl zentral zum Kontext hinzu. In der Literatur gibt es dazu eine Reihe von Überlegungen, zu denen Halfen aber keine Stellung bezieht. Dass er zu dieser und anderen Fragen von Johannesbau und Goetheanum beträchtliche Kenntnisse besitzt, hat er in vielen Veröffentlichungen bereits dokumentiert. Ich hoffe, dass er als einer der sicherlich besten Kenner von Steiners Dornacher Bauensemble einmal eine Studie vorlegt, in der er sein gesammeltes Wissen präsentiert.

Freiburg/Schweiz

Helmut Zander

**Marc Stegherr**, *Die Renaissance der katholischen Tradition. Die Reform der Reform Benedikts XVI. und die Gemeinschaften der Tradition*, Taschenbuch, Heimbach/Eifel, Patrimonium-Verlag, 2015, 603 S.; **Roberto de Mattei**, *Verteidigung der Tradition. Die unüberwindbare Wahrheit Christi*, Leinen mit Schutzumschlag, Altötting, Grignion-Verlag, 2017, 192 S.

Vorkonziliare katholische Gemeinschaften haben Konjunktur. Die Messen, die sie nach dem tridentinischen Messritus abhalten, sind gut besucht und die Besucherschaft ist nicht überaltert. Andernorts, in den (wie Traditionalisten sagen: durch das Zweite Vatikanum und dessen Auslegung durch die Deutsche Bischofskonferenz und die örtlichen Geistlichen) geleerten Pfarrgemeinden, erfolgen dagegen seit Jahrzehnten Kirchenaustritte und Messen werden vor zu drei Vierteln leeren Kirchenbänken gelesen, es müssen teils gar Kirchengebäude aufgegeben werden. Zudem scheint es ein stets wachsendes Interesse an der tridentinischen Messe und überkommenen Formen der Frömmigkeit zu geben, die bei der «Amtskirche» längst ins Abseits gedrängt wurden oder in Vergessenheit geraten (Wallfahrten, Beichte, Rosenkranzgebet, aufwendiges Katechumenat vor Erwachsenentaufen usw.). Werden die Anhänger der «Gemeinschaften der Tradition» immer mehr – schon durch oft hohe Kinderzahl – und zugleich die aktiven Gemeindeglieder in den amtskirchlichen Kirchengemeinden immer weniger (wenn auch von ganz anderem Niveau aus), so ist absehbar, dass die Bedeutung der Fragen, die Traditionalisten hauptsächlich bewegen, zunehmen wird (Romtreue, Formen der durch Handlungen sichtbaren Frömmigkeit, überlieferte Liturgie, Sakramente, Abtreibungsverbot usw.). Die Vergangenheit der Kirche könnte ihre Zukunft sein.

Vor diesem Hintergrund seien zwei Werke vorgestellt, die sich aus der Innensicht, aber mit wissenschaftlichem Anspruch, dem Erstarken traditionalistischer Tendenzen widmen. Beide Werke sind insofern vergleichbar, als sie Apologetik mit Geschichtsschreibung in