

DER EUROPÄER

Symptomatisches aus Politik, Kultur und Wirtschaft



Aristoteles, Lessing, Steiner

«Die Plato-Seele in der Geschichte»

Erstveröffentlichung

US-Politik im Kaukasus

Nationalstaat und liberale Ordnung

Was will George Soros?

Rudolf Steiners Entwicklung

«Die Mitte Europas ist ein Mysterienraum. Er verlangt von der Menschheit, daß sie sich dementsprechend verhalte. Der Weg der Kulturperiode, in welcher wir leben, führt vom Westen kommend, nach dem Osten sich wendend, über diesen Raum. Da muß sich Altes metamorphosieren. Alle alten Kräfte verlieren sich auf diesem Gange nach dem Osten, sie können durch diesen Raum, ohne sich aus dem Geiste zu erneuern, nicht weiterschreiten. Wollen sie es doch tun, so werden sie zu Zerstörungskräften; Katastrophen gehen aus ihnen hervor. In diesem Raum muß aus Menschenerkenntnis, Menschenliebe und Menschenmut das erst werden, was heilsam weiterschreiten darf nach dem Osten hin.»

Ludwig Polzer-Hoditz

Inhalt

Weltgeschichte in anthroposophischer Beleuchtung: Aristoteles, Lessing, Rudolf Steiner <i>Thomas Meyer</i>	3
Die Plato-Seele in der Geschichte (Teil 1) <i>Vortrag von Eugen Kolisko vom 8.11.1925, Erstveröffentlichung</i>	8
Liberaler Ordnung, Nationalstaat und Nationalismus <i>Andreas Bracher</i>	16
Der Kaukasus als Teil des politischen Erdbebengürtels – Perspektiven anglo-amerikanischer Machtpolitik <i>Gerd Weidenhausen</i>	18
Ende des sozialdemokratischen Zeitalters? <i>Andreas Bracher</i>	21
«Realpolitik» als Lösung gegenwärtiger Probleme? <i>Ariane Eisenhut</i>	23
George Soros' Ideen für eine neue Gesellschaftsordnung oder Was will George Soros? <i>Ingo Hoppe</i>	24
Wordsworth und Coleridge und die (Nicht-)Begegnung englischer und deutscher Geister vor 200 Jahren <i>Ian Bass</i>	28
Sonnenfinsternis und Seelenkalender <i>Hartmut Ramm</i>	35
Friedwart Husemann: «Rudolf Steiners Entwicklung» <i>Buchbesprechung von Detlev Wulfes</i>	38
Harrie Salman: «Die Heilung Europas» <i>Buchbesprechung von Andreas Bracher</i>	40
«Auschwitz» als negativer Glaube <i>Andreas Bracher</i>	41
Leserbriefe	42

Die nächste Nummer erscheint am **6. Februar 2000**

Der Europäer
Symptomatisches aus Politik, Kultur und Wirtschaft
Monatsschrift auf Grundlage der Geisteswissenschaft
Rudolf Steiners
Jg. 4 / Nr. 2/3 Dezember/Januar 1999/2000

Bezugspreise*:
Einzelheft: SFR 7.– / DM 8.– / ÖS 59.50 / € 4.–
Doppelheft: SFR 14.– / DM 16.– / ÖS 119.– / € 8.–
Jahres-Abo: SFR 70.– / DM 80.– / ÖS 595.– / € 45.–
Halbjahres-Abo: SFR 42.– / DM 48.– / ÖS 355.– / € 26.50
(* zzgl. Porto)
Luftpost: SFR 125.– (inkl. Porto)

Erscheinungsdaten:
Einzelnummern erscheinen immer in der ersten Woche des entsprechenden Monats, Doppelnummern um Monatsmitte.

Kündigungsfrist:
1 Monat. Ohne eingegangene Kündigung wird das Abonnement automatisch um ein Jahr verlängert. Geschenkabos sind auf ein Jahr befristet.

Redaktion:
Thomas Meyer
Leonhardsgraben 38 A
CH-4051 Basel
Tel: (0041) +61 / 263 93 33
Fax: (0041) +61 / 261 68 36

Inserate und Abonnemente:
Auskünfte betr. Bestellungen von Abonnements, Probennummern, Inseraten für Einzelpersonen oder Buchhandlungen bei:
Ruth Hegnauer
General Guisan-Str. 73
CH-4054 Basel
Tel/Fax: (0041) +61 / 302 88 58

Anzeigenpreisliste 11/99 auf Anfrage

Leserbriefe:
Brigitte Eichenberger
Austrasse 33
CH-4051 Basel
Tel: (0041) +61/273 48 85
Fax: (0041) +61/273 48 89

Redaktionelle Mitarbeit:
Brigitte Eichenberger, Christine Bonvin

Belichtung und Druck:
Freiburger Graphische Betriebe

Bankverbindungen:
D: Postbank Karlsruhe
BLZ 660 100 75
Konto-Nr.: 3551 19-755
Perseus Verlag AG
CH: PC-Konto 70-229554-9
DER EUROPÄER, Basel
Perseus Verlag AG
A: Swisspost/Postfinance/3030 Bern
4.432.936
P.S.K. Wien
z.H. 91-12648-7
Postkonto international für Euro-Zahlungen:
195
Postfinance Bern
91-4777 02-3 EUR
Perseus Verlag AG / Der Europäer

Leserbriefe werden nach Möglichkeit ungekürzt (ansonsten immer unverändert) wiedergegeben. Bei unaufgefordert eingesandten Manuskripten ohne Rückporto kann Rücksendung nicht garantiert werden. Inserenten verantworten den Inhalt ihrer Inserate selbst. Nicht gezeichnete Artikel stammen vom Redakteur.

GA = Rudolf Steiner Gesamtausgabe

Sämtliche Artikel und Zeichnungen dieser Zeitschrift sind urheberrechtlich geschützt.
© Perseus Verlag Basel

E-mail: perseus@perseus.ch
Internet: http://www.perseus.ch

ISSN 1420-8296

Weltgeschichte in anthroposophischer Beleuchtung: Aristoteles, Lessing, Rudolf Steiner

Ein symptomatisches Erlebnis Eugen Koliskos im Herbst 1924

1. Die Fragestellung

Während und nach der Neubegründung der Anthroposophischen Gesellschaft zu Weihnachten 1923/24 hielt Rudolf Steiner einen Vortragszyklus, der für die geisteswissenschaftlich orientierte Geschichtsbetrachtung der Zukunft von entscheidender Bedeutung sein wird. Er nannte ihn «Weltgeschichte in anthroposophischer Beleuchtung». Was ist das Besondere, Neue an einer solchen «Weltgeschichte»? Es ist die Tatsache, daß sie den Menschen in den Mittelpunkt alles historischen Geschehens stellt, und zwar vom Gesichtspunkt wiederholter Erdenleben und der sich in und zwischen diesen verschiedenen Leben vollziehenden Schicksalsbildung. Die Geschichte erweist sich als ein Gewebe, dessen Einschlüge durch bestimmte Individualitäten immer auch durch das mitbedingt sind, was diese Individualitäten aus früheren Erdenleben in sich tragen und so von einer Epoche in die nächste herüberbringen. Ein an dieser neuen Geschichtsbetrachtung sich vertiefender Blick wird allmählich lernen, hinter gewissen Taten zweier oder mehrerer verschiedener Erdenpersönlichkeiten den höheren Gestus ein und derselben Individualität zu sehen.

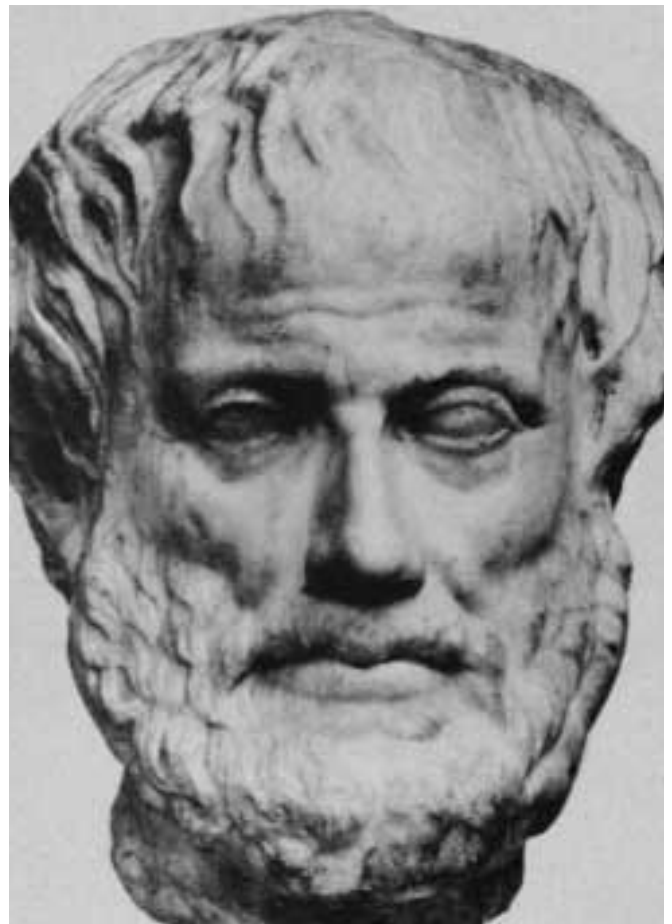
Steiner beschränkte sich in diesen Vorträgen noch entschieden weniger als in früheren, ähnlichen Darstellungen auf Erörterungen allgemeiner Art.

Er beschränkte sich aber auf eine verhältnismäßig kleine Zahl von Individualitäten, deren Wirken durch verschiedene Erdenleben er sehr konkret beschrieb. In den eigentlichen Mittelpunkt stellte er ein Individualitätenpaar, das immer wieder Weltgeschichte machte und das als Freundespaar «Alexander und Aristoteles» in Erscheinung trat. Er zeigte, daß dieses Paar schon früher eine Rolle spielte, bereits zur babylonischen Zeit in den Persönlichkeiten von Gilgamesch und Eabani aufgetreten war und später während der Blüte der ephesischen Mysterien erneut verkörpert war.

Viele Hörer dieser Ausführungen wurden von Staunen ergriffen – bekanntlich nach Aristoteles ein guter Anfang, ja ein unabdingbarer Ausgangspunkt für alle höhere Erkenntnis. Weshalb stellt der «Dr.» – in solch einem entscheidenden Augenblick seines Wirkens für die Anthroposophische Gesellschaft – ausgerechnet Alexander und Aristoteles derart in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen? So fragte sich manch einer. Einige der anwesenden Schüler Steiners wur-



Lessing (1729–1781), Totenmaske



Aristoteles (384–322 v. Chr.), Kunsthistorisches Museum Wien

den für den neuen großen Zug in diesen weltgeschichtlichen Betrachtungen besonders hellhörig. Zu diesen gehörten die beiden Wiener Freunde Walter Johannes Stein (1891–1957) und Eugen Kolisko (1893–1939). Beide kehrten nach der Weihnachtstagung nach Stuttgart zurück, wo sie an der ersten Waldorfschule wirkten, der eine als Geschichtslehrer, der andere als naturwissenschaftlicher Fachlehrer und als Schularzt. Was sie während der Weihnachtstagung in der angedeuteten Richtung als Rätsselfrage aufgenommen hatten, wird wohl auch in Stuttgart von Zeit zu Zeit zum Gegenstand des innern Sinnens oder des gemeinsamen Gesprächs geworden sein.

2. Das Evidenzerlebnis

Neun Monate später weilte Eugen Kolisko anfangs September erneut in Dornach. Er nahm nachmittags an Rudolf Steiners Pastoral-medizinischem Kurs (GA 318), aber auch an dem über Mittag vor rund 700 Zuhörern (darunter Schauspieler, Priester, aber auch Ärzte) gehaltenen Kurs für eine neue dramatische Kunst mit Rezitationsbeispielen teil (GA 282). Ferner hörte er die abendlichen Karmavorträge (GA 238).

Am 8. September kommt Rudolf Steiner im vierten Vortrag über dramatische Kunst auf Lessing zu sprechen. Im vorangegangenen Frühjahr hatte er in einer Karmischen Betrachtung bereits auf Lessing hingewiesen und ihn u. a. als einen alten griechischen Eingeweihten und einen «im mittelalterlichen Aristotelismus erzogenen Scholastiker» charakterisiert.¹

Nun spricht er am 8. September von Lessings *Faust-Fragment* und hebt hervor, daß es aus einer realen Eingebung entstanden sei: «Es ist (...) nicht gemacht, es ist geschaut.» Aus diesem Fragment rezitiert Steiner daraufhin die folgende Passage:

Geist: Wer beunruhiget mich? Wo bin ich? Ist das nicht Licht, was ich empfinde?

Faust (erschrickt, fasset sich aber und redet den Geist an): Wer bist du? Woher kommst du? Auf wessen Befehl erscheinst du?

Geist: Ich lag und schlummerte und träumte, mir wär' nicht wohl, nicht übel; da rauschte, so träumte ich, von weitem eine Stimme daher; sie kam näher und näher; Behall, Behall! hörte ich, und mit dem dritten Behall stehe ich hier!

Faust: Aber wer bist du?

Geist: Wer ich bin? Laß mich besinnen! Ich bin – ich bin nur erst kürzlich, was ich bin. Dieses Körpers, dieser Glieder war ich mir dunkel bewußt; jetzt (etc.)

Faust: Aber wer warst du?

Geist: Warst du?

Faust: Ja, wer warst du sonst, ehemdem?

Geist: Sonst? Ehemdem?

Faust: Erinnerst du dich keiner Vorstellungen, die diesem gewöhnlichen und jenem deinem hinbrütenden Stande vorhergegangen?

Geist: Was sagst du mir? Ja, nun schießt es mir ein. – Ich habe schon einmal ähnliche Vorstellungen gehabt. Warte, warte, ob ich den Faden zurückfinden kann.

Faust: Ich will dir zu helfen suchen. Wie hießest du?

Geist: Ich hieß – Aristoteles. Ja, so hieß ich. Wie ist mir?

Nachdem Kolisko in den darauffolgenden Tagen noch Steiners neueste Karmabetrachtungen, u. a. über die Schule von Chartres, gehört hatte, schreibt er am 15. September einen Brief an seinen Freund Stein nach Stuttgart. Er teilt mit, daß er seine Abreise aus Dornach verschieben müsse, da «der Kurs» (wohl der pastoral-medizinische) doch länger dauere. «Es ist mir ganz unmöglich fortzugehen.»

In diesen Septembertagen verdichtet sich die Vortrags-tätigkeit Steiners in einzigartiger Weise. Kolisko schreibt: «Was wir hier hören, was überhaupt jetzt in all den Vorträgen an Geist zusammenströmt, läßt sich kaum aussprechen. Der dramatische Kurs ist die wahre Fortsetzung der Poetik des Aristoteles (...) Was aus dem Pastoral-Medizinischen noch für die med. Sektion hervorgehen wird, kann man nicht abschätzen.» Nach diesem Überblick über die verschiedenen intensiven neuen Eindrücke nimmt er nochmals auf den dramatischen Kurs bezug und schreibt fast unvermittelt:

Ich bin hier in Dornach, im dreizehnten Hause
 Bei der Stelle, wo Aristoteles erscheint, sagt sich nicht
 aus dem Fragment – es sagt sich in einer ganz kleinen
 wahren Zusammenhänge und nicht. Handelt es sich um
 es wie Aristoteles besprochen haben. Bekannt ist, daß auch
 die Poetik Aristoteles nicht findet.
 Über viele andere, wie in demselben Buche

Aus dem Brief Eugen Koliskos an W. J. Stein vom 15.9.1924

«Lies Dir so bald wie möglich das Faustfragment von Lessing durch. Dr. Steiner hat es hier rezitiert, im dramatischen Kurs. Bei der Stelle, wo Aristoteles erscheint, ergab sich mir unmittelbar aus seinem Ton – er sagte auch, es sei eine reale Vision Lessings –, wie die Zusammenhänge sind. Nämlich so, wie wir es im Sommer besprochen haben. Bedenke auch, daß Lessing die Reinkarnation *wieder* findet.²

Über vieles andere, was in derselben Richtung sich mir als Gewißheit (...) ergeben hat, will ich Dir dann berichten. Diese Dinge aber sind es eigentlich, weshalb ich nicht fortfahren kann, weil ich deswegen unbedingt noch mit Dr. Wegman und mit Dr. Steiner selbst sprechen muß.»

Die Rätselfrage, die die Betrachtungen der Weihnachtstagung im Zusammenhang mit dem Freundespaar Alexander und Aristoteles in den beiden jungen Wiener Freunden wachgerufen hatte, war nun für Kolisko in bezug auf Aristoteles in überraschender Art geklärt worden.

Denn er schildert in den oben zitierten Zeilen an seinen Freund Stein, wie er *während Steiners Lessing-Rezitation ein reinkarnatorisches Evidenzerlebnis* hatte: Es ging ihm *in diesen Augenblicken* der karmische Zusammenhang Rudolf Steiners mit Aristoteles auf.

Dieses Erlebnis verdient unsere Aufmerksamkeit. Es ist ein wunderbares, seltenstes Beispiel für ein *symptomatologisches* Evidenzerlebnis auf karmischem Gebiet. Symptomatologisch, weil es nicht ein Ergebnis geisteswissenschaftlicher Reinkarnationsforschung auf rein übersinnlichem Gebiet darstellt, sondern sich anhand und im Zusammenhang mit ganz bestimmten Eindrücken innerhalb der Sinneswelt entzündet und vollzieht. Doch wer meinen würde, ohne sich erst zu derartiger Erlebnisfähigkeit herangebildet zu haben, gewissermaßen stracks zur «rein spirituellen» Karma- und Reinkarnationsforschung vordringen zu können, der würde einem Menschen gleichen, der glaubte, man könne ein freistehendes Haus unter Umgehung von dessen Parterre gleich im ersten Stock betreten. Solche symptomatischen Evidenzerlebnisse sind die beste Vorbereitung zu späterer rein geisteswissenschaftlicher Forschung. Daß auch Vorbereitung dazugehört, *solche* Erlebnisse zu haben, ist ganz selbstverständlich, und sie ist im Falle von Kolisko ja auch tatsächlich geleistet worden, zuletzt in der neunmonatigen – einer seelisch-geistigen Schwangerschaft vergleichbaren – Phase zwischen der Weihnachtstagung und dem September 1924.

3. Die Intuitionsgrundlage der Karmaforschung

Steiners und deren jesuitisches Zerrbild

Selbstverständlich ruht die Karmaforschung Steiners nicht etwa bloß auf symptomatologischen Evidenzerlebnissen, wie ein solches bei Kolisko aufgetreten ist. Sie sind aus *intuitiver* Erkenntnis im Sinne der Geisteswissenschaft hervorgegangen. Was die Geisteswissenschaft unter Intuition versteht, kann Steiners erkenntniswissenschaftlichen Frühschriften (in bezug auf die Erkenntnis der Sinneswelt wie auf die Welt des Denkens) sowie etwa dem Werk *Die Geheim-*

wissenschaft im Umriß (in bezug auf übersinnliche Erkenntnis) entnommen werden.⁴

Wer Steiners geisteswissenschaftlichen Intuitionsbegriff auch nur anfänglich studiert, wird sofort sehen, daß er mit der Vagheit, Subjektivität oder Irrationalität, die diesem Wort gewöhnlich mit anhaftet, nichts gemeinsam hat. Die über der «gegenständlichen», der «imaginativen» und der «inspirativen» liegende Stufe der (höheren) «intuitiven Erkenntnis»⁵ wird im Gegenteil gerade als eine solche gekennzeichnet, auf der erstmals die Quellen aller Täuschung – die im wesentlichen auf zwei Haupttäuschungsquellen zurückzuführen sind – mit Sicherheit hermetisch verstopft werden können.

Diese beiden Quellen sind im wesentlichen: 1. Unbemerktes Hinübertragen subjektiver Elemente in das zu untersuchende geistige «Objekt», so daß sie zum Objekt zu gehören scheinen; 2. Falsche Zuordnung von Begriffen (die an sich nicht «falsch» sein können) zu bestimmten (auch übersinnlich) wahrgenommenen Tatsachen (die an sich ebensowenig «falsch» sein können).⁶

Während sich in die unter der Intuitionsstufe liegenden anderen drei Erkenntnisarten immer, wenn auch in abnehmendem Grade, Täuschungselemente hineinmischen können, ist dies auf der Stufe wirklicher Intuition ausgeschlossen. Diese Stufe *beginnt* aber bereits beim *reinen, sinnlichkeitsfreien Denken*, welches jedem Menschen zugänglich ist. Schon bei diesem ist eine Täuschung *über dessen eigenen Inhalt* ausgeschlossen. Niemand täuscht sich über das, was er wirklich denkt. Wende ich das Denken auf die Welt der Erscheinungen an, wird dies möglicherweise sofort anders: Ich kann mich über eine Sinneserscheinung «täuschen», insofern ich ihr einen falschen Begriff zuordne. Man kann sich aber nicht über den Inhalt eines gedachten Begriffes an sich täuschen: er ist so oder so, immer ein ganz bestimmter. Daß ich diesen oder jenen Begriff einer Erscheinung zuordne, mag «falsch» und Ausdruck einer Täuschung sein. Ich weiß aber täuschungsfrei, was zum Beispiel der Begriff «Täuschung» selbst beinhaltet, etwa in Gegenüberstellung und Abgrenzung zu täuschungsfreier «Wirklichkeit». Andererseits zeigt jede wirkliche Denkerfahrung, daß das Subjekt beim wirklichen Denken nur eine Mittler- und für den Denk-*Inhalt* gar keine maßgebliche Rolle spielt. Die Begriffsinhalte sind subjekts-unabhängig, obwohl die Subjekte denktätig werden müssen, damit sie im denkenden Bewußtsein zur Erscheinung kommen. So ist es auch für den reinen Inhalt des Begriffes «Subjekt» ganz gleichgültig, ob, wann und von welchem der vielen Denk-Subjekte er gedacht wird.

Diese doppelte täuschungsfreie Qualität der Gedanken-Intuition (oder der intuitiven Gedanken-Erkenntnis) ist für Steiner das Muster auch für solche geisteswissenschaftlichen Intuitions-Erkenntnisse, die sich nicht auf Gedanken allein beschränken (wie das in der reinen Logik des Aristoteles oder Hegels der Fall ist), sondern die sich beispielsweise auf den menschlichen, unsterblichen Wesenskern beziehen, der von Erdenleben zu Erdenleben wandert. Eine «höhere» so-

nannte Intuitions-Erkenntnis, welcher diese Täuschungsfreiheit der Gedanken-Erkenntnis fehlen würde, kommt für die wirkliche geisteswissenschaftliche Forschung einfach nicht in Betracht.

Diese Bemerkungen wurden hier eingeschaltet, weil aus einem gewissen gegenwärtigen Jesuitismus heraus, welcher der Anthroposophie nicht mehr völlig ablehnend gegenüberzutreten scheint, die bemerkenswerte Forderung erhoben wird, den Gedanken von Reinkarnation und Karma (auch wie er bei R. Steiner auftritt) nicht etwa kategorisch zu verwerfen, sondern ihn neben der «christlichen Weise der Hoffnung» als «andere Form der Hoffnung» ausdrücklich gelten zu lassen und zu achten.⁷ Naivere Vertreter der Anthroposophie (die sich zu wenig um deren *geisteswissenschaftlichen Kern* zu kümmern pflegen) mögen darin freudig erste Vorzeichen einer allgemeinen Annäherung und Versöhnung einstiger, mittlerweile weitgehend überwundener geistiger Unvereinbarkeit erblicken. Nichts würde des Geistes der Geisteswissenschaft aber stärker spotten, als sich einer solchen Illusion hinzugeben. Denn gleichzeitig betont ein- und derselbe gegenwärtige Jesuitismus, daß die intuitive Erkenntnisart, auf die sich Steiner für die Reinkarnations- und Karmaforschung beruft, «eine Erkenntnisart» sei, «die weder auf der äußeren Sinneserfahrung noch auf der rationalen Verstandestätigkeit beruht, sondern die mehr (oder ausschließlich) in einem inneren Gefühl, einer inneren Empfindung

besteht».⁸ Es bleibe hier unerörtert, ob eine solche jesuitische Wiedergabe von Steiners Intuitionsbegriff aus mangelnder Gründlichkeit oder wider besseren Wissens vorgenommen wird. Tatsache ist: Es folgt aus ihr, «daß diese Erkenntnisweise, ähnlich wie die mystische Erfahrung, nicht mitteilbar und vor allem nicht empirisch nachprüfbar ist». Damit wird die Möglichkeit geisteswissenschaftlicher Intuition radikal gezeugnet und a priori alle «Intuition» mit dem Element der Täuschbarkeit unlösbar verknüpft. Wer sich auf den Boden eines solchen jesuitischen Intuitionsbegriffes stellt, der wird gegenüber den konkreten Resultaten der geisteswissenschaftlichen Karmaforschung «je nach dem» verfahren müssen, je nach dem man ihnen nämlich einen größeren oder geringeren Täuschungsanteil zuschreibt (einen minimalen werden sie per definitionem immer haben müssen).

Wie wird sich ein solcher Jesuitismus zum Beispiel zum geisteswissenschaftlichen Forschungsergebnis stellen, daß die Individualität, die in Ignatius von Loyola gewirkt hatte, bereits am Ende des 17. Jahrhunderts in einer Persönlichkeit wiedererschienen ist, die mit dem von ihr früher begründeten einflußreichen und in diesem Sinne sehr bedeutenden Orden allen Zusammenhang aufgegeben resp. verloren hatte, als der große Naturwissenschaftler und Mystiker Emanuel Swedenborg?⁹ Was kann einem solchen Jesuitismus näher liegen, als in einem solchen Fall zu sagen: Nun, R. Steiner hat ja die Jesuiten bekanntlich nicht gerade sehr geliebt. Seine Abneigung gegen den Jesuitismus hat ihn natürlich daran hindern müssen, sich mit der Individualität von Ignatius von Loyola objektiv zu beschäftigen. Was er als Wiederverkörperung von Ignatius von Loyola zu erleben glaubte, war daher notgedrungen «ausschließlich in einem inneren Gefühl» bestehend etc. etc. ...

Der Geisteswissenschaft Steiners die gekennzeichnete jesuitische «Intuition» zu unterschieben, Intuitionen generell als «mystische», aber a priori nicht (geisteswissenschaftlich) überprüfbare «Erlebnisse» hinzustellen – das heißt trotz aller in manchen Ohren schön klingenden «Achtung der anderen Form der Hoffnung» nichts anderes als den Versuch zu unternehmen, die Geisteswissenschaft R. Steiners in deren Kern zu zersprengen. Damit würden auch sämtliche Resultate von Steiners Karmaforschung mit einem Schläge willkürlich relativierbar.

4. Der 23. September 1924

Vorbereitet durch das karmische Evidenzerlebnis vom 8. September hört Kolisko noch weitere Karmavorträge, die auf ihn wiederum einen mächtigen Eindruck machen. Am 16. September spricht Steiner über Tycho de Brahe, am 18. über Heinrich von Ofterdingen, am 19. September über Solowjew, am 21. über Otto Weininger, und im letzten eigentlichen Karmavortrag über Karl Julius Schröer, seinen geliebten väterlichen Freund und Lehrer an der Technischen Universität Wiens, dem er im Jahre 1879 erstmals begegnet war. Vor allem die Vorträge über die beiden letztgenannten Persönlichkeiten werden Kolisko aufs höchste interessiert und



Rudolf Steiner, 1918

tief ergriffen haben – waren doch sowohl Weininger wie Schröer, wenn auch in ganz verschiedener Art, auf das engste mit dem weitausstrahlenden Kulturleben von Österreich verknüpft; und hatten sie doch beide eines miteinander gemeinsam: die Schwierigkeit, mit dem Intellekt zu jenen tieferen Seelenschichten vorzustoßen, auf dem bei beiden sehr viel Spiritualität verborgen lag.

So saß also Eugen Kolisko am 23. September im letzten Karmavortrag und folgte hingebungsvoll den Worten seines Lehrers, der nach einer kurzen Einleitung ganz unerwartet auf Plato zu sprechen kam. Die Aufmerksamkeit der Hörer wurde aufs höchste gesteigert, denn wohl niemand wußte, auf welche später inkarnierte Persönlichkeit diese Betrachtung hinauslaufen würde. Wenn man den Ausführungen Steiners über Plato und seine späteren Verkörperungen als Hroswitha von Gandersheim und Karl Julius Schröer nicht einen jesuitisch abgelenkten «Steinerschen» Intuitionsbegriff zugrundelegt, sondern den von ihm wirklich selbst gebildeten, dann gehören gerade diese karmischen Betrachtungen zweifellos zum Bedeutsamsten, was die «Weltgeschichte in anthroposophischer Beleuchtung» bisher je beleuchtet hat.

Wir besitzen keine Aufzeichnungen von Kolisko über seine Eindrücke während dieser Vorträge, doch wird es zweifellos nach seiner Rückkehr nach Stuttgart mit seinem Freunde Stein zu eingehenden Gesprächen gekommen sein. Vor allem Steiners Offenbarung des Plato-Hintergrunds von Schröer wird die Freunde intensiv beschäftigt haben. Jedenfalls treten sie beide ein Jahr später, im Herbst 1925, ein halbes Jahr nach dem Tod des Lehrers, in verschiedener Art mit der Bemühung hervor, die Persönlichkeit resp. die Individualität von Schröer tiefer zu würdigen: Stein verfaßt zu Michaeli 1925 ein Vorwort zur Neuausgabe von Schröers Fausta-Ausgabe im Stuttgarter Verlag Der Kommende Tag; Kolisko hält am 8. November vor Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft in Den Haag einen Vortrag über Schröer und dessen karmischen Hintergrund. Derselbe Kolisko, der ein Jahr zuvor ein karmisches Evidenzerlebnis hatte, das ihm Steiners reinkarnatorischen Zusammenhang mit *Aristoteles* klarmachte, spricht nun über das, was sein Lehrer vierzehn Tage später über die weiteren Verkörperungen *Platos* mitgeteilt hatte. Er gab seinen Ausführungen den schlichten Titel: «Die Plato-Seele in der Geschichte». Welcher Schüler Steiners wäre auf eine solche weltgeschichtliche Betrachtung in anthroposophischer Beleuchtung besser vorbereitet gewesen?

Kolisko hielt seinen Haager Vortrag 100 Jahre nach Schröers Geburt am 11. Januar 1925 in Pressburg. Am 16. Dezember 2000 werden 100 Jahre nach Schröers Tod in Wien verfließen sein. Ein doppelter Anlaß zur erstmaligen Veröffentlichung dieser Betrachtungen, welche über den Rahmen von Geburt und Tod allerdings weit hinauszugehen haben. Ein doppelter Anlaß auch, sich der fast vollständig vergessenen oder unterschätzten Persönlichkeit Karl Julius Schröers und ihrem weltgeschichtlich tief bedeutsamen karmischen Hintergrund erneut und vielleicht mit größerem

Ernst zuzuwenden, als dies sogar innerhalb der anthroposophischen Bewegung bisher geschehen ist.¹⁰

Thomas Meyer

- 1 Am 22. und 23. März 1924 in Dornach. Siehe GA 235.
- 2 Siehe Lessings Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*.
- 3 Auf den Vortrag über Schröer vom 23. September 1924 folgt am 28. September noch die «letzte Ansprache» die aber, infolge von R. Steiners fortschreitender Erkrankung, Fragment bleiben mußte.
- 4 GA 13. Kapitel «Die Erkenntnis der höheren Welten».
- 5 Unter «gegenständlicher Erkenntnis» wird in der Geisteswissenschaft die Erkenntnisart verstanden, die in der Sinneswelt zur Anwendung kommt und deren Voraussetzung sinnlich wahrnehmbare «Gegenstände» sind. – Die «imaginative» und die «inspirative» Erkenntnisart führen in bezug auf rein geistige Wesenheiten zum Erfassen von deren übersinnlicher «Wirksamkeit» (Imagination) und deren geistiger «Offenbarung» (Inspiration). Die eigentliche «Wesenheit» als solche dieser Wesenheiten wird aber erst durch die Intuition in unverhüllter Form erfaßt.
- 6 Siehe Anm. 4. – Die eine dieser Täuschungsquellen setzt mehr im Gefühls- und Willensbereich des Menschen ein und erschwert oder verhindert die Ausschaltung subjektiver Bewußtseins- und Gefühlsinhalte während der geistigen Forschung; die andere setzt mehr am menschlichen Denken ein; sie verführt zu falschen Wahrnehmungs-Urteilen. Die erstere ist mehr luziferischer, die zweite mehr ahrimanischer Art. Selbstverständlich ist auch ein verschiedenartiges Zusammenwirken beider Täuschungsquellen möglich.
- 7 Siehe: Fridolin Marxer, Andreas Traber, *Wiedergeburt – Hoffnung oder Illusion*, Freiburg (CH), 1995, S. 199. – Dieses Buch wurde in der *Basler Zeitung* vom 18./19. Juli 1998 in einem in wohlwollendem Tone gehaltenen ganzseitigen Artikel mit dem Titel «Rudolf Steiners Dramen um Menschen, Luzifer und Ahriman» als einziger Literaturhinweis angegeben.
- 8 A.a.O., S. 43.
- 9 Siehe dazu R. Steiners Vortrag vom 24. August 1924 in GA 240.
- 10 Trotz der weltgeschichtlichen Bedeutung der karmischen Offenbarungen Steiners über Plato und dessen spätere Verkörperungen ist selbst innerhalb der anthroposophischen Bewegung bis zum heutigen Tage – abgesehen von den Oberuferer Weihnachtsspielen – nur wenig von Schröer bekannt und zum Teil nur Unzulängliches geschehen, um Steiners Karmamitteilungen zu größerer Fruchtbarkeit zu verhelfen. 1982 erschien eine Neuauflage der zweibändigen Schröerschen kommentierten Fausta-Ausgabe. Doch der Herausgeber glaubte, dessen Kommentare kürzen zu sollen. Ferner erschienen eine Schröer-Monographie von Detlev Sixel (Dornach 1987), eine solche von Walter Beck (Dornach 1993) und eine Neuauflage des Büchleins *Goethe und die Liebe* (Dornach 1989). Zum Goethejahr wurde eine Neuauflage von Schröers Fausta-Ausgabe ohne Kommentarkürzung veröffentlicht (Engel-

berg 1999), doch nur des ersten Bandes. Die in Steiners Vortrag vom 23. September genannte Literaturgeschichte Schröers «Die deutsche Dichtung im 19. Jahrhundert» mit deren bedeutender Anhang-Betrachtung «Goethe und die Frauen» (nicht zu verwechseln mit der oben erwähnten Schrift *Goethe und die Liebe*) ist nie mehr aufgelegt worden; ebensowenig dessen großangelegte *Geschichte der deutschen Dichtung*; ganz zu schweigen von kleineren Arbeiten oder von den Schriften von Schröers kaum weniger bedeutendem

Vater, der unter dem Pseudonym Christian Oeser veröffentlichte. – Auch die Werke von Hroswitha von Gandersheim harren einer geisteswissenschaftlich kommentierten Ausgabe. Die bisher aufschlußreichste Betrachtung über das Verhältnis Rudolf Steiners und Karl Julius Schröers findet sich im «Haager Gespräch», das Walter Johannes Stein im Sommer 1922 mit Rudolf Steiner führte. Siehe: *W. J. Stein / Rudolf Steiner – Dokumentation eines wegweisenden Zusammenwirkens*, Dornach 1985.

Die Plato-Seele in der Geschichte

Vortrag von Eugen Kolisko vom 8. November 1925*

Teil 1

Durch viele der Vorträge, die wir hier hören konnten, insbesondere auch durch die Ausführungen von Herrn Dr. Wachsmuth¹, klang es ja hindurch, wie bei dem Lebenswerke Dr. Rudolf Steiners alles darauf ankommt, dass immer, wenn ein Schritt zu geistiger Vertiefung getan wird, auch nach der anderen Seite hin versucht wird, zu wirken für die ganze Menschheit, und dass die Dinge, die geistig erforscht worden sind, heruntergetragen werden bis ins Materielle, ins Irdische. Man könnte die anthroposophische Bewegung, wie sie Dr. Steiner begründet hat, geradezu so charakterisieren, dass sie zwischen dem Geistigen und dem Materiellen immer die Waage halten will. So konnte man auch empfinden, als Herr Dr. Steiner im Laufe der letzten Jahre uns eine außerordentliche Vertiefung durch die Weihnachtstagung² gegeben hat, wie er in einer ungemessenen Fülle aus den geistigen Welten heraus gesprochen hat, wie er auf der anderen Seite uns die Möglichkeit gegeben hat, noch mehr einzudringen in das Verständnis des Irdischen, und wie er schließlich die Anthroposophische Gesellschaft begründet hat in einer solchen Form, dass sie gewissermaßen weit hinüberwirken kann ins Soziale. Und immer wieder sprach er von diesen beiden Schritten, die notwendig sind: der Schritt nach der Vertiefung und der nach der Erweiterung; sodass man schon empfinden konnte, wie das ganze Lebenswerk Dr. Steiners darauf ausgeht, dieses wunderbare Gleichgewicht zu halten.

Nun hat uns Dr. Steiner in der letzten Zeit seines Lebens jene wunderbaren Vorträge über das *Karma* gegeben³, er hat die ganze Weltgeschichte von diesem Gesichtspunkte aus beleuchtet. Dadurch ist es heute möglich, uns in die Bilder der einzelnen Persönlichkeiten zu vertiefen, die er uns in diesen Vorträgen konkret geschildert hat, und aus der Art, wie sie sich wiederverkörpert haben, die ganze Weltgeschichte zu begreifen. Es ist so, dass alles, was wir an äußerer Darstellung der Weltgeschichte haben, gleichsam zu Staub zerfällt und dahinter hervorleuchtet das, was durch die Taten der einzelnen Menschenpersönlichkeiten

fließt. Dadurch ist heute für uns die Weltgeschichte so darstellbar, dass wir jedes einzelne Ereignis einordnen können in das große Geisttableau, das Rudolf Steiner durch seine Karmaforschung heruntergeholt hat, und die Weltgeschichte stellt uns dann dar, was die einzelnen Persönlichkeiten aus dem Leben der geistigen Welt und aus früheren Erdenleben heruntertragen in die Erdengeschichte. Und wir verstehen, was sich in der Geschichte abspielt nur aus den geistigen Impulsen und Absichten der Menschenwesenheiten heraus; wir verstehen aber auch, wie in dem, was in den Karmavorträgen niedergelegt ist, etwas ist, was nicht nur zu betrachten ist als eine Darstellung bloß des Geschichtsverlaufs, sondern etwas, was an einen jeden die Aufgabe stellt, sich damit zu beschäftigen, damit er hingeführt wird zu einem richtigen Verständnis der Gesetze von Reinkarnation und Karma und sich mit seinem eigenen Wesen hineinordnen kann in diesen großen Zusammenhang des Menschheitgeschehens. Denn die Beschäftigung mit jeder dieser Persönlichkeiten, die Dr. Steiner da geschildert hat, bringt uns zusammen mit Menschen, mit Menschen-Ichen, die mit dem einen oder andern von uns zusammengelebt haben, real gelebt haben. Es ist uns von Dr. Steiner in diesen Bildern etwas gegeben wie Marksteine, an denen wir uns *erinnern* können, indem wir fühlen etwas von dem, was in unserem Innern heranreifen will: ja, da war ich selbst zusammen mit diesen Persönlichkeiten. Wie wenn wir durch ein anderes Ereignis an ein ähnliches erinnert werden, so ist es mit diesen Karmabetrachtungen; sie greifen so tief in die Seele, weil wir fühlen, dass die Geschichte unseres eigenen Seelenwesens damit verbunden ist. Und seit Dr. Steiner diese Karmabetrachtungen uns gegeben hat, ist es uns möglich, dass wir jetzt den Weltgeschichtsverlauf uns ganz zu eigen machen können, uns so

* Kolisko hielt diesen Vortrag vor Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft in Den Haag.

damit verbinden können, dass er unser eigenes Lebensblut werden kann.

Dr. Steiner hielt diese Vorträge über das Karma deshalb, damit in einer Anzahl von Menschen lebendig würde die konkrete Beschäftigung mit Reinkarnation und Karma. Die Forschung über Reinkarnation und Karma geht ja durch die ganze anthroposophische Bewegung. Sie wurde von Rudolf Steiner schon von Anfang an beabsichtigt, und nach der Weihnachtstagung war es möglich, ganz konkrete Einzelheiten in Bezug auf das Karma herunterzuholen aus der geistigen Welt. Das stellt nun an uns die Aufgabe, uns in einer intensiven Weise damit zu beschäftigen.

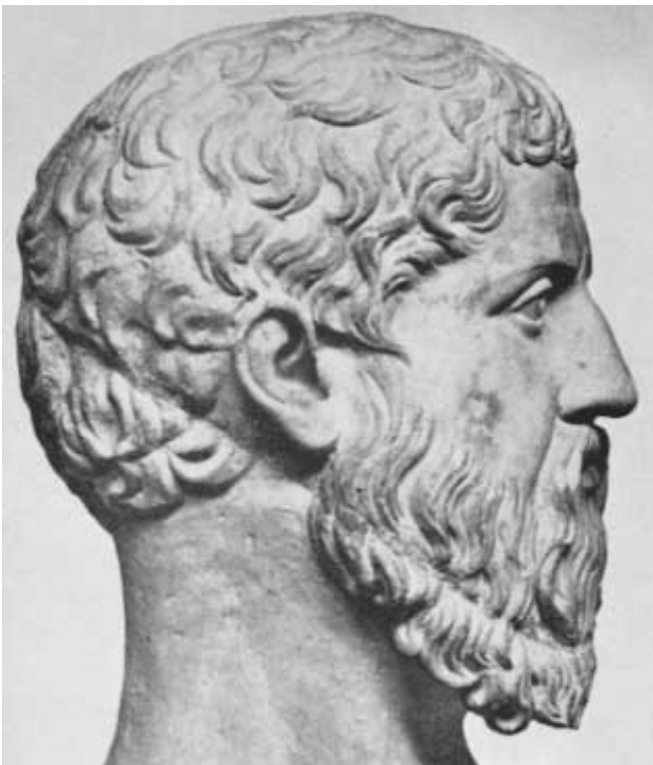
Nun war es so, dass Dr. Steiner damit begann, eine Reihe von Persönlichkeiten in ihren wiederholten Erdenleben hinzustellen, und diese Betrachtungen des Karmas jener Einzelpersönlichkeiten gingen dann über in die Betrachtung des Karmas der Anthroposophischen Gesellschaft, in die er zum Schluss die ganzen Betrachtungen ausklingen ließ. Und da musste man sich sagen: Jetzt empfindet man erst, wie unsere ganze Bewegung im weltgeschichtlichen Zusammenhange drinnen steht! Wir wurden immer mehr und mehr hinorientiert auf die konkreten Aufgaben der Anthroposophischen Gesellschaft in der Zukunft.

Das andere, das man in jenen Tagen, wo Dr. Steiner diese letzten Karmavorträge⁴ gegeben hat, so stark fühlen konnte, war, wie er mit ungeheurem Ernst von diesen Persönlichkeiten sprach, wie er immer wieder hinwies auf einzelne Persönlichkeiten, die gerade in der heutigen Zeit die größten Schwierigkeiten haben, indem sie heruntersteigen auf die Erde und sich inkarnieren müssen.⁵ Dr. Steiner sagte da – in jenen letzten Tagen des September – immer wieder, wie er umfassend sprechen wolle über das Karma der anthroposo-

phischen Bewegung. Immer wieder schob er dann die Betrachtung einzelner Persönlichkeiten ein, und zwar solcher, von denen er betonte, wie sie, die in einem früheren Erdenleben ganz drinnen lebten in der geistigen Welt, wie sie in sich Impulse aufgenommen hatten, die sie hinführten zu einer Einweihung, wie sie aber gerade mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatten, wenn sie in den letzten Jahrhunderten sich inkarnieren mussten. Den ganzen tragischen Ernst dessen, was Reinkarnation und Karma in der heutigen Zeit bedeuten, konnte man daran erkennen. Und gerade *im vorletzten Vortrage*, den Dr. Steiner gehalten hat,⁶ wies er auf eine Persönlichkeit hin, für die nur dann eine verständnisvolle Betrachtung möglich ist, wenn sie eben von diesem Gesichtspunkte aus angeschaut wird.

Er sprach über die Persönlichkeit des *Plato*. Und wie ein Lauffeuer – möchte ich sagen – ging es damals durch die Reihen der Freunde, auch derjenigen, die nicht in Dornach waren, dass Dr. Steiner nun auch gesprochen habe über die Persönlichkeit des *Plato*. Und aus der Art und Weise, *wie* er darüber gesprochen hat, erkannte man, dass gerade durch die wiederholten Erdenleben *dieser* Persönlichkeit, wenn man sie versteht, auf die gesamte Weltgeschichte ungeheuer viel Licht, viel Aufklärung fällt. Unsere Aufgabe ist es aber – wie ich glaube –, die von Dr. Steiner in diesen Karmabildern gemachten Andeutungen uns zum Verständnis zu bringen und zu versuchen, immer mehr und mehr heranzutragen alles, was man finden kann als Bestätigung, so dass man auf diese einzelnen Persönlichkeiten hinschaut mit Hilfe dessen, was man im Studium der Werke und der Geschichte solcher Persönlichkeiten finden kann. Dadurch lernt man eigentlich erst die Gesetze des Sich-wieder-Inkarnierens und des Karmas kennen. Und ich möchte daher, hiervon ausgehend, heute sprechen über die *Plato-Wesenheit*, indem ich versuchen werde, von den verschiedensten Seiten das heranzutragen, was gerade in einem ganz hellen Licht erscheinen lassen kann, was Dr. Steiner damals über diese Wesenheit ausgeführt hat.

Dr. Steiner schilderte den *Plato*, wie er gewissermaßen noch zusammenfasste alte Mysterienanschauungen, so dass, indem er seine «Ideen»-Lehre aufstellte, in ihm lebte ein imaginatives Erleben der geistigen Welt (die platonischen «Ideen» sind ja gar nicht zu verstehen, wenn man sie vom Standpunkte des heutigen Denkens aus betrachtet), wie er nur dadurch so sprechen konnte von der geistigen Welt, weil er noch eine imaginative Anschauung in sich trug; wie er lebte in einer Zeit, da er noch wie in einem wunderbaren Gemälde zusammenfassen konnte, was man im Zusammenhange mit dem alten Mysterienwissen damals noch erhalten konnte; und wie er so spricht, dass in ihm auftritt eine ganz eigenartige Liebe zur geistigen Erkenntnis; wie man es zu tun hat, wenn *Plato* z.B. von dem «*Eros*» spricht, mit etwas, was ein liebevolles Hineingehen ist in geistige Zusammenhänge – die «*platonische Liebe*»; wie man darin hat ein tiefes Sich-Verbinden dessen, was Liebeselement in der menschlichen Seele sein kann, mit der Geisterkenntnis. *Plato*, der in einem gewissen Sinne alles zusammenfasste, was



Plato, 428(27)–347 v. Chr.



Karl Julius Schröer, 11.1.1825 (Pressburg) – 16.12.1900 (Wien)

damals im Griechentum – eben aus den alten Mysterienuntergründen heraus – vorhanden war, schrieb zu einer Zeit, wo eigentlich das menschliche Denken noch nicht ausgebildet war, das Denken noch nicht heruntergebildet zur «Logik», wo die heutige Form des Bewußtseins sich noch nicht herausgebildet hatte, wo noch nicht in diesem Sinne «Wissenschaft», «Philosophie» vorhanden war. In jenem letzten Zeitpunkt der alten Geisterkenntnis also schrieb Plato. Und dadurch gerade kann verständlich werden, wie die Plato-Seele durch die folgenden Zeiten hindurch weiter erleben musste. Dr. Steiner schildert da, wie die Plato-Seele durch die Pforte des Todes in geistige Welten ging, aber wie für diese Seele, indem auf der Erde immer mehr verschwand, was als Geisterkenntnis noch da war und das heraufkam, was dann zum Materialismus der neueren Zeit führte, eine ungeheure Schwierigkeit auftritt, sich wieder zurückzufinden zur Erde. Als das Christentum schon sich ausbreitete, war es für die Plato-Seele außerordentlich schwer, sich in die christliche Welt hineinzufinden, in diese Welt, die nicht nur durchsetzt war mit den Impulsen des Griechentums, sondern auch denen des Römertums. Und gerade diese römische Welt im Mittelalter war es, die der Plato-Seele außerordentliche Schwierigkeiten bot, sich wieder zu verkörpern; so dass sie es nur tun konnte lange Zeit später, und zwar in einer Frauenpersönlichkeit, in der Hroswitha von Gandersheim⁷, jener Nonne, welche im zehnten Jahrhundert, zuerst innerhalb Deutschlands, Werke, Dramen geschrieben hat, und zwar in lateinischer Sprache, von denen man aber sagen kann, dass sie etwas darstellen wie eine ganz wichtige Erscheinung im germanisch-deutschen Wesen jener Zeit.

Diese Persönlichkeit der Hroswitha schilderte Dr. Steiner so, dass man sehr stark empfinden konnte, wie die Plato-Seele sich hineinverkörpern musste in einen Leib, der ihr eben noch die Möglichkeit gab, ihre Eigennatur auszuleben. Man kann diese Persönlichkeit vielleicht so charakterisieren, dass man sagt: sie ist hervorgegangen aus jenem Gebiete Deutschlands, wo, gerade durch die damaligen Kaiserpersönlichkeiten⁸ viel Griechisches, viele griechischen Impulse hineinwirkten; sie ist in eine Atmosphäre hineingeboren, wo es möglich war, sich mit diesem griechischen Element zu verbinden. Und sieht man auf ihre Dramen hin, so sind sie eigentlich alle Darstellungen, die den Gegensatz zwischen dem Christentum und dem römischen Kaisertum hinstellen. So tritt z.B. in einem Drama⁹ eine Persönlichkeit auf, eine sehr weise Persönlichkeit, eine Frau mit drei Töchtern, die während des Heraufkommens des Christentums verfolgt wird von dem römischen Kaiser, der sie dazu bewegen will, seinen Göttern zu opfern, und dem diese Frau nun ihre ganze Weisheit entgegenstellt. Es findet sich da z.B. ein Gespräch, wo diese Sapientia dem Kaiser entgegenstellt eine Art Darstellung des Platonismus, der platonisch-mystischen Zahlenlehre. Er wird von der Weisheit der Frau geradezu erschüttert. Auf der anderen Seite sehen wir, wie in ihrer Standhaftigkeit diese Frauen, die da verfolgt werden und aus denen noch die ganze griechisch-heidnische Weisheit – aber durchchristlich – spricht, eigentlich unter den Marten, denen sie ausgesetzt sind, geistig siegen gegenüber ihren Widersachern. Immer kehrt wieder der «Triumph der griechisch-verchristlichten Jungfrau über den römischen Cäsar».

Und interessant ist das andere Drama, die Legende von dem *Theophilus*.¹⁰ Da wird dargestellt, wie Theophilus, eine Art Faust, sich dem Teufel verschreibt, in Sünde fällt; wie er aber, nachdem das ganze Drama sich abgespielt hat, dadurch erlöst wird, dass er die Fürbitte der Jungfrau Maria für sich hat. Die Hroswitha-Persönlichkeit bezeichnet sich überall als ganz erfüllt von dem Impulse, der ausgeht von dem Marienkultus; immer wieder stellt sie sich dar als eine Persönlichkeit, die angibt, alles zu verdanken diesem Sich-Vertiefen in die Jungfräulichkeit Mariens. Man empfindet gerade dieser Hroswitha gegenüber wie einen Protest gegen das damalige, die ganze Welt durchsetzende Nachwirken des Römertums, des Cäsarismus; man sieht sozusagen griechisch-geistige Jungfräulichkeit sich verbindend mit dem Christentum und empfindet in einer wunderbaren Weise dieses hindurchgehend durch jeden Zug dieser Frauenpersönlichkeit der Hroswitha. Man hat auch z.B. in diesem *Theophilus* etwas vor sich wie das erste Faustdrama innerhalb der deutschen Literatur, und man sieht, wie die Hroswitha auch die lateinische Sprache in einer großartigen Weise beherrscht. Man hat sie damals als ein Wunder betrachtet. Man konnte gar nicht verstehen, wie diese Frauenpersönlichkeit auftreten konnte und im Stile der größten lateinischen Dichter die Sprache beherrschen konnte in – Germanien, wo noch gar keine Literatur da war. Und gerade im Zeitalter des Humanismus, wo ihre Werke, die lange unbekannt waren, wieder

entdeckt worden sind, hat man diese Persönlichkeit außerordentlich gefeiert. So also kann man diese Persönlichkeit verstehen, die aus dem Griechentum so hervorgegangen ist wie Plato und sich hineinverkörpern musste in die römisch-christliche Zeitepoche.

Nun schilderte Dr. Steiner weiter, wie diese Persönlichkeit sich dann lange Zeit wieder nicht inkarnieren konnte, sich dann aber doch verkörpert hat in Karl Julius Schröder, dem Lehrer Rudolf Steiners. Dr. Steiner wies besonders hin auf die Art, wie Schröder der Goethe-Persönlichkeit gegenübergestanden hat. Und man kann eigentlich diese Verehrung Schröders der Goethe-Persönlichkeit gegenüber nur verstehen, wenn man so auf die wiederholten Erdenleben hinzuschauen vermag, wie Dr. Steiner das in den Karmavorträgen darstellte. In seinem Vortrage schilderte uns Dr. Steiner, wie in einem früheren Leben die Plato-Seele verbunden war mit einem ihrer Schüler, mit einem jungen Bildhauer, wie dieser Schüler (Dr. Steiner hat dies in früheren Vorträgen auch schon dargestellt)¹¹, auf dem gewissermaßen das Auge Platos mit Wohlgefallen, mit einer gewissen Liebe ruhte, sich unter den Augen des Plato entwickelte, und wie diese ganze Liebe, die damals zu dieser Persönlichkeit bestanden hat, wieder heraufkommt in einem späteren Erdenleben, als nämlich dieser junge Bildhauer aus der platonischen Zeit wieder erscheint in Goethe, so dass sich dadurch erklärt, wie Plato nun, indem er wiedererscheint als Karl Julius Schröder, das Gefühl hat, die Notwendigkeit empfindet, mit solcher Liebe zu sprechen über die Persönlichkeit Goethes, wie er es z.B. tut, als er über dessen *Faust* spricht¹² und einen Faustkommentar schreibt, so dass er zu dem einzigen werden kann, der Goethe in jener Zeit des schon heraufkommenden Materialismus noch voll verstanden hat. Nur aus solchen Untergründen heraus kann man die Wirksamkeit verstehen, die Schröder entfaltet hat.

Nun zeigte Dr. Steiner, wie in Schröder etwas Eigenartiges vorhanden war, wie er auf der einen Seite eine tiefe Geistinnigkeit entfaltete, aber auf der anderen Seite wie mit frauenhafter Zimmerlichkeit zurückschreckte vor einem vollen Hineingehen in die volle äußere Zivilisation, wie er sozusagen als ein Fremdling hineingeboren war in die moderne Zivilisation des 19. Jahrhunderts. Er konnte zwar anerkennen, wie Goethe auch Bedeutung hat auf naturwissenschaftlichem Gebiete, aber er selbst konnte nicht ganz in dieses Gebiet hineinkommen. Dr. Steiner drückte das so aus, dass er sagte: man empfand, dass Schröder nicht die Fähigkeit hatte, die geistigen Impulse bis ins Äußerste der damaligen Zivilisation hineinzutragen, sondern dass er davor zurückweichen musste. Und Dr. Steiner sagte: Was blieb einem da übrig, wenn das so war, als eben *Anthroposophie* selbst den Menschen zu bringen? (Siehe Kasten auf Seite 15.) Man empfindet, wie eigentlich in dieser Plato-Seele etwas außerordentlich Tragisches liegt: man kann sehen, wie alles, was auf altes Geistwissen zurückgeht, was sich noch ganz verbindet mit den Weltenkräften, mit den geistigen Welten, in eine ungeheure Schwierigkeit kommt, wenn es wieder ins Erdenleben heruntergetragen werden soll. Und ich möchte versuchen,

gerade an der Schröder-Persönlichkeit von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zu zeigen, wie ihr ganzes Leben nur verständlich wird, wenn man auf diese Darstellung eingeht, die Rudolf Steiner darüber gegeben hat.

Schröder war noch hineingeboren in die Goethezeit, aber so, dass er dann hineinlebte in die Zeit des Materialismus. Er hat sich mit Goethe beschäftigt, hat seinen Faustkommentar geschrieben, hat in einer außerordentlich liebevollen Weise die Goethesche Darstellung dieses Repräsentanten des Menschheitsstrebens verfolgt. Es ist interessant, wenn man nun das *Theophilus*-Drama der Hroswitha vergleicht mit manchem, was Schröder dann beibringt über den Goetheschen *Faust*.¹³ Man empfindet dann, wie in Schröder lebte das Verständnis für den Faust-Repräsentanten, wie er von dem Faust spricht als dem Helden des unbesiegligen Idealismus, wie in der Faust-Persönlichkeit etwas dasteht, was nur aus mitteleuropäischem Wirken heraus geboren werden konnte, wie da zu einem Bild vom strebenden Menschen sich erhob, was aus einem Volke heraus durch Jahrhunderte sich entwickelt hatte. Und vieles darüber kann man gerade verstehen an der Darstellung, die Schröder gibt in seinem Buche *Goethe und die Liebe*.¹⁴ Darin spricht er in einer eigenartigen Weise über Goethe. In dem, was er über die einzelnen Frauengestalten sagt, die mit Goethe in Berührung gekommen sind, und über die Art, wie Goethe sich zu diesen Persönlichkeiten gestellt hat, ist etwas gegeben, was zu den feinsinnigsten Betrachtungen gehört, die wir überhaupt in der Literatur haben. Wenn man das liest, dann sieht man, wie Schröder zu seiner ganzen Zeit steht, so, wenn er z.B. sagt (in der Einleitung zu *Goethe und die Liebe*):

«Indem wir dies aussprechen, müssen wir freilich im voraus auf die Zustimmung derjenigen verzichten, die das Vor-



Schröder, etwa im Alter, als ihn R. Steiner kennenlernte (1879)

handensein einer sittlichen Welt in Abrede stellen. Wir wissen, dass ein großer Teil unseres Geschlechts bereits großgewachsen ist in Anschauungen, die jene Welt, als einen Organismus für sich, nicht anerkennen wollen, ja dies Nichterkennen sogar für Freisinn halten möchten. Dieser Anschauung ist jedes Kunstwerk, jedes Werk schöpferischen Menschengestes, etwas *nur* Materielles, sowie der Geist selbst, weil das erstere durch die Materie zur Anschauung kommt, der letztere, soviel wir wahrnehmen, nur im irdischen, körperhaft vorhandenen Menschen sich darlebt. Mit dieser derben Form des Materialismus haben wir keine Hoffnung uns zu verständigen. Er schließt ebenso Ideen wie auch Ideale und somit auch alles aus, womit uns Goethe und Schiller beschenkten. Wir können nur zu denen sprechen, die erkennen, dass in der sittlichen Welt, wenn sie sich auch physischer Mittel bedienen muss, um zur Erscheinung zu kommen, nicht physikalische Gesetze walten, dass sie vielmehr daran erkannt wird, dass sie ein Organismus ist, der durch Gesetze besteht, die nicht die physikalischen sind.

Es war eine große Zeit, als der Geist Platons dem Worte Idea jene höhere Bedeutung gab, zu der sich nur ein Geist wie der seine aufschwingen konnte; es war auch eine große Zeit, als der deutsche Geist sich zu ihm erhob und das Vermögen, Ideen wahrzunehmen, als Vernunft bezeichnete.»¹⁵

Das war eben die Goethezeit. Da empfand er, wie in ihr wieder etwas auflebte von dem Platonismus, von einem Verständnis für die Ideenwelt. Und eigentlich kann man diese ganze Zeit nicht verstehen, wenn man nicht Sinn dafür hat, wie aus früheren Zeiten herunterkommende Menschenpersönlichkeiten hereintreten, die zur Zeit Platos gelebt haben. So etwas wie die ganze Goethezeit, wie das Auftreten so vieler Persönlichkeiten in jener Zeit, kann gar nicht verstanden werden, wenn wir es nur erklären wollten aus diesen Menschen, wie sie im vorigen und vorletzten Jahrhundert gelebt haben, sondern nur durch das Wiederherunterkommen von Persönlichkeiten, die mit der platonischen Zeit zusammenhängen. Man empfindet, wie Schröer gerade dafür ein außerordentlich feines Verständnis hat; aber man fühlt auch, wie er gewissermaßen zurückzuckt vor der äußeren materiellen Welt. Aber in einer zarten sinnigen Weise vermag er zu sprechen über die Verbindung der Goethe-Seele mit den einzelnen Frauenpersönlichkeiten. Das kann man nur verstehen, wenn man sich sagt: da ist wieder auferstanden der platonische Eros, auferstanden in einer Betrachtung, die angewendet ist auf die Goethe-Welt.

Wie sehr Schröer in einem Element lebte, aus dem heraus er zwar imstande war, das Griechentum wieder zu erneuern, auf deutsch-österreichischem Boden, aber es nicht ganz hineinbringen konnte in die irdische Kultur, das kann man aus einem Vortrage «Die Deutschen Oesterreich-Ungarns und ihre Bedeutung für die Monarchie» ersehen, den er am 16. Januar 1879 im Deutschen Verein in Wien gehalten hat. Schröer lebte ja damals in einer Zeit, wo durch die Abtrennung des österreichischen Gebietes von Deutschland die in Oesterreich lebenden Deutschen hineingestellt waren in eine Auseinandersetzung mit anderen Völkern, mit de-

nen sie durch das Deutschtum verbunden waren. Und Schröer hatte das Gefühl, dass die Deutschen eine hohe, ideale Aufgabe hatten, dass gerade auf deutschem Boden so etwas entstanden war wie jener Hochschwung, der im deutschen Idealismus aufgetreten war; dass gerade die Kultur, die sich dadurch ergeben hat, etwas bedeuten konnte für die ganze Welt, und dass daran weiter angeknüpft werden müsste. Er empfand es als seine Aufgabe, dass gerade in Oesterreich so etwas geschehen müsse. Er gab eine Schilderung, wo er die ganzen nationalen Schwierigkeiten in Oesterreich darzustellen versuchte; er schilderte, wie die einzelnen Völkern verlangten, eigene Schulen zu haben. Er schildert sogar, was ein *freies Geistesleben* ist, wie die Schulen anschauen müssten, wie sie einfach gefordert werden durch die Zeitverhältnisse, Schulen, in denen in einer freien geistigen Weise gelehrt wird. Es würde sich schon herausstellen, so sagt er, welche Schulen weiterleben könnten, nämlich diejenigen, die sich verbinden könnten mit der deutschen Sprache, in der die wunderbaren Kunstwerke und Literaturwerke des deutschen Geistes niedergelegt sind, und wie sie dadurch auch in einer ganz anderen Weise dastehen würden. Er gibt eigentlich eine Schilderung eines freien Geisteslebens, wie es damals hätte in Oesterreich entstehen müssen, wo viele Nationen aufgerufen waren, dieses gewaltige Problem zu lösen – und es nicht gelöst haben. Er sprach da in einer eigenartigen Weise über dieses damalige Oesterreich und sagte:

«Der Deutsche wird von keiner Nation verlangen, ihre Nationalität aufzugeben. Die Nationalität gehört so zum Wesen des Menschen, dass man nicht darauf verzichten kann; am wenigsten wenn man, wie der Deutsche, damit Anteil hat an geistigen Gütern, die der ganzen Welt teuer sind.»¹⁶

Er sprach dann davon, dass die Gemeinsamkeit des deutschen Geisteslebens, das sich in der Goethezeit entwickelt hat, das kostbarste Gut ist, das man pflegen müsse, und dass man in Oesterreich herausbilden müsse eine sittliche Idee; denn die wirkt erziehend, und die Kulturaufgabe des Deutschen in Oesterreich ist eine solche Idee. Aber sodann spricht er darüber, wie dieses Oesterreich eigentlich gar nicht die Möglichkeit bietet, so etwas zu verwirklichen. Er erzählt dazu als Vergleich eine Geschichte: Ein Baumeister hatte einst eine gotische Kirche zu bauen, er konnte aber den Bau nicht aufführen, denn er starb vorher. Er hatte nur noch das Sakramentshäuschen machen können. Als ein solches Sakramentshäuschen erscheint ihm auch Oesterreich. Und der merkwürdige Vortrag schließt mit dem Satz: «Vielleicht ist es das doch nicht für immer.»

Daran fühlt man, wie Schröer in fruchtbarer Weise über die Aufgabe sprechen konnte, dass gerade in Oesterreich das Geistesleben aus der Goethezeit bis ins soziale Leben hinein wirken müsse, die ganze Kultur gestaltend, bis hinein in die Nationalitätenfrage. Und plötzlich, am Ende, kommt dies Wort, dass er sagt: Oesterreich ist doch eigentlich ein solcher verbauter Dom; es bleibt nichts übrig, als nur das Sakramentshäuschen zu errichten und im übrigen sich daran zu

Rudolf Steiner über die platonische Liebe

Dabei tritt in Platons Weltanschauung ein anderes Element noch herein, das ja auch der Welt bekanntgeworden ist in einem Schlagworte, das viel missverstanden und auch viel missbraucht worden ist: in dem Schlagworte der platonischen Liebe. Die durchgeistigte Liebe, die möglichst viel von dem abgelegt hat, was der Liebe oftmals noch beigemischt ist von Egoismus, diese durchgeistigte Hingabe an Welt, Leben, Mensch, Gott, Idee, das ist ja etwas, was die platonische Lebensauffassung durchaus durchzieht. Und das ist dasjenige, was in gewissen Zeitaltern zurücktritt, was aber dann immer wieder aufgenommen, bildet da und dort wiederum dasjenige, an dem sich die Menschen hinaufranken (...).

Rudolf Steiner, GA 238, Vortrag vom 23. September 1924.

Karl Julius Schröer über die Ideenwelt

Es war eine große Zeit, als der Geist Platons dem Worte Idea jene höhere Bedeutung gab, zu der sich nur ein Geist wie der seine aufschwingen konnte; es war auch eine große Zeit, als der deutsche Geist sich zu ihm erhob und das Vermögen, Ideen wahrzunehmen, als Vernunft bezeichnete.

K.J. Schröer, *Die Deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts in ihren bedeutenderen Erscheinungen*, Leipzig 1875.

erinnern, dass vielleicht doch einmal die Verwirklichung solcher Idee möglich gewesen wäre. Da empfinden Sie das, was Dr. Steiner meinte mit dem «Zurückzucken», und man kann verschiedentlich an der Schröer-Persönlichkeit zeigen, wie sie solche «Sakramentshäuschen» gebaut hat.

Schröer hat von den verschiedensten Seiten über Goethe gesprochen, besonders über seine Gedichtwerke. Mit Bezug auf die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes fühlte er aber, wie es da schwierig wird, sich mit der heutigen Naturwissenschaft auseinanderzusetzen. Er begrüßte es daher mit großer Freude, wie damals dieser junge Mensch herankam, Rudolf Steiner, dem er es übertragen konnte, gerade die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes zu bearbeiten¹⁷. Es ist interessant, was Schröer selbst in der Einleitung zu diesen naturwissenschaftlichen Schriften schreibt, denn er hat ja dazu ein Vorwort vorausgeschickt, worin er gewissermaßen das Unternehmen dieses damals noch ganz jungen Mannes von 23 Jahren begrüßt, und man kann dabei das Gefühl haben: wie väterlich ebnet er ihm die Wege für dieses Unternehmen! Da gebraucht er eigenartige Worte:

«Über allen Zweifel erhaben scheint mir, dass der Götterfunke des Genies in Goethes wissenschaftlichen Schriften gerade so zu erkennen ist wie in seinen Gedichten. Gaben des Genies sind immer kostbar. Die Wissenschaft hat der Arbeiter genug, aber wenig Impuls gebender Geister. Hätte Goethe als akademischer Lehrer gewirkt und Schüler gebildet, die in seine Anschauungen intimer eingedrungen

wären, seine Schule müsste große Bedeutung gewonnen haben, nur schon durch den Zusammenhang mit der gesamten Entwicklung der Wissenschaften und des Geisteslebens in Deutschland, dem Goethes Streben entwachsen ist.

Jetzt stehen die Dinge freilich noch so, dass derjenige, der für ihn eintritt, gegen den Strom zu schwimmen hat.

Die Dichtungen Goethes aus dem Ganzen seiner Natur und aus der Gesamtheit seiner Schriften zu verstehen und zu erklären hat man bereits *begonnen*. Seinen *naturwissenschaftlichen Schriften* ist eine derartige Behandlung noch nicht zu gute gekommen.

Ich begrüße daher mit Freuden das Unternehmen des Herausgebers seiner vorliegenden naturwissenschaftlichen Schriften.

Von naturwissenschaftlichen Studien ausgehend, sehe ich ihn von Goethes Persönlichkeit angezogen. Er widmet sich dem Studium seiner Schriften mit hingebender Begeisterung. Er gelangt zur Erkenntnis, dass sie nur im Zusammenhang mit dem Ganzen seines Wesens zu beurteilen sind. Er erkennt, dass der Schlüssel zu Goethes ganzem Denken doch im Geistesleben seiner Zeit zu suchen ist. Obwohl Goethe nicht als Philosoph zu nehmen ist, so erscheint er doch angeregt von der philosophischen Zeitströmung und wirkt auf sie zurück. Der Herausgeber unterlässt nicht, auch in dieser Richtung aus unmittelbarer Quelle schöpfend, klare Anschauung des Geschichtlichen zu erstreben.

Wenn ich nun das naturwissenschaftliche Gebiet zu betreten mir auch nicht gestatten will,» – beachten Sie diese Worte – «so kann ich mich doch dem Zugeständnisse nicht verschließen, dass mir die mit sich selbst übereinstimmende Folgerichtigkeit, die ich bei all diesem Streben zu Tage treten sehe, doch eine Bürgschaft dafür sein muss, dass die Erläuterungen, mit denen Goethes wissenschaftliche Schriften begleitet sind, notwendig eine Förderung des Verständnisses derselben werden müssen, wie wir sie noch nicht hatten, eine Förderung, die der besonnene Leser dem Herausgeber danken wird, wenn er auch nicht in jeder Hinsicht zustimmen könnte.»¹⁸

Man empfindet, wie Schröer es selbst als eine Tragik fühlt, dass er sich nicht auf das naturwissenschaftliche Gebiet begeben kann, wie er aber mit außerordentlicher Dankbarkeit hinschaut auf jene Persönlichkeit, die da bei ihm studiert, und die nun in einer merkwürdigen Weise hereinkommt in die Darstellung der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes. Daran sieht man, wie gerade bei Schröer nicht die Möglichkeit vorhanden war, sich in eine naturwissenschaftliche Behandlungsweise hineinzusetzen, und wie es ihm auch nicht möglich war, seinen Platonismus herunterzutragen bis in jene ungeheuren Widerstände der modernen Naturwissenschaftlichkeit, nach der die ganze heutige Kultur gebildet ist. Und so wie er mit Bezug auf das soziale Problem in Oesterreich nur ein «Sakramentshäuschen» hinstellen konnte und sich dann wie mit einer resignierenden Gebärde zurückwendet, so ist es auch mit den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes: auch da kann er nur ein Sakramentshäuschen errichten und muss dem andern den Ausbau überlassen.

Nun ist es interessant zu sehen, wie er in Oesterreich lebte. Einen großen Teil seines Lebens reiste er überall herum, wo die «deutschen Sprachinseln» sind. Er hatte eine ganz merkwürdige Liebe zu den deutschen Dialekten, er studierte sie mit einer rührenden Hingebung, besuchte jedes Dorf in solchen Gegenden, lernte die Sitten der Bauern kennen, studierte genau, wie die deutsche Sprache sich dort entwickelt hat. Und was ihn dabei trieb, das drückte er etwa in folgendem Gedanken aus: Wie in Griechenland hinausgestreut sind die Inseln, die Zykladen und Sporaden, so sind in Oesterreich ausgestreut in das Gebiet, das schon nach Ungarn und der Tschechoslowakei geht, die kleinen deutschen Sprachinseln; da muss man sich gewissermaßen hinwenden und sich verbinden mit diesen Sporaden. Immer wieder gebraucht er diesen Ausdruck. Und in der Einleitung zur Deutschen Literaturgeschichte¹⁹ sagt er etwas ganz Merkwürdiges. Sie beginnt so:

«So wie wir jene illyrisch-macedonischen Nachbarn der alten Griechen beneiden müssen, dass sie die griechischen Laute, die Sprache eines Volkes, welches die Menschheit zu Göttern zu erheben schien, täglich hören und lernen konnten; ebenso werden kommende Geschlechter, wenn das deutsche Volk, das so viel Ähnliches mit den alten Griechen hat, nach Jahrhunderten einst erloschen ist – sie werden die Nachbarn der Deutschen beneiden, dass sie deutsch nicht nur hören, sondern mit so leichter Mühe auch lernen und die Schätze der deutschen Literatur sich aneignen können. (Wenn wir den Vergleich Deutschlands mit dem antiken Griechenland und der deutschen mit den griechischen Staaten verfolgen, so finden wir eine große Ähnlichkeit zwischen Oesterreich und Macedonien. Wir sehen die schöne Aufgabe Oesterreichs in einem Beispiele

vor uns: den *Samen westlicher Kultur über den Osten hin ausstreuen.*)»

Immer wieder finden Sie diese eigenartige Vergleichung des Griechentums mit dem Deutschtum. Und zwar spricht er nicht von dem Deutschtum bloß als von einer Nation, sondern was sich als Geisteskultur herausgehoben hat aus dem deutschen Idealismus, das vergleicht er mit dem, was sich aus dem Hellenismus ergeben hat. Und wenn er den deutschen Sprachinseln nachgeht, macht er es so, wie wenn er zwischen den «Barbaren» das verfolgt, was an Ausbreitung des deutschen Geisteslebens sich dort erhalten hat.

Aus diesem Impuls heraus ist er auch dazu gekommen, die *Weihnachtsspiele* zu finden. Jene alten Weihnachtsspiele waren ja im eigentlichen Deutschland schon ausgestorben oder ins Triviale übergegangen. Erhalten hatten sie sich dort, wo das Deutschtum von dem allgemeinen deutschen Sprachgebiete abgekapselt war und seine alte Art bewahrt hatte. Schröer reiste hin nach Oberufer, nach Pressburg (an der Donau, unfern von Wien), ging zu den Bauern, die dort wohnten, und von den letzten, die noch da waren und über die Weihnachtsspiele Bescheid wussten, lernte er, wie solche Spiele gespielt wurden. Er ließ sich jedes Einzelne erzählen. Und das ist dann in persönlichen Gesprächen an Rudolf Steiner übermittelt worden, so dass durch die Kontinuität *eines Einzelnen* diese altdeutschen Weihnachtsspiele erhalten worden sind. Schröer suchte diese Gegenden auf, ihn trieb gewissermaßen sein auf das Ideelle hing gerichteter Geist, der überall die Spuren dieses deutsch-germanischen Wesens suchte, wie es sich herausgebildet hatte im Laufe der Zeit.

Es ist interessant, wie er immer wieder durch seine ganze Literaturgeschichte hindurch diese eigenartigen Vergleiche gebraucht. Man bemerkt es zunächst gar nicht. Dann fragt man sich: wie kommt er dazu, immer wieder den Vergleich mit dem Griechentum zu bilden? So spricht er davon, dass das deutsche Geistesleben der Goethezeit, das man jetzt zu vergessen beginne, zu vergleichen sei mit dem alten Hellenismus. Ja, er spricht von dem Geiste Platons im Vergleiche mit der Goethezeit.

Schröer ist in einer merkwürdigen Weise aus einem gewissen Milieu herausgewachsen. Er ist in Pressburg geboren, dort lebten seine Eltern. Schröer hat das merkwürdige Schicksal gehabt, doch im Grunde genommen unbekannt zu bleiben. Wer weiß denn heute noch etwas von Karl Julius Schröer?! Schröer hat bis zum Jahre 1900 gelebt; er ist erst, als der letzte der Goetheanisten, 1900 in Wien gestorben. Seine letzte Lebenszeit war so, dass er auch seiner geistigen Kräfte nicht mehr voll mächtig war. Dr. Steiner sagte darüber: Indem sich die Plato-Seele nicht voll inkarnieren konnte, zog sie sich, als Schröer älter wurde, aus dem Leibe zurück. Man hat das Gefühl, dass nur das wenigste von der Feinheit, die in dieser Seele lebte, in Schröer voll zum Ausdruck kommen konnte; unendlich viel Schönes, Wunderbares empfindet man als zurückgehalten, indem immer wieder hervorleuchtet, wie die bedeutenden Impulse gleichsam nur anklingen. So ist es etwas Tragisches, wenn man auf das Schicksal Schröers hinschaut.



Eugen Kolisko, 1893–1939

Was konnte man anderes tun... ?

So sehen wir, wie in dem eigentlich ganz vergessenen Schröder der Goetheanismus vor dem Tore des in Spiritualismus verwandelten Intellektualismus stehengeblieben ist. Was konnte man denn eigentlich anderes tun, wenn man, ich möchte sagen, von Schröder angeregt ist, als weiter fortzuführen den Goetheanismus in die Anthroposophie hinein! Es blieb einem ja sozusagen nichts anderes übrig. Und oftmals stand dieses für mich ergreifende Bild vor meinem seelischen Auge, wie Schröder die alte Spiritualität an Goethe heranträgt, darinnen bis zum Intellektualismus vordringen kann, und wie Goethe wieder erfasst werden muss mit dem ins Spirituelle erhobenen modernen Intellektualismus, um ihn nun eigentlich vollständig zu verstehen. (...) Was konnte man anderes tun, als die Stauung, die da eingetreten war, beheben und den Goetheanismus wirklich in die Anthroposophie hinüberzuführen!

Rudolf Steiner, GA 238, Vortrag vom 23. September 1924.

Rudolf Steiner erkannte: Es war nicht *sein* Schicksal, es war Schröders Schicksal, die Goethesche naturwissenschaftliche Anschauung neu belebt dem ausklingenden 19. Jahrhundert zu vermitteln (...) Rudolf Steiner übernahm also eine innere Weltanschauungsarbeit, die Schröder zu leisten hatte, in die eigene Seele (...) So entschloss er sich zunächst unter Zurückstellung seiner eigenen Mission, das zu tun, was die Welt brauchte; er übernahm die Schrödersche Mission. «Indem ich diesen Entschluss damals fasste, erlebte ich das Wesen der Freiheit. Ich konnte meine *Philosophie der Freiheit* schreiben, weil ich erlebt hatte, was Freiheit ist.»

W.J. Stein/Rudolf Steiner, *Dokumentation eines wegweisenden Zusammenwirkens*, Dornach 1985, S. 293ff.
[Siehe auch: *Der Europäer*, Jg. 1, Nr. 12 (Oktober 1997), S. 7ff.]

Als er am Anfange seiner Wirksamkeit stand, war er umgeben von einer großen Menge von Menschen, die so dachten wie er, die verbunden waren mit der geistigen Weltanschauung Goethes. Schröder hat sozusagen den Tod aller mitgemacht, er ist der letzte aller Goetheanisten – aus einer Zeit, wo noch Tausende von Menschen waren, die ein solches Geistesleben hatten, wie es geschildert ist für den Kreis jener Menschen, die in Goethes *Wilhelm Meister* vorkommen, von denen man den Eindruck hat: solches Niveau der Feinheit des Geisteslebens, der Zartheit der Empfindungen ist ja heute gar nicht mehr vorhanden! Schröder hat das alles mitgemacht und ist als der Letzte übrig geblieben. Es ist etwas Tragisches, wenn man an die Zeit des Wiener Goethe-Vereins denkt, den Schröder begründet hat, und dessen Zeitschrift er redigierte, worin noch Artikel erschienen, die von Goethe so sprachen, wie wir es gewohnt sind. Da fühlt man sich eigentlich hineinversetzt in den Geist der Anthroposophie – in den Geist, wie er aber dann aus dem Goethe-Verein

verdrängt wird, so dass man anfängt, vom Jahre 1900 ab über Goethe abzuurteilen, z.B. über Goethe als Wissenschaftler. So sieht man, wie die letzte Persönlichkeit des Goetheanismus aufhört zu wirken. Damals war es so, dass die Kontinuität der Verbindung mit der geistigen Welt nur auf *einen* Menschen gestellt war, auf Rudolf Steiner. Man kann verstehen, wie Schröder den ganzen Untergang des Goetheanismus mitgemacht hat; man kann verstehen, wie es Dr. Steiner ausführte, dass die ganze Zeit Hegels, Schellings usw. doch nur eine Abendröte der Kultur ist – und nicht eine Kultur, die die materialistische Kultur durchdringen kann, was man ja daran sieht, dass in ihr solche Persönlichkeiten auftauchen, die wie Plato gerade aus der Art der Geistigkeit ihres früheren Lebens heraus nicht mit den Auswirkungen der materiellen Kultur fertig werden können. Man empfindet gerade, wieso die Zeit Hegels eine «Abendröte» ist, wenn man darauf hinsieht, unter welchen Umständen sich die Plato-Seele inkarniert.

(Schluss in der Februarnummer)

- 1 Guenther Wachsmuth (4.10.1893 – 2.3.1963), während der Weihnachtstagung 1923/24 von Rudolf Steiner in den Vorstand der AAG als Sekretär und Schatzmeister eingesetzt, außerdem zum Leiter der Naturwissenschaftlichen Sektion am Goetheanum ernannt.
- 2 Weihnachtstagung Dezember 1923/Januar 1924.
- 3 Rudolf Steiner, *Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge*, GA 235-40. Siehe auch die während der Weihnachtstagung 1923/24 in Dornach gehaltenen Vorträge *Die Weltgeschichte in anthroposophischer Beleuchtung und als Grundlage der Erkenntnis des Menschengestes*, GA 233.
- 4 GA 238.
- 5 Siehe besonders die Schicksalshintergründe von Otto Weininger, GA 238, Vortrag vom 21. September 1924.
- 6 GA 238, Vortrag vom 23. September 1924.
- 7 Hroswitha von Gandersheim, geb. um 935 in Niedersachsen, gest. in Gandersheim nach 975, 40-jährig.
- 8 z.B. Otto der Große, 912-973.
- 9 «Sapientia». Letztes Drama der Hroswitha.
- 10 Siehe: Hroswitha von Gandersheim, *Werke*, Paderborn 1939.
- 11 z.B. in: *Mysterien des Morgenlandes und des Christentums*, GA 144, Vortrag vom 6. Februar 1913.
- 12 K.J. Schröder, *Goethes Faust*, Band I und II, Leipzig 1907.
- 13 Schröder selbst verweist in diesem Zusammenhang auch auf Hroswitha von Gandersheim.
- 14 K.J. Schröder, *Goethe und die Liebe*, Stuttgart 1922; heute: Goetheanum Verlag, Dornach 1989.
- 15 K.J. Schröder, *Goethe und die Liebe*, Stuttgart 1922, S. 12; Dornach 1989, S. 9.
- 16 K.J. Schröder, *Die Deutschen in Oesterreich-Ungarn und ihre Bedeutung für die Monarchie*, Wien 1879, Seite 22.
- 17 GA 1.
- 18 *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, hg. von Rudolf Steiner, Bd. 1, 3. Aufl. Bern 1949, XIII p.
- 19 *Geschichte der deutschen Literatur*, Pest 1853, S. 9.

Liberaler Ordnung, Nationalstaat und Nationalismus

Nachüberlegungen zur Tragödie Jugoslawiens

Mit dem Zusammenbruch des Kommunismus wurde 1989 von westlicher Seite aus das «Ende der Geschichte» verkündet. So lauteten die Titel eines Aufsatzes und eines nachfolgenden Buches aus der Feder des damaligen Chefs des Planungstabes im amerikanischen Außenministerium, Francis Fukuyama.

Das Ende der Geschichte sei insofern gekommen, als der Kampf um die richtige Herrschafts- und Sozialordnung mit dem Zusammenbruch des Ostblocks an ein Ende gekommen sei. Die westliche Ordnung der liberalen Demokratie habe sich als konkurrenzlos richtig erwiesen. Es werde jetzt nur noch darum gehen, dieses System auch wirklich überall auf der Welt durchzusetzen, aber nicht mehr darum, es zu diskutieren oder in Frage zu stellen. Fukuyama stellte die liberale Demokratie als den «Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit» und die «endgültige menschliche Regierungsform» dar.¹

Zu den typischen Elementen dieses Systems gehören die Bestimmung der Regierenden aufgrund demokratischer Wahlen, die Begrenzung der Regierung durch Rechtsgrundsätze und die marktwirtschaftliche Ordnung.

Ein häufig unterschlagener Bestandteil dieser liberalen Ordnung, wie sie im Westen verstanden wird, ist auch der Nationalstaat. Das ist etwa deutlich geworden in den Diskussionen und Frontverschiebungen, die seinerzeit nach 1990/91 der Golfkrieg ausgelöst hatte. Von Kriegsbefürwortern wurde damals gerne darauf hingewiesen, daß der Nationalstaat eben nicht überholt, sondern weiterhin das tragende Element einer internationalen Ordnung der Zukunft sei.² Der Krieg wurde als Verteidigung einer internationalen Ordnung der Nationalstaaten gerechtfertigt, die der Irak mit seinem Überfall auf Kuwait gestört hätte. Das war – angewandt auf Kuwait – nicht ohne Ironie – hat es doch etwas eher Willkürliches, Mutwilliges gehabt, hier von einer Nation zu sprechen. Das Land ist eine typische Schöpfung einer englischen Einflußsphären- und *divide et impera*-Politik aus der ersten Jahrhunderthälfte. Aus der Sicht des Kosovo-Krieges ironisch war auch, daß damals mit solcher Hartnäckigkeit auf die fortwirkende Bedeutung des Völkerrechts und der Souveränitätsrechte hingewiesen wurde. Man hat eben damals eine gewaltsame Grenzverschiebung – die Einverleibung Kuwaits durch den Irak – rückgängig gemacht, während man im Kosovo eine gewaltsame Grenzverschiebung – die faktische Loslösung des Kosovo aus Jugoslawien – durchgesetzt hat; und man hat seine rechtlichen Argumente opportunistisch der jeweiligen Situation angepasst.

Die «liberale Ordnung», wie sie sich in Westeuropa seit dem 17. Jahrhundert entwickelte, hatte als eine Voraussetzung die Herausbildung national relativ homogener Staaten in diesem Teil der Welt seit dem 15. Jahrhundert. Es sind diese homogenen Staaten gewesen, die ihre innere Gliederung erst nach liberalen und später auch nach demokratischen Grundsätzen ausrichteten. Die liberale Demokratie, die – mit einem Ausdruck Rudolf Steiners – ein «Einheitsstaat» ist, beruht auf einem gewissen Einheitsbewußtsein, das durch das ins Politische überführte Nationalgefühl hergestellt wird. In Vielvölkerstaaten hat sie sich nur begrenzt als verwendbar erwiesen.

Es ist übrigens charakteristisch, daß der ursprüngliche und grundlegende Zusammenhang, den diese Ordnung mit dem Nationalstaat hat, in England, dem liberalen Staat par excellence, immer dann wieder an die Oberfläche kommt, wenn das nationale Moment bedroht scheint. So haben in letzter Zeit englische Europagegner diesen Zusammenhang hervorgehoben.³ Tatsächlich ist ja das westliche Nationsverständnis viel enger ans Politische gebunden als etwa das traditionelle deutsche mit seiner Betonung von Kultur und Sprache. Für dieses westliche Verständnis ist eine Nation ohne eine ihr zugehörige politische Handlungseinheit kaum denkbar.

Bedenkt man diese Verbindungen, so erscheint es nicht mehr als Zufall oder als Verkettung unglücklicher Umstände, wenn in der zusammenbrechenden kommunistischen Welt Mittel- und Osteuropas um 1989 überall Nationalismus freigegeben ist. Dieser Nationalismus stand in einem engen, ursächlichen Zusammenhang mit der Aufnahme des liberalen Modells als Zukunftsideal durch diese Völker. Die Völker haben gespürt, daß das liberale Modell eben Nationalismus «braucht», daß in einem solchen Nationalismus der Kitt besteht, mit dem die Bevölkerung einer liberalen Demokratie zusammengehalten wird.

Charakteristisch war, daß in Serbien der Nationalismus gerade in den Jahren 1986 und 1987 nach oben kam und gewissermaßen die Gesellschaft überflutet und umgewälzt hat. Das waren die Jahre, in denen in der Sowjetunion Gorbatschows neues Programm von Perestrojka und Glasnost sichtbar wurde und die internationale politische Landschaft zu transformieren begann. Das heißt: die Fundamente der kommunistischen Herrschaft begannen zu bröckeln, und es setzte damit in den ehemaligen Satellitenstaaten und auch in Jugoslawien die Bewegung hin zur «liberalen Ordnung», zum «normalen Land» – wie man es später nannte – ein, jene Bewegung, die dann 1989 ihren Durchbruch erlangte. Das heißt aber: es setzte zugleich ein eine Bewegung hin zum Nationalstaat und damit auch zum Nationalismus. Das wurde durch Gorbatschows hochfliegende Pläne und seine großangelegte Menschheitsrhetorik anfangs noch überdeckt, – es lag aber in der Logik der tatsächlichen Entwicklung, und das haben die Völker gespürt.

In Serbien gelangte 1986 jenes Memorandum der Serbischen Akademie der Wissenschaften an die Öffentlichkeit, das häufig als Ausgangspunkt der Politik der nachfolgenden Jahre namhaft gemacht wurde.⁴ Und 1987 kam Milosevics Durchbruch nicht nur in der Partei, sondern auch beim serbischen Volk; er wurde zum «Führer» im «nationalen Kampf». Ein serbischer Architekt und Gegner Milosevics hat die Atmosphäre im Belgrad des Jahres 1987 beschrieben:

«Im Herbst dieses Jahres, als ich nach einer im Ausland verbrachten Woche nach Belgrad zurückkehrte, stellte ich fest, daß etwas viel Größeres sich zu drehen begonnen hatte als das übliche Kaderkarussell (...) Belgrad war nicht zu erkennen. Es befand sich in einer Art Fieber. Der schöne Herbst lockte die Menschen, bis spätnachts in den Gasthäusern und Gasthausgärten zu bleiben. Der Drina-Marsch dröhnte von allen Seiten, der Marsch, mit dem man einst in den Ersten Weltkrieg gezo-

gen war. Man hielt Reden und brachte Toasts aus. Im Fernsehen sah man Reklamen für ein luxuriöses, aber umetikettiertes (...) Rasierwasser für Männer, das man seltsamerweise «Woschd» nannte. Diese halb vergessene, beinahe legendäre Bezeichnung war eigentlich Karadjordjes Titel zur Zeit des ersten serbischen Aufstands zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Wörtlich: der Führer.

Durchsichtige Schönheiten (...) flüsterten einander zärtlich, aber leidenschaftlich ins Ohr: «Der Führer ist gekommen! Der Führer ist gekommen!» Auch die angesehenen Mitglieder der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste begrüßten den Führer, genauso wie die Schriftsteller, Künstler und Sportler; sie erstickten beinahe alle vor Komplimenten.»⁵

II Erhellend für die Verbindung zwischen liberaler Ordnung und Nationalstaat sind einige Äußerungen des englischen Journalisten Timothy Garton Ash. Ash hat mit seinen Reportagen, die seit Beginn der 80er Jahre auf Englisch im *New York Review of Books*, später auch in der deutschen Ausgabe von *Lettre Internationale* veröffentlicht wurden, das Bild, das sich der Westen von Osteuropa machte, mitgeprägt. So kenntnisreich und interessant diese Reportagen sind, sind sie doch immer auch durchwoben von Suggestionen im Sinne einer anglo-amerikanischen, westlichen Gesamtpolitik. Ash hat in den Jugoslawienkriegen einen Beweis dafür gesehen, daß es nach 1989 wichtiger gewesen wäre, entschlossen eine «liberale Ordnung» im gesamten Europa durchzusetzen, als sich zunächst um den weiteren Ausbau der Europäischen Union zu kümmern. In seinen Reflexionen über die Grundlagen einer solchen liberalen Ordnung in Europa kommt er zu Gedanken, in denen der oben aufgezeichnete Zusammenhang plausibel werden kann.

«Eine (...) liberale Ordnung akzeptiert, daß es eine Logik gibt, die Menschen, die dieselbe Sprache sprechen und die dieselbe Kultur und Tradition miteinander teilen, dazu führt, sich selbst in ihrem eigenen Staat regieren zu wollen. Es gibt so etwas wie einen liberalen Nationalismus.

(...) Die Geschichte lehrt, daß ein gegenwärtiger europäischer Nationalstaat, dessen Mehrheitsethnie weniger als 80% der Gesamtbevölkerung ausmacht, aus inneren Gründen instabil ist.»⁶

Ash mit seiner Verkündung der liberalen Ordnung ist kein Gegner des Gedankens der Vereinigung, wie sie in der *Europäischen Union* durchgeführt wird. Nach einer zugleich realistischen und – in höherem Sinn – perversen Logik betrachtet er die Herausbildung ethnisch homogener Kleinstaaten geradezu als Voraussetzung der Einigung.

«Wir haben es (...) mit einer fast hegelianischen Dialektik zu tun: Trennung als Weg zur Integration. Aber ist uns diese Dialektik so fremd? Schließlich wurden wir in Westeuropa seit langer Zeit in Nationalstaaten gepresst, in einem Prozeß, der vom Mittelalter bis ins frühe 20. Jahrhundert dauerte. Sicherlich gibt es ein paar Ausnahmen, aber selbst diese – wie etwa Belgien, das zunehmend zwischen seinen französisch oder flämisch sprechenden Gebieten geteilt ist, oder Schottland in Großbritannien – sind inzwischen nur noch unter Schwierigkeiten aufrechtzuerhalten. (...) Eben auf dieser Grundlage eindeutiger Aufteilung in Nationalstaaten sind wir in der *Europäischen Union* zusammengekommen, im selben Maße, wie wir

durch die Einwanderung auch wieder ethnisch stärker durchmischt wurden.»⁷

Nimmt man derartige Äußerungen zusammen, so wird man vielleicht zum Schluß kommen, daß es in Jugoslawien und den dortigen Kriegen seit 1991 nicht so sehr um einen Aufstand gegen diese liberale Ordnung ging, sondern eher um einen wilden, chaotischen Versuch, sie zu verwirklichen, bzw. die Grundlagen zu ihrer Verwirklichung zu schaffen. Die liegen ja nach Ashs plausibler Analyse eben in einer relativ großen ethnischen Homogenität («80 Prozent», wie oben gesagt wurde). «Ethnische Säuberungen» erscheinen in diesem Lichte eher als unschöne, aber unvermeidliche Nebeneffekte einer Durchsetzung der liberalen Ordnung, denn als ihr Gegensatz.

Es ist klar, daß hier der gleiche Problembereich aufgerissen wird, wie 1917 durch Wilsons Proklamation eines Selbstbestimmungsrechtes der Völker. Der damalige amerikanische Präsident Woodrow Wilson hatte die Anerkennung eines solchen Selbstbestimmungsrechtes zu einem Teil seines Friedensprogrammes für den 1. Weltkrieg gemacht. Das bildete so etwas wie eine rechtliche Grundlage für die Zerschlagung des deutschen und des österreichischen Kaiserreichs 1918. Rudolf Steiner hat sich damals in einer Vielzahl von Äußerungen gegen dieses Programm gewandt. Er sah darin eine grundsätzliche Verkennung des Wesens des Politischen, in dem man nicht die Völkerbefreiung, sondern nur die Menschenbefreiung anstreben dürfe: «Die Gestaltung dieser Verhältnisse wird nur dann in gesunder Weise erfolgen, wenn das Nationale aus der Freiheit, nicht die Freiheit aus dem Nationalen entbunden wird. Strebt man anstatt des letzteren das erstere an, so stellt man sich auf den Boden des weltgeschichtlichen Werdens. Will man das letztere, so arbeitet man diesem Werden entgegen und legt den Grund zu neuen Konflikten und Kriegen. (...) bei Verwirklichung des Wilsonschen Programmes gehen die europäischen Völker zugrunde.»⁸ Diese Folgen sind dann nach dem 1. Weltkrieg tatsächlich eingetreten. Ausgerechnet Winston Churchill hat das später in seinem grandios-pathetischen Stil folgendermaßen zugegeben und beschrieben: «Es gibt keine einzige Völkerschaft oder Provinz des Habsburgischen Reiches, der das Erlangen der Unabhängigkeit nicht die Qualen gebracht hätte, wie sie von den alten Dichtern und Theologen für die Verdammten der Hölle vorgesehen sind.»⁹

Der damals angestoßene Prozess geht heute immer noch weiter. Die Kriege in Jugoslawien seit 1991 sind die Fortsetzung jener durch die Proklamation des Selbstbestimmungsrechtes in Gang gesetzten – oder zumindest zusätzlich nobilitierten – Vorgänge, die nach 1945 durch den Kommunismus nur zeitweilig außer Kraft gesetzt waren.¹⁰ Wie 1918 die Parole des Selbstbestimmungsrechtes die Habsburger Monarchie auseinanderbrechen ließ, so 1991 die Vorstellung des «normalen europäischen Landes», d.h. der «liberalen Demokratie», Jugoslawien.

Eine weitere Äußerung von Ash zeigt schließlich, in welchen größeren politischen Zusammenhang eine solcherart verwirklichte liberale europäische Ordnung hineingehört, welcher zusätzlichen Stütze sie bedarf, um lebensfähig zu sein.

Die liberale Ordnung ist von ihrem Entwurf her nicht-hegemonial. Das System hängt allerdings zu einem gewissen Ausmaß davon ab, daß es einen hegemonialen Gleichgewichts-

geber von außen gibt, die Vereinigten Staaten, – der Befrieder Europas, wie es mehr als ein Autor ausgedrückt hat.¹¹

Die liberale Ordnung in Europa ist also ein System, das die Vorherrschaft der USA als einer Ordnungsmacht braucht und das deshalb diese Vorherrschaft – wie sie ja ohnehin besteht – zementiert.

III Bedenkt man den Zusammenhang zwischen liberaler Ordnung und Nationalstaat, so erscheint es geradezu paradox, wie sehr die öffentliche Rhetorik Europas – und zumal Westeuropas – von einem demonstrativen Anti-Nationalismus, Anti-Rassismus etc. geprägt wird. Einerseits werden die europäischen Völker in eine Ordnung hineingepresst, die den Nationalismus als Kitt verlangt und damit auch hervorbringt bzw. hervortreibt. Andererseits wird dieser Nationalismus, wenn er sich denn äußert, als Sünde betrachtet und mit einer teilweise scharfen und aggressiven Rhetorik bekämpft.

Es ist ein klassischer Double-Bind – ein gleichzeitiges Bestehen zweier nicht miteinander vereinbarer Ziele –, der hiermit installiert ist und die europäischen Völker in einem Zustand der Verzweiflung hält, solange er nicht erkannt und verstanden wird. Es ist auch eine Konstellation, die sie einer geschickten Einwirkung von außen – die jeweils jenes der beiden Momente akzentuiert, das sie gerade braucht – hilflos gegenüberstehen lässt.

Es gäbe aus diesem Double-Bind zwei Ausbruchsmöglichkeiten: zum einen eine entschlossene Propagierung des Nationalismus, bis hin zu einer neuen faschistischen Welle in Europa. Dabei ist es nur zweitrangig, inwieweit sich ein solcher Faschismus noch innerhalb einer liberalen oder hin zu einer diktatorischen Ordnung bewegen würde. Die andere, bessere, Möglichkeit läge in einem Abwerfen des Ideals der liberal-

nationalstaatlichen Ordnung hin zu Einrichtungen, die das politisch-staatliche Leben nicht mehr auf nationale Grundlagen zu stellen versuchen. Einen Vorschlag zu solchen Einrichtungen enthielt die Dreigliederungslehre Rudolf Steiners, in der er 1917 ein Gegenprogramm zu Wilsons 14 Punkten und seiner Doktrin vom Selbstbestimmungsrecht entwarf.

Andreas Bracher, Hamburg

- 1 Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992, S. 11.
- 2 Beispielsweise in Dan Diner, *Der Krieg der Erinnerungen und die Ordnung der Welt*. Berlin 1991.
- 3 So etwa: John Laughland, *The Tainted Source. The Undemocratic Origins of the European Idea*. London 1997.
- 4 Es wurde beispielsweise veröffentlicht in *Info* 3, April 1999
- 5 Bogdan Bogdanovic, *Der verdammte Baumeister. Erinnerungen*. Wien 1997, S. 253f
- 6 Timothy Garton Ash, *The Case for Liberal Order*, in: *History of the Present*. London 1999. Zitate auf S. 330f, 373.
- 7 Timothy Garton Ash, *Weine, zerstückeltes Land!*, in: *Lettre International*, Nr. 44, S. 14.
- 8 Rudolf Steiner, Erstes Memorandum vom Juli 1917, GA 24.
- 9 Winston S. Churchill, *Der Zweite Weltkrieg*. Bern, München, Wien 1989, S. 20 (zuerst 1948).
- 10 Auf den Zusammenhang mit Wilsons Programm hat besonders nachdrücklich hingewiesen: Markus Osterrieder, «Das Jahrhundert der «ethnischen Säuberungen»», in: *Das Goetheanum*, 13.6.1999, S. 421-427.
- 11 Ash, *History of the Present*, a.a.O., S. 330.

Der Kaukasus als Teil des politischen Erdbebengürtels – Perspektiven anglo-amerikanischer Machtpolitik

Dass sich nach dem Balkan die weltpolitische Spannungszone an den Südgürtel Russlands verlagern würde, ist oft vorausgesagt worden. Es ist trotzdem verblüffend, mit welcher schnörkellosen Schnelligkeit sich diese Prophezeiungen nach dem Ende des Kosovo-Krieges zu bewahrheiten beginnen. Der folgende Beitrag erläutert die Bedeutung, die der Zone um das Kaspische Meer in den Planungen und Interessen amerikanischer Kreise beigemessen wird. Man wird ihn auch als Hintergrund für die Ereignisse in Tschetschenien lesen können.

Andreas Bracher, Hamburg

Es verwundert kaum, wenn russische Beobachter des NATO-Krieges gegen Serbien einen Zusammenhang zwischen diesem nicht erklärten, aber bedingungslos geführten Krieg und künftigen «out of area»-Einsätzen der NATO in der Region um das Kaspische Meer sehen.¹

Die russischen Befürchtungen, die sich inzwischen in sämtlichen politischen Lagern breit gemacht haben, haben zum einen ihre Grundlage in den vergangenen Erfahrungen mit der

NATO-Osterweiterung mit ihren gegen die Zukunft hin offenen Optionen weiterer Aufnahmen auch von GUS-Staaten, zum anderen sind sie nachvollziehbare Ergebnisse von Fakten, die sowohl die NATO als auch anglo-amerikanische Ölfirmen in der Region um das Kaspische Meer schon geschaffen haben.

Mit der Auflösung der Sowjetunion Ende 1991 entstanden in der kaspischen Region acht selbständige Staaten: Kasachstan, Aserbaidschan, Armenien, Georgien, Usbekistan, Kirgistan, Turkmenistan und Tadschikistan. Für westliche Ressourcenforscher und Geopolitiker vom Schlage Brzezinskis erfuhr diese krisengeplagte Region von daher größte Aufmerksamkeit, weil angesichts des für das Jahr 2050 taxierten Versiegens sämtlicher Ölquellen der Welt im kaukasisch-transkaukasischen Raum die letzten großen Weltreserven vermutet werden. Dabei divergieren die Schätzungen um die gesamten off-shore-Reserven von Institut zu Institut, was aber zum Pokerspiel um Routen und Tarife, mit denen Politik gemacht wird, gehört. Seriöse Schätzungen fixieren die Öl-Reserven bei 75 – 90 Milliarden Barrel (9 – 10% der Weltreserven), andere

gehen bis auf 200 Milliarden Barrel, das Londoner Institut für Strategische Studien spricht von nur 3 % der Weltreserven.²

Welche exakten Ölmengen sich auch immer unter dem Boden der Kaspischen Region befinden mögen, Tatsache ist, dass diese Region seit Mitte der 90er Jahre in den Denkfabriken der US-Außenpolitik prioritär behandelt wird und zwar unter dem Schlagwort vom «Erdbebengürtel», der vom Balkan über den Kaukasus bis an die Grenzen Chinas reiche. Zwei Ziele bilden das Kernstück der strategischen Überlegungen der außenpolitischen Elite der USA: Es gelte zum einen, einen strategisch-geographischen Keil zwischen Russland und den neuen ölreichen Ländern dieser Region zu treiben und zum anderen, den Einfluss der NATO über die Kaspische Region bis an die Grenzen Chinas auszudehnen.³

Diese geostrategischen Zielsetzungen befolgen und präzisieren die geostrategischen Optionen, die Brzezinski in seinem Buch *Die einzige Weltmacht* mit der Ausgangsthese ausformuliert hat, dass nämlich Eurasien «das Schachbrett» sei, «auf dem der Kampf um globale Vorherrschaft auch in Zukunft ausgetragen wird»⁴. Zwecks Erlangung eines dominierenden Einflusses auf dieses «ökonomische Filetstück» mit seinen «ungeheuren Erdgas- und Erdölvorkommen»⁵, macht Brzezinski die GUS-Staaten Aserbaidschan, Usbekistan und die Ukraine als die drei wesentlichen geopolitischen Dreh- und Angelpunkte aus, die deshalb «Amerikas stärkste geopolitische Unterstützung verdienen»⁶.

Brzezinski, der laut dem russischen Fernsehsender ORT vom 20.09.1999 in der georgischen Hauptstadt Tiflis an einer Konferenz mit dem auffälligen Thema «Friedlicher Kaukasus: Ost-West-Integration» teilnahm, entwickelte schon Ende der 70er Jahre die Doktrin des «Krisenbogens», die die Destabili-

sierung vor allem der Südflanke Russlands beinhaltet. Vor einigen Jahren prognostizierte er Eruptionen auf dem «eurasischen Balkan», und nach Aussage des mit ihm öfters konferierenden kirgisischen Präsidenten Akajew sage Brzezinski den Krieg auf dem Balkan zehn Jahre vor seinem tatsächlichen Ausbruch voraus.

Tatsächlich zeichneten sich in den letzten Jahren im kaukasisch-transkaukasischen Raum (Tschetschenien, Aserbaidschan, Armenien, Georgien, Dagestan) Entwicklungen ab, die den Eindruck entstehen lassen, als seien Brzezinskis geostrategische Optionen systematisch befolgt worden. Diese sollen hier knapp zusammengefasst werden:

Ein Schritt zur Realisierung des Nahzieles der USA, das Transportmonopol Russlands für Erdöl und Erdgas zu brechen, stellte das Abkommen vom 10.09.1994 zwischen Aserbaidschan und der Azerbaijan International Operating Company (AIOC), einem Konsortium westlicher Mineralölkonzerne (Exxon, Amoco, BP usw.), dar, gemäss dem die AIOC bei einer Investitionszusage von 7,7 Milliarden Dollar das Recht zur Exploration und Ausbeutung der Ölfelder rings um die aserbaidschanische Hauptstadt Baku für die nächsten 30 Jahre zugesprochen bekam. Von diesem Geschäft war Russlands halbstaatlicher Öltrust Lukoil zunächst ausgeschlossen. Russlands marginale Rolle bei der Vermarktung des Kaspi-Öls beschränkt sich seitdem auf seine Funktion als Transitland für die Ölexporte aus Aserbaidschan und zwar durch die sogenannte «Nordroute», der 1500 km langen Pipeline, die von Baku durch die Teilrepubliken Dagestan und Tschetschenien zum russischen Schwarzmeerhafen Noworossisk verläuft [siehe untenstehende Karte]. Ziel der USA war es seit Mitte der



Die Routen der geplanten Erdöl-Pipelines

90er Jahre, diese Route überflüssig zu machen. So wurde 1998/99 die «Nordroute» durch die «Westroute» ergänzt, eine Trasse, die von Baku 835 km zum georgischen Hafen Supsa verläuft und weitgehend von Geldern der AIOC gebaut wurde. Damit verlor die «Nordroute» an Bedeutung.

Von weitaus größerem strategischem Interesse für die USA ist aber die geplante Trasse von Baku über Armenien oder Georgien zum türkischen Mittelmeerhafen Ceyhan, über die inzwischen seitens der weltweit größten Ölkonzerne Shell, Mobil und Chevron eine Machbarkeitsstudie vorliegt. Die Option der USA für diese Route folgt dem alleinigen Ziel, die kürzeste und auch billigste von Baku über Dagestan und Tschetschenien nach Noworossisk, also den traditionell genutzten Weg über russisches Gebiet, überflüssig zu machen, auch wenn die weitaus kostspieligere Route Baku-Ceyhan erst dann langfristig rentierte, wenn auch turkmenisches und kasachisches Öl und Erdgas per Unterwasser-Pipelines durch das Kaspische Meer nach Baku geleitet werden würde [siehe Karte auf Seite 19].

Gegenwärtig kalkulieren die Ölmultis noch mit der Pipeline-Vielfalt, weil so die betreffenden Länder über die Konkurrenz ausgespielt werden können, wobei die Route Baku-Ceyhan für die angloamerikanische außenpolitische Elite absoluten Vorrang behält.

Zunehmende Bedeutung erfuhr die kaspische Region auch durch die kürzlich von Fachleuten geäußerte Vermutung, dass Kasachstan mit 10 000 Tonnen Goldvorkommen über die zweitgrößten Ressourcen der Welt verfüge. Nicht von ungefähr hält seit einiger Zeit der Ausschuss für Internationale Beziehungen des U.S.-Repräsentantenhauses Anhörungen über die strategische Bedeutung der kaspischen Region ab, in deren Verlauf Doug Bereuter, der Vorsitzende des Ausschusses, als vorrangiges Ziel der U.S.-Politik das Brechen des russischen Monopols über die Transportwege für Öl und Gas und die Förderung der Unabhängigkeit der dortigen Staaten sowie deren Verbindung zum Westen formulierte. Genannte West-Verbindungen sind längst im Gange.

So konnten russische Proteste in den letzten Jahren nicht verhindern, dass U.S.-Agenten und Militärberater scharenweise in die ehemaligen Sowjetrepubliken um das Kaspische Meer einfielen, begleitet von gemeinsamen Manövern von türkischen, ukrainischen und U.S.-Schiffen im Schwarzen Meer und von der Landung von 500 U.S.-Fallschirmjägern 1997 in der Wüste Kasachstans im Rahmen einer «Friedenssicherungsübung». Sämtliche Szenarien unterstellten im NATO-Jargon «regionale Unruhen nach einer Intervention des Nachbarstaats». Es verwundert denn auch nicht, wenn der stellvertretende Direktor im Büro des U.S.-Staatssekretärs im Verteidigungsministerium, D. Tucker, in der Revue des U.S.-War-Colleges «Parameters» feststellt, dass es sich für die USA in Zukunft nur in einer Region zu kämpfen lohne, «wo unsere Sicherheitsinteressen mit der Barbarei zusammenstoßen könnten: das Gebiet um den Persischen Golf, nördlich bis zum Kaspischen Meer und östlich bis nach Zentralasien»⁷, denn in diesem genannten Gebiet wären 75% der Weltölreserven und 33% der weltweiten Erdgasreserven zu vermuten.

Während in Aserbaidshan U.S.-Luftwaffenstützpunkte in Planung stehen, Usbekistan und Georgien massiv auf modernste U. S. Waffentechnik umrüsten⁸ und inzwischen neben der Ukraine und Moldawien auch Georgien, Kasachstan, Aserbaid-

shan, Kirgistan, Usbekistan, Turkmenistan und Tadschikistan im Verlauf des 50-jährigen NATO-Jubiläumsgipfels in Washington per Anwesenheit als «Natopartnerschaftsländer» einen quasi offiziellen Kandidatenstatus erhalten haben, bröckelt der Zusammenhang der GUS-Staaten zuungunsten Russlands stufenweise hinweg: die Ukraine, Georgien, Aserbaidshan und Moldawien bildeten eine neue strategische Allianz (TRACECA) mit Unterstützung der EU. Dabei sind inzwischen die Verträge von Taschkent vom 15.05.1992 und das Abkommen von Nünsk vom 26.05.1995 über den gemeinsamen Schutz der GUS-Außengrenzen aufgekündigt. Georgien hat sich Moldawien, der Ukraine, Aserbaidshan, Usbekistan und Turkmenien angeschlossen, die allesamt eine Präsenz von russischen Grenzschutztruppen ablehnen. Der Abzug russischer Grenzschutztruppen von der georgisch-türkischen Grenze war im Juli 1999 abgeschlossen.

Es lässt sich also auf militärischem wie auf wirtschaftlichem Gebiet resümieren, dass inzwischen wesentliche Elemente der russischen GUS-Konzeption hinfällig geworden sind, während die NATO-Allianz seit Jahren und in Zukunft verstärkt «eine systematische Schwächung Russlands an den Rändern des Landes»⁹ verfolgt bzw. verfolgen wird.

Das Zusammenwirken der Expansion anglo-amerikanischer Ölmultis (Exxon, Shell, Amoco, Arco etc.), die bei den wichtigsten Konsortien in Kasachstan und Aserbaidshan inzwischen Anteile von 40 bis 50% halten, und der NATO im Kaspischen Raum leitet ein mögliches Zukunftsszenario ein, zu dem der Krieg gegen Rest-Jugoslawien eine Probestufe gewesen sein könnte. Dabei könnte ein nicht zu unterschätzender und von den NATO-Strategen beabsichtigter Effekt des NATO-Krieges 1999 gewesen sein, die Staatenordnung des vorwiegend islamisch bevölkerten «weichen Unterleibs» Russlands aufzumischen und in Erwartung auf westlichen NATO-Beistand zum Kampf gegen Russlands Präsenz in der kaukasischen Region indirekt aufzufordern. War doch während des gesamten Jugoslawienkonfliktes und insbesondere seit 1994 augenfällig, dass in Bosnien-Herzegowina und im Kosovo (unter den Albanern sogar die muslimische UCK gegen den christlichen Rugova) die Muslime vom Westen massiv unterstützt wurden.

Diese westlichen Goodwill-Botschaften an besonders jene Teile der muslimischen Welt, die sie als Blanko-Scheck für Aktionen gegen Russland deuten, werden auch von russischen Beobachtern registriert und in größeren Zusammenhängen gesehen. In der Juli – September-Ausgabe 1999 der Zeitschrift *WOSTOK* (Informationen aus dem Osten für den Westen) stellt der Vorsitzende der Belarussischen Sozialdemokratischen Partei N. Statkewitsch im Rekurs auf die maßgeblichen Strategie-träger der U.S.-Geopolitik, Z. Brzezinski, H. Kissinger und S. Huntington bezüglich der islamischen Karte fest: «Die Grenze zwischen der slawisch-orthodoxen und der westlichen Zivilisation verläuft durch Belarus und die Ukraine. Wenn man davon ausgeht, dass sich die USA in ihrer Außenpolitik an diesem Konzept orientieren, kann man logischerweise darauf setzen, dass sie die Ausrichtung der Eliten in den slawisch-orthodoxen Ländern auf die westlichen Werte unterstützen, die angrenzenden «getrennten» Länder zu einer engeren Union mit dem Westen veranlassen und die Aktivitäten der slawisch-orthodoxen Länder gegen die nach Huntington aggressivere und gefährlichere islamische Zivilisation lenken werden.»

Was der Autor aber übersieht, ist der Umstand, dass Huntington mit Brzezinskis Konzept zusammen gesehen werden muss: Dann wäre das Endziel jenes westlichen Konzeptes nicht die Eindämmung des Islam, sondern dessen Benutzung wie gleichsam die der westlich-orientierten russischen Eliten im Sinne eines stellvertretend ausgefochtenen Konflikts, in dessen Verlauf dasjenige eintreten könnte, von dem Solschenizyn in folgenden prophetischen Worten spricht: «Entsprechend der Schwächung Russlands bis hin zu einem chaotischen Zustand, werden die auf uns bezogenen Absichten des zivilisierten Westens immer weniger verheimlicht, und blindwütige politische Feinde Russlands wie Kissinger oder Brzezinski äußerten sich nicht nur einmal in aller Öffentlichkeit dahingehend (ein «überflüssiges Land» auf der Landkarte)...

Dieses neue Russland half also, den historischen Übergang im Weltbewusstsein zu vollziehen, als die militärische Einmischung in die Angelegenheiten ferner Länder sich nicht mehr «Aggression», sondern «friedensstiftende Maßnahmen» nannte. Vermutlich wird sich diese Terminologie auch im 21. Jahrhundert fortsetzen – und es kann durchaus sein, dass Russland sie ziemlich bald auf sich selbst anwenden kann – z.B. in Form einer internationalen «friedensstiftenden Rettung» vor uns selbst und des Planeten vor unseren Kernwaffen, amerikanische Hinweise in dieser Hinsicht waren schon zu hören.»¹⁰

Gerd Weidenhausen, Esslingen

1 Es seien hier nur einige aus der Fülle russischer Stimmen stellvertretend zitiert. So S. Wolkow, Berater des russischen Außenministeriums, in der *Woche* vom 1.4.1999: «Die USA haben einige Ziele – sie wollen das Kosovo und Montenegro von Serbien abspalten. Sie dürfen die Entwicklung auf dem Balkan nicht losgelöst von der NATO-Osterweiterung, von der europäischen Einflussnahme auf die baltischen Staaten und von der U.S.-Diplomatie in den Schwarzmeerstaaten sehen.» Konkreter wird der russische Balkanexperte B. Schmeljow in

einem Interview mit der *Jungen Welt* vom 5./6. Juni 1999, in dem er auf die Prämissen der geostrategischen Vorstellungen Brzezinskis eingeht: «Das geopolitische Ziel des amerikanischen Vorgehens ist, durch die Besetzung Jugoslawiens die letzte Lücke bei der Umzingelung Russlands zu schließen. Das wurde alles schon im Brzezinski-Buch *Das große Schachbrett* [der Titel der deutschen Ausgabe: *Die einzige Weltmacht*. Der Verf.] dargelegt. Nun wissen wir, dass dies die außenpolitische Doktrin der USA ist. Diese besagt: Ohne Kontrolle über Jugoslawien gibt es keine Kontrolle über den Balkan, ohne Kontrolle des Balkans gibt es keine Kontrolle über das Schwarzmeergebiet und ohne diese keine Kontrolle über Transkaukasien und die Ölfelder von Baku. Der Krieg gegen Jugoslawien ist eine Vorbereitung auf den Krieg gegen Russland.»

Zu ähnlichen Schlussfolgerungen gelangt der Moskauer Bürgermeister J. Luschkow in der Zeitschrift *WOSTOK* (Informationen aus dem Osten für den Westen), Nr. 3/99, indem er feststellt: «Es ist zu vermuten, dass sich die NATO die Möglichkeit der «Nacharbeit» vorbehält. Sie schürt praktisch das Interesse für die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen (...) und erweitert zugleich den geographischen Rahmen ihrer Tätigkeit und die Liste eventueller Ziele.»

2 Vgl. zu den geschätzten Mengen Rainer Freitag-Wirminghaus, ««Great Game» am Kaspischen Meer» in: *Internationale Politik und Gesellschaft*, Nr. 4/1998; Roland Götz, «Konfliktherd Rohstoffe» in: *Internationale Politik*, Nr. 10/1998; Leo Mayer, Fred Schnüd, «Weltsheriff NATO» in *ISW-Report* Nr. 40, Juni 1999.

3 Vgl. dazu auch Hermann Scheer, «NATO-Erweiterung bis nach Asien?» in *TAZ* vom 7.5.1999.

4 a.a.O. S. 57, Beltz Quadriga-Verlag, 1997.

5 a.a.O., S. 182.

6 a.a.O., S. 216.

7 Zitiert nach *ISW-Report* Nr. 40, Juni 1999.

8 Vgl. *Der Spiegel* Nr. 27/1999.

9 Vgl. J. Radvanyis lesenswerten Artikel «Kosovokrise schürt Angst und Nationalpathos» in *Le Monde Diplomatique*, Juni 1999.

10 A. Solschenizyn, *Russland im Absturz*, 1999, S. 35.

Ende des sozialdemokratischen Zeitalters?

Oskar Lafontaines Erklärungen

In Deutschland ist das Erscheinen des Buches von Oskar Lafontaine, der im März als Finanzminister und SPD-Parteivorsitzender zurückgetreten war, von einer Flut von Gehässigkeiten und Verwünschungen begleitet worden. Tatsächlich wirken Lafontaines Auslassungen im Persönlichen manchmal kleinlich, rechthaberisch, ohne Humor oder innere Distanz. Andererseits erklärt und beschreibt das Buch, warum es vor einem halben Jahr zu jenen Rücktritten als Finanzminister und Parteivorsitzender kam, die ja damals die öffentliche Meinung so verblüfft und ratlos zurückgelassen hatten; Lafontaine liefert hier gleichsam mit halbjähriger Verspätung den Versuch einer sehr ausführlichen Begründung nach. Insofern ihm sein

Schweigen damals als Frechheit und Verantwortungslosigkeit angelastet wurde, könnte man jetzt glücklich darüber sein, daß er beschlossen hat, doch das Wort zu ergreifen. Insgesamt ist es sowohl in der Darstellung größerer Linien als auch in Einzelheiten ein interessantes Buch.

Lafontaine behandelt kursorisch die Geschichte der SPD seit den 80er Jahren, ausführlicher dann diejenige des Wahlkampfes 1998, der Regierungsbildung und seiner fünf Monate als Finanzminister von Oktober 1998 bis zum 12. März 1999. In den letzten Kapiteln schließlich gibt er so etwas wie ein allgemeines Credo, sein Glaubensbekenntnis, was Probleme und Tendenzen der heutigen Entwicklung angeht. Im

Mittelpunkt des Buches stehen Lafontaines wirtschafts- und sozialpolitische Gedanken und Vorstellungen, die zugleich einen Kern seiner Probleme mit dem Bundeskanzleramt unter Schröder – und damit einen Grund seines Rücktritts – darstellen.

Während Schröders Konzept der sogenannten «Neuen Mitte» die Lösung der wirtschaftlichen Probleme im wesentlichen in der Senkung der Unternehmenskosten (Löhne, Steuern, Sozialabgaben, rechtliche Einschränkungen etc.) sucht, hat Lafontaine eher für klassisch sozialdemokratische Mittel plädiert, die eine Konjunktursteuerung in der Nachfolge von Keynes propagierten und zugleich vor Konflikten mit der Unternehmerschaft oder den Finanzmärkten nicht zurückschrecken wollten. Lafontaine versucht in seinem Buch nach wie vor seine Rezepte als die besseren zu rechtfertigen. Es scheint bei ihm aber auch die Einsicht durch, daß es bei diesen Fragen überhaupt nicht so sehr um den Wettbewerb besserer oder schlechterer Mittel zur Beeinflussung der Wirtschaftstätigkeit, sondern um Machtfragen geht: darum, ob überschüssige Mittel – und damit Macht – sich eher beim Staat oder bei den privatwirtschaftlichen Unternehmungen ansammeln und von dort aus weiterverteilt werden. Tatsächlich hat sich Schröder hier – vielleicht in einer realistischen Einschätzung der wirklichen Machtverhältnisse – als ein Kanzler der Unternehmen verstanden, während Lafontaine nach traditioneller sozialdemokratischer Art den Staat hochhalten wollte. Der Rücktritt Lafontaines kam zwei Tage nach Schröders, in einer Kabinettsitzung geäußertem Satz, «daß man das Land nicht gegen die Wirtschaft regieren könne und daß eine Politik gegen die Wirtschaft mit ihm nicht zu machen sei».¹

In dieser zugespitzten Problematik hat Lafontaines Rücktritt etwas Symbolhaftes für die sozialdemokratische Epoche, deren Glaubenssätze er noch einmal zu verkörpern versuchte. Wenn Lafontaine auf manche Beobachter windig und unglaubwürdig wirkte, so deshalb, weil das Festhalten an diesem Glauben wohl weniger einer tiefen Überzeugung als dem Abscheu vor der – von ihm «neoliberal» genannten – Alternative entsprang. Lafontaines Sozialdemokratismus musste immer erst noch sich selber überzeugen oder eigene Zweifel übertäuben und das farbte auf seine Rhetorik und Gestik ab, die oft gespielt, forciert und uneigentlich wirkten.²

Man könnte einige Züge benennen, die recht charakteristisch für den Sozialdemokratismus in seiner Problematik sind und die man auch im Buche wiederfinden kann:

So präsentiert Lafontaine parteitaktische Überlegungen, als ob es dabei um Wahrheitserwägungen oder erkenntnistheoretische Fragen ginge. In seiner Kritik an der «neoliberalen» Wirtschaftspolitik rangiert das Argument, daß die SPD mit ihr keine Wahlen gewinnen könne, gleichrangig neben dem ihrer grundsätzlichen Verfehltheit und ihrer desaströsen Auswirkungen in der Gesellschaft. So zu denken, mag jemandem natürlich sein, dessen Leben über dreißig Jahre lang von seiner Parteizugehörigkeit mitbestimmt wurde. Man würde trotzdem wenigstens ein Moment von Bewußtheit davon erwarten wollen, daß ein solcher – parteibestimmter – Blickwinkel auf Wahrheitsfragen mitverantwortlich ist für ein öffentliches Klima, in dem die eigentlichen Fragen von einem Wust an Propaganda, die von Gruppen- und Sonderinteressen gelenkt

wird, unkenntlich gemacht werden. Unter dieser Art von Öffentlichkeit hat ja Lafontaine selbst viel zu leiden gehabt. Gegenüber der Verklärung des sozialdemokratischen «Stalls» wird man sogar Schröders Verhalten ein gewisses Recht zugestehen wollen: Schröders Ruppigkeit, wie sie in dem Buch aufscheint, hat auch den Zweck, sich aus dieser bloßen Parteiperspektive immer wieder zu befreien. Diese Gruppensentimentalität scheint ja auch schon im Titel des Buches auf: *Das Herz schlägt links*. Es ist diese bloße Gefühlsstimmung des Links-Sein-Wollens, die offenbar letztlich mit ausschlaggebend für Lafontaines Haltung zu den Fragen der Politik gewesen ist.

Lafontaines Perspektive gleicht derjenigen der Gewerkschaften in der Hinsicht, daß ihre starke Betonung von Gleichheit und Gerechtigkeit geographisch beschränkt bleibt. Die außereuropäische Welt erscheint in ihr vor allem in der Rolle potentiell desaströsen und gefährlichen Lohn- und Sozialdumpings, d.h. der Unterbietung etwa der Lohn- und Sozialkosten, die Unternehmen in Europa aufzubringen haben. Lafontaine hat kaum weltwirtschaftliche Gedanken, die etwa das geographische Armutgefälle miteinbeziehen würden. Worum es geht, sind auch bei ihm ad-hoc-Rezepte für die Selbstbehauptung des «Standorts» Deutschland bzw. Europa innerhalb der Weltwirtschaft, inklusive Erhalt oder Ausbau des Sozialsystems. Insofern die «neoliberale» Philosophie eine wirklich globale Perspektive hat, ist ihr (in dieser Hinsicht) deshalb Lafontaines Ansatz unterlegen.

Mit den «Neoliberalen» teilt Lafontaine eine Überbetonung der Wirtschaft, einen impliziten Glauben oder zumindest eine Tendenz, den Sinn des Lebens aus den komplizierten Formeln makroökonomischer Überlegungen herausdestillieren zu können. Nicht daß er sich hauptsächlich mit Wirtschaft beschäftigt, ist ihm anzukreiden, aber daß er diesen Bereich mit Bedeutungsinhalten aufzuladen droht, die von anderswoher stammen und anderswo ihren Platz haben müssten.

Es wird darauf ankommen, daß jene Sehnsucht, die sich im Sozialdemokratismus ausgelebt hat, die voller Abscheu auf etwas Unmenschliches schaut, das sie im modernen Wirtschaftsprozess sieht und das sie vermenschlichen möchte, sich einem besseren, tiefer in der Wirklichkeit verankerten Denken zuwenden wird, in dem sie ihre Ängste und Hoffnungen klären und angemessene Ideen für ihr Handeln finden kann: der Dreigliederung, wie sie von Rudolf Steiner am Ende des Ersten Weltkrieges vorgestellt wurde. In ihr wäre zugleich möglich, das latent Tyrannische, das der sozialdemokratischen Staatsgläubigkeit innewohnt, zu bannen.

Andreas Bracher, Hamburg

1 Oskar Lafontaine, *Das Herz schlägt links*. München 1999, S. 222.

2 In dieser Brüchigkeit seines persönlichen Glaubens mag man auch den Grund für einen gewissen Mangel an innerer Konsequenz bei Lafontaine suchen. Bei der Regelung seiner eigenen Finanzen hat er ein beträchtliches, eher un-sozialdemokratisches Profitstreben offenbart. Herbert Riehl-Heyse, «Eine Abrechnung, die sich rechnet», SZ, 14.10.1999.

«Realpolitik» als Lösung gegenwärtiger Probleme?

Im September dieses Jahres trat durch die Medien Osttimor als neuer Schauplatz von Greuelthaten in das Bewußtsein der Öffentlichkeit. Ergriffen und schauernd empfindet man Mitleid mit den Opfern und stellt die Frage, warum diese Dinge, wie an vielen anderen Orten, so auch dort, möglich sind? Auch der Wunsch nach Beendigung des Schreckens erwacht. In der Hoffnung auf eine Antwort mag mancher die erste Rede gelesen haben, die der deutsche Außenminister Fischer in derselben Zeit vor der Generalversammlung der UN hielt: Angesichts des weltgeschichtlich neuen Ausmaßes an Unmenschlichkeiten und Kriegen zwischen Staaten und Bevölkerungsgruppen, der Globalisierung der Wirtschaft, und der damit verbundenen Relativierung des Nationalstaates im 20. Jahrhunderts, glaubt Fischer, die Vereinten Nationen hätten seit ihrem Bestehen das Zusammenleben der Völker «entscheidend verbessert» und sieht die Lösung aller Konflikte in einer «Weltherrschaft des Rechts», die von repräsentativ zusammengesetzten und handlungsfähigen Vereinten Nationen durchgesetzt und gewahrt werden soll: «Antworten auf die großen Weltprobleme zu finden, wird im Rahmen der klassischen Nationalstaaten nicht mehr möglich sein, sondern nur in einer gestärkten internationalen Struktur und mit einem Machttransfer auf internationale Organisationen, an ihrer Spitze die Vereinten Nationen, eine Transformation von klassischer Macht in Recht, einem Interessenausgleich und einer Zivilisierung des internationalen politischen Systems bei immer stärkerer Einbindung von zivilgesellschaftlichen Akteuren und Wirtschaftsunternehmen.»¹

Eine solche «Weltherrschaft des Rechts» ist nicht anders gedacht, als das von den westlichen Staaten proklamierte Staatsideal, und es muss völlig offen bleiben, wie die von Fischer selbst genannten großen Weltprobleme, die dieses im Kleinen überall als illusorisch erweisen, durch die Verlagerung ins Große, auf der Ebene der UN, gelöst werden sollen. Vielmehr erscheinen seine moralischen Forderungen als die Wiederholung von Begriffen, die schon bei Woodrow Wilson, der die Begründung des Völkerbundes als Vorläufer der UN anregte, als spießbürgerliche, wirklichkeitsfremde Phrasen die Weltöffentlichkeit blendeten und von Rudolf Steiner folgendermaßen charakterisiert wurden:

«Betrachten wir den Westen, namentlich den anglo-amerikanischen Westen, denn die anderen sprechen zum großen Teil nur nach. Was ist da, namentlich in dem Wilsonianismus, durchgängiger Gesichtspunkt – Ideale nennt man es auch vielfach –, was ist da durchgängiger Gesichtspunkt? Durchgängiger Gesichtspunkt ist der, dass die ganze Welt so werden soll, wie diese Völker der letzten Jahrhunderte waren. Die Völker haben sich ideale soziale Zustände herausgebildet – man gibt ihnen verschiedene Namen, man nennt es «Demokratie» und dergleichen –, und andere Völker haben die große Schuld, dass sie nicht solche Zustände herausgebildet haben! Richtig wird es sein, wenn die ganze Welt diese Zustände annimmt.»²

Diese Ideale begannen schon unmittelbar nach ihrer Verkündigung, ihre Unfruchtbarkeit zu erweisen. An der Situation in Osttimor kann das Widersprüchliche, auch Verlogene dieser

westlichen Ordnungspolitik, der auch Fischer anhängt, beispielhaft studiert werden:³

Schon bevor Osttimor 1975 von indonesischen Truppen auf Befehl des damaligen Präsidenten Suharto besetzt wurde, hatten die USA und Australien die bevorstehende Invasion gebilligt. Dem australischen Botschafter zufolge, erhoffte man sich mit der indonesischen Regierung vorteilhaftere Verträge bezüglich des Öls in Osttimor als mit einer unabhängigen Regierung.

Die indonesische Armee erhielt zu dieser Zeit 90% ihrer Waffen von den USA, laut Verabredung nur zur Selbstverteidigung. Trotz des offensichtlichen Missbrauchs wurden die Waffenlieferungen im Folgejahr mehr als verdoppelt. Erfolglos forderte der UN-Sicherheitsrat Indonesien zum Rückzug auf, denn, wie der damalige UN-Botschafter feststellte, «The United States wished things to turn out, as they did and worked to bring this about». So wurden binnen weniger Monate sechzigtausend Timoresen getötet und das Morden nahm kein Ende – mithilfe amerikanischer Waffenlieferungen. Auch wurden Terroreinheiten der indonesischen Armee, wie die skrupellose Kopassus-Einheit in den USA und gemeinsam mit australischen Truppen ausgebildet. Der Protest im demokratischen Westen war minimal, es wurde wenig berichtet. 1989 unterzeichnete Australien einen Vertrag mit Indonesien über die Ausbeutung der Ölvorräte in Osttimor, der in Kraft trat unmittelbar, nachdem die Armee Hunderte von Timoresen bei einer Gedenkversammlung für die Opfer früherer Ermordungen getötet hatte. Erst in den neunziger Jahren kamen, nach immer weiteren Grausamkeiten, die Regierungen um Bush und Clinton unter wachsenden Druck durch Senatoren, Kongreß und Menschenrechtsorganisationen, sich für die Unabhängigkeit Osttimors einzusetzen. Trotz gesetzlicher Einschränkungen oder selbst Verboten, wurden die Waffenlieferungen und Ausbildungsprogramme jedoch – notfalls geheim – fortgesetzt. 1999 hielt es die «internationale Gemeinschaft», das heißt die westlichen Staaten, für angebracht, dass die indonesische Armee die «Sicherheit» für das endlich stattfindende Unabhängigkeitsreferendum gewährleisten solle, obwohl die UN dasselbe wegen des Terrors schon zweimal verschoben hatten und bekannt war, dass große Waffenlager bereitstanden für den Fall, dass sich die Timoresen für die Unabhängigkeit entscheiden würden. Eine kleine Anzahl unbewaffneter UN-Beobachter wurde von der Clinton-Verwaltung zwar gestattet, dann aber aufgehalten. Wie groß Amerikas Einfluss hätte sein können, lässt sich aus der Tatsache erkennen, dass Suhartos Abdankung 1998 auf die Aufforderung der amerikanischen Außenministerin hin geschah. Es ist offensichtlich, dass die Regierungen der «aufgeklärten» demokratischen Staaten, allen voran der USA, den Terror billigten oder sogar unterstützten und ganz andere Interessen verfolgen, als das Wohl der Timoresen: Mithilfe des IWF wird die indonesische Wirtschaft gegenwärtig aus der Dominanz der Suharto-Familie in die westlicher Investoren gezwungen. Das Land ist durch seinen Bevölkerungsreichtum, seine geographische Lage, die Kontrolle über bedeutende Seelinien und durch seine Bodenschätze von «größter strategischer Bedeutung» für die amerikanischen

Interessen in der Region. Als bevorzugter südostasiatischer Handelspartner der USA schafft es Arbeitsplätze. Alles Gründe, die gegen die Unterstützung wirklich selbständiger Unabhängigkeitsbestrebungen sprechen, die diesen Interessen zuwiderlaufen könnten.

Vor diesem Hintergrund können die gegenwärtige UN-Mission und die nun errungene formale Unabhängigkeit der Bevölkerung eine lange ersehnte Erleichterung schaffen, eine wirkliche Lösung der Probleme steht jedoch noch aus. Fischers Antwort auf die Hass- und Zerstörungsinstecke, die dort und an anderen Orten in zunehmenden Maße entfesselt werden, wirkt bestenfalls naiv; einerseits, weil die maßgeblichen Vertreter dieser Politik unglaublich erscheinen, aber auch, weil die wirklich zugrundeliegenden Ursachen zunächst erkannt werden müssten. Man wird die Antwort nicht auf äußerlich politischem Felde finden, und auch eine Lösung muss auf anderer Ebene, in einem lebendigen Geistesleben gesucht werden. Als ein Aspekt derselben schilderte Rudolf Steiner am Michaelitag 1917, wie auch die geistige Welt in das soziale Leben eingreift, wie die Geister sich von der Menschheit «nicht ignorieren lassen», sondern einen Ausgleich herbeiführen, wenn eine Kultur zu wenig spirituelle Impulse aufnimmt:

«Es ist ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen dem, was menschliches Bewußtsein ist und den zerstörerischen Kräften des Weltenalls, gerade den Untergangskräften des Weltenalls (...) Er besteht so, dass das eine als Ersatz für das andere auf der einen Seite dienen kann, oder auf der anderen Seite dienen muss, in der folgenden Art. (...) Was wäre geschehen, wenn die Menschheit gestrebt hätte, spirituelles Wissen, spirituelle Impulse, für das soziale Wirken zu gewinnen? Es wäre eine Abschlagszahlung gewesen für zerstörerische Kräfte! Die Menschen wären wacher gewesen, statt dass sie die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts verschlafen haben. Die Menschen wären wacher gewesen, und die ersten Jahrzehnte des

20. Jahrhunderts hätten nicht die Zerstörung zu bringen gebraucht, wenn das Bewußtsein stärker gewesen wäre.»⁴

Aber auch Menschen, die in ihrem Erdenleben keine spirituellen Gedanken und Impulse aufnehmen konnten, erleben dies als Mangel nach dem Tode: «Sie lechzen jetzt, da sie durch die Pforte des Todes eingetreten sind in die geistige Welt, sie lechzen – ja, wonach lechzen sie, diese Seelen, die hier im Materialismus lebten, wonach lechzen sie? Nach zerstörerischen Kräften in der physischen Welt lechzen sie! Denn das ist die Abschlagszahlung!»⁵

Stehen wir den Greueln, die uns so zahlreich berichtet werden, äußerlich auch hilflos gegenüber, so tritt dem programmatischen Weg der heutigen Politik in der Geisteswissenschaft die Anregung zu innerlicher Überwindung der Probleme gegenüber! Es zeichnet sich keine rasche Lösung und einfache Zukunft ab, sondern die Aufgabe, die im zunehmenden Maße in der Welt wirkenden zerstörerischen Kräfte in der Erarbeitung höherer Bewußtseinsstufen zu verinnerlichen, um dadurch allmählich zu lebensfähigen sozialen Beziehungen zu kommen.

Ariane Eisenhut, Neuwied

- 1 Siehe *Frankfurter Rundschau* vom 24.9.1999.
- 2 R. Steiner, *Die spirituellen Hintergründe der äußeren Welt. Der Sturz der Geister der Finsternis*, GA 177, Vortrag vom 13.11.1917; siehe auch Vortrag vom 1.10.1917; eine ausführliche Darstellung findet sich bei Renate Riemeck, *Mitteleuropa – Bilanz eines Jahrhunderts*, Seite 147 ff.
- 3 Angaben für das Folgende finden sich bei:
http://www.mojones.com/east_timor/comment.chomsky.html
http://www.mojones.com/east_timor/features/usaid.html
- 4 R. Steiner, GA 177, Vortrag vom 29.9.1917.
- 5 a. a. O.

George Soros' Ideen für eine neue Gesellschaftsordnung oder Was will George Soros?

«Wir versuchen, unsere Politik mit Deutschland, Frankreich, Großbritannien und George Soros abzustimmen.»

(Strobe Talbott, stellvertretender US-Außenminister)

In seinem 1998 erschienenen Buch, *Die Krise des globalen Kapitalismus*, entwickelt George Soros Ideen und Konzepte, durch welche er die Menschheit vor der unmittelbar drohenden globalen Finanzkrise bewahren will. In Folgendem sollen einige Aspekte dieser Ideen von anthroposophischen Gesichtspunkten aus in eine kritische Beleuchtung gerückt werden.¹

Die sich in allen Bereichen der Zivilisation verstärkt geltend machende *materialistische* Vereinseitigung wird, wahrscheinlich im ersten Drittel des nächsten Jahrtausends, durch die *Inkarnation* ihres zentralen geistigen Wesens (Ahriman) einen Kulminationspunkt erreichen.

Das einzige Mittel des Menschen, dieser Einseitigkeit nicht zu verfallen, besteht nach Rudolf Steiner in der Anwendung selbständiger geisteswissenschaftlicher *Urteilkraft*. Nichts fürchtet deswegen Ahriman so sehr, wie das auf dem individuellen Denken beruhende Vermögen der freien menschlichen Urteilkraft.

Betrachten wir nun im Lichte dieses Gesichtspunktes die Ideen Soros', so fällt zunächst folgendes auf. Soros betont als die für sein ganzes Konzept zentrale Einsicht die unbedingte «*Fehlbarkeit*» der menschlichen Urteilkraft. Er begründet dies implizit, d.h. im Grunde ohne diese Begründung wirklich zu leisten, damit, daß der von ihm besonders betonte Gegensatz zwischen Denken und Realität eine zulängliche Erkenntnis der Realität *grundsätzlich* ausschließe: «Unser Verständnis von der Welt ist mithin *seinem Wesen nach* unvollkommen.»² [Hvh. I.H.] Diese Grundhaltung, daß «die Realität und unser Verständnis derselben *immer* voneinander abweichen»² [Hvh. I.H.], durchzieht sodann alle weiteren Darstellungen Soros'.

Es ist klar, was dies im Lichte der erwähnten Beziehung Ahrimans zur menschlichen Urteilsfähigkeit bedeutet. Die Verbreitung der Meinung, daß es das, was der Mensch als die einzige ihm mögliche Waffe gegen Ahriman in sich zur Entfaltung bringen könnte, nämlich die wirklichkeitsgemäße Urteilsfähigkeit, *gar nicht geben kann*, muß dieser Entfaltung ebenso abträglich, wie damit Ahriman zuträglich sein.

Die Förderung der ahrimanischen Interessen wird dabei noch dadurch verstärkt, daß Soros den Mangel an Urteilsfähigkeit vor allem auf geschichtlich-soziale, also ihrem Wesen nach bereits seelisch-geistige, Vorgänge bezieht, während er der auf die Materie bezogenen Wissenschaft sehr wohl ein, zumindest vergleichsweise größeres, Urteilsvermögen zuerkennt:

Die an sozialen «Vorgängen Beteiligten können das Ergebnis ihrer Entscheidungen nun einmal nicht so sicher voraussagen wie Wissenschaftler die Bewegungen von Himmelskörpern: Das Resultat ihres Tuns weicht in der Regel von ihren Erwartungen ab, ein Element der Unbestimmtheit, wie es allen sozialen Situationen eigen ist.»² Dieser Gedanke ist zunächst zweifellos richtig; wird er aber nicht durch die Einsicht ergänzt, daß ein weiterentwickeltes Erkenntnisvermögen auch soziale Prozesse erfassen kann, haftet ihm jene Einseitigkeit an, welche Wissenschaftlichkeit nur in Bezug auf materielle Vorgänge gelten läßt, das seelisch-geistige Gebiet dagegen für wissenschaftlich unzugänglich erklärt. Diese Einseitigkeit aber dient dem ahrimanischen Ziel, eine Erkenntnis der geistigen Welt zu verhindern, auf daß der Mensch bloß das Materielle oder Energetische für real erachte und sich im ahrimanischen Netz der materiellen Scheinwelt verfangen möge.

Soros schreibt im Sinne dieser Grundhaltung des Weiteren folgerichtig, «(...) daß Individuen in der sozialen Sphäre ihre Entscheidungen nicht auf Wissen gründen können – einfach weil ein solches Wissen zu dem Zeitpunkt, zu dem die Entscheidung getroffen wird, noch gar nicht existiert.»² Auch diese Äußerung zeigt, daß Soros lediglich die Unzulänglichkeit des im Wissenschaftsbetrieb heute üblichen *intellektuellen* Denkens erkannt hat, welches in der Tat völlig ungeeignet ist, ein sachgemäßes Erkennen der lebendigen sozialen Wirklichkeiten herbeizuführen – insbesondere, wenn diese zukünftig sind. Er übersieht aber, daß dafür eben andere geeignete Erkenntnisarten eingesetzt werden müssen. Der Anthr. *Jesajah Ben Aharon* hat die Erkenntnisohnmacht des Intellektes wie folgt treffend ausgedrückt: «Wenn der Intellekt mit der Zukunft konfrontiert wird, die lebendig, aber unbekannt ist, erweist er sich als ohnmächtig, weil er nur die Ergebnisse erfassen kann und nicht die bewegenden, formenden Kräfte, die durch ihre Wirksamkeit die Geschichte gestalten.»³ Es kommt daher darauf an, diese in der Geschichte und im Sozialen wirksamen Gestaltungskräfte zu erfassen. Dies vermag aber nur ein weiterentwickeltes schöpferisch-intuitives Denken, welches durch das innere Mit- und Nachgestalten der im Leben

schaffenden geistigen Wirklichkeiten mit dem Werden der Welt erkennend zusammenwächst und somit durchaus die Fähigkeit hat, auch sozial-geschichtliche Ereignisse ähnlich vorherzusagen, wie dies der Intellekt lediglich auf mechanisch-materiellem Gebiet vermag. Rudolf Steiner hat diese Erkenntnismöglichkeit in erstaunlicher Weise bereits vorgeführt, was sich in der Fülle seiner bereits eingetroffenen geschichtlichen Vorhersagen auch äußerlich beweist.

Die Urteilsunfähigkeit des einzelnen Menschen als Hauptursache der sozialen Krise

Von Bedeutung ist Soros' Anschauung über die menschliche Urteilskraft aber nicht primär als erkenntnistheoretisches Problem, zumal sie als solche nichts eigentlich Neues bietet, sondern vor allem insofern Soros sie zur Grundlage seiner Vision eines zukünftigen Gesellschaftssystems, der sogenannten «offenen Gesellschaft», macht. Für die Verwirklichung dieses Systems setzt er sich mit großem Einfluß ein, da von diesem die Bewältigung der heraufziehenden Krise zu erhoffen sei. Im Hinblick auf die Frage, wie diese «offene Gesellschaft» aussehen soll, müssen wir vor allem ins Auge fassen, daß Soros eine Hauptursache der Krise wiederum der individuellen Fehlbarkeit des Menschen – insbesondere seiner Urteilskraft – zuschreibt, da sich die fehlbare Urteilskraft ja notwendig negativ auf das soziale Leben auswirken muß. Er stellt fest, «(...) daß sich unser Denken aktiv auf die Ereignisse auswirkt, an denen wir beteiligt sind und über die wir nachsinnen. Weil die Realität und unser Verständnis derselben immer voneinander abweichen, bildet die Lücke zwischen beiden – in meiner Terminologie das Vorurteil des Beteiligten einen wichtigen Faktor für die Ausformung des Geschichtsverlaufs. Das Konzept der offenen Gesellschaft aber bezieht sich in besonderem Maße auf die Erkenntnis unserer Fehlbarkeit: Niemand ist im Besitz der absoluten Wahrheit. Das mag für manche Leser selbstverständlich sein, doch es handelt sich um eine Tatsache, die von politischen und ökonomischen Entscheidungsträgern und selbst von Wissenschaftlern oft nur widerwillig akzeptiert

wird. Und ebendiese Weigerung, die Kluft zwischen Denken und Realität anzuerkennen, hatte weitreichende und, historisch betrachtet, ungemein gefährliche Konsequenzen.»² Man sieht: Soros sieht in der individuellen Urteilsunfähigkeit, und noch mehr in deren Leugnung, eine Ursache «*ungemein gefährlicher Konsequenzen*».

Die Differenz zu anthroposophisch orientiertem Denken liegt hierbei nicht in der zweifellos richtigen Erkenntnis, daß mangelnde Urteilskraft sich sozial negativ auswirken muß und ebensowenig in derjenigen, daß kein Mensch allwissend ist, sondern darin, daß Soros, statt durch den Aufbau eines freien Geisteslebens die individuelle Urteilskraft zu stärken, institutionelle *Mechanismen* installieren will, welche die individuelle Fehlbarkeit korrigieren sollen: Das Konzept der offenen Gesellschaft «gründet sich auf die



Erkenntnis, daß unser Verständnis der Welt unzulänglich ist und unsere Handlungen unbeabsichtigte Konsequenzen haben. Auch Institutionen tendieren zu Fehlern, was aber noch kein Grund ist, sie abzuschaffen. Statt dessen brauchen wir Institutionen, in die fehlerkorrigierende Mechanismen eingebaut sind, Mechanismen, die sowohl für den Markt, als auch für die Demokratie Gültigkeit besäßen. Aber all das wird nicht funktionieren, solange wir uns unserer Fehlbarkeit nicht bewußt sind.»²

Antiindividualismus

«Die Einführung eines universell gültigen Verhaltenskodexes ist, wie gesagt, die größte Herausforderung unserer Zeit.»

George Soros

Bei der Erörterung dieser Mechanismen, wie überhaupt in dem ganzen Buch zeigt sich, daß zwar viel von Wirtschaft und Staat die Rede ist, ein freies Geistesleben aber nicht erwähnt wird, mithin die Bedeutungslosigkeit desselben bezüglich der sozialen Probleme implizit ausgesagt wird, womit eine weitere, den Triumph der Ahrimaninkarnation unmittelbar dienende Anschauung, vermittelt wird.

Außerdem findet eine Deplazierung, Abwertung und Verbanalisierung des Individualismus in Richtung Egoismus dadurch statt, daß dieser, eigentlich dem Geistesleben angehörend, stillschweigend dem Marktverhalten des Einzelnen, der bloß seinen Profit maximieren will, zugeordnet wird. Ethische Sozialgestaltung aus freier Einsicht im Sinne moralischer Werte wird als Fähigkeit der Individualität gar nicht erst in Betracht gezogen, sondern von vorneherein dem Aufgabenbereich des Kollektivs, der staatlichen Gemeinschaft, zugeordnet: «Natürlich gibt es Dinge, die wir individuell entscheiden können, doch gibt es andere Fragen, die einer gemeinsamen Antwort bedürfen. Als Marktteilnehmer versuche ich, meinen Profit zu maximieren. Als Bürger bin ich an sozialen Werten interessiert (...).»²

- «Offensichtlich spiegeln Marktwerte die Interessen der individuellen Marktteilnehmer, soziale Werte hingegen die Interessen des Gemeinwesens (...).»²
- «Mein eigentliches Anliegen ist, daß wir zwischen individueller Entscheidungsfindung, die im Marktverhalten zum Ausdruck kommt, und kollektiver Entscheidungsfindung, die im Sozialverhalten und in politischem Handeln zum Ausdruck kommt, zu unterscheiden lernen müssen.»²

Der allein menschenwürdige Zustand einer aus freier Einsicht nach ethischen Gesichtspunkten handelnden Individualität, welche sich nur aufgrund eines freien Geisteslebens entfalten kann, wird somit in zwei Teile zerrissen:

1. Die *ethischen* Fragen werden ausschließlich Sache der Gemeinschaft, d.h. aber des Vormundstaates,
2. die Individualität hingegen auf ein pseudofreies, animalisch-hedonistisches Markt- und Konsumverhalten beschränkt (jeder kann *kaufen*, was er will), womit ein wirtschaftliches Konkurrenzsystem verbunden ist, das marktgoistisches Verhalten geradezu erzwingt.

Diese Aufteilung soll sodann durch einen globalen Gesellschaftsmechanismus unter Führung des Westens solide befestigt werden.

Ein heilbringender Gesellschaftsmechanismus auf Kosten einer Verstümmelung des inneren Menschen

Die Erfahrung zeigt nach Soros, daß der Marktmechanismus effektiver funktioniert als das politische System, woraus folgt, daß auch dieses mechanistisch verbessert werden muß.

«Demokratie hat die Aufgabe, einen Mechanismus zur Verfügung zu stellen, der kollektive, den Interessen der Gemeinschaft entsprechende Entscheidungen ermöglicht. Dieser Mechanismus soll für die kollektive Entscheidungsfindung den gleichen Zweck erfüllen wie der Marktmechanismus für die individuelle.»² D.h. er soll effektiv funktionieren und einen systemerhaltenden und halbwegs sozialverträglichen Ausgleich der Entscheidungsfindungen garantieren, insbesondere den totalen Kollaps, den Zusammenbruch des ganzen Systems, verhindern; dies aber mit Hilfe einer mechanischen Interessenausgleichs-Automatik, die auch dann funktioniert, wenn kein individuelles ethisches Bewußtsein vorliegt.

Diese Mechanismen funktionieren nach bestimmten «Spielregeln» und der Einzelne braucht nichts weiter zu tun, als sich an diese Regeln zu halten. Die gesellschaftlichen Konsequenzen seines Handelns braucht der Einzelne nicht zu bedenken; es genügt, wenn er die vorgegebenen Regeln einhält; denn der Mechanismus sorgt *automatisch* dafür, daß die Gesellschaft richtig funktioniert, wenn jeder die Regeln einhält:

«Als anonym Teilnehmer an Finanzmärkten mußte ich die gesellschaftlichen Konsequenzen meiner Handlungen nie abwägen. Ich war mir bewußt, daß mein Tun unter manchen Umständen schädliche Folgen haben mochte, doch das ignorierte ich mit der Rechtfertigung, mich an die geltenden Spielregeln zu halten. Das Spiel war von einem äußerst ehrgeizigen Wettbewerb geprägt, und hätte ich mir zusätzliche Beschränkungen auferlegt, hätte ich als Verlierer dagestanden.»² Diese Worte Soros' sind – wie es zunächst vielleicht scheinen könnte – durchaus nicht etwa im Sinne einer reumütigen Beichte vergangener Untaten gemeint. Ganz im Gegenteil, es heißt sogar: «Ich danke meinem Schicksal, daß es mich zu den Finanzmärkten geführt und mir erlaubt hatte, ein reines Gewissen zu behalten. Anonyme Marktteilnehmer bleiben, wie gesagt, von moralischen Fragen weitgehend verschont, solange sie den Spielregeln folgen. Finanzmärkte sind also nicht unmoralisch, sondern amoralisch.»²

Da sich Soros aber «vom Standpunkt der Gesellschaft aus» den moralischen Fragen nicht entziehen kann, muß er des weiteren folgern:

«Vor diesem Hintergrund wird es um so wichtiger, die Regeln, die die Märkte beherrschen, präzise festzulegen. Der anonyme Teilnehmer mag moralische, politische und soziale Erwägungen übergehen; betrachten wir die Finanzmärkte jedoch vom Standpunkt der Gesellschaft aus, können wir solche Überlegungen nicht beiseite lassen. Wie wir gesehen haben, übernehmen Märkte mitunter die Rolle von Abrißbirnen und zertrümmern ganze Volkswirtschaften. Daß wir nach den Regeln spielen, mag uns als Rechtfertigung genügen. Doch wenn wir uns schon darauf berufen, sollten wir uns auch mit den Spielregeln selbst befassen.»² Es geht also darum, einen möglichst gut funktionierenden Gesellschaftsmechanismus und entsprechende Spielregeln auszutüfteln, damit der Einzelne sich über die moralischen Folgen seines Handelns weiterhin

nicht den Kopf zu zerbrechen braucht, das System aber dennoch funktioniert. Der Marktteilnehmer kann damit weiterhin blind seinen egoistischen Interessen nachgehen⁴ – den Spielregeln aber *muß er folgen*; denn dies ist seine moralische Pflicht gegenüber der Gesellschaft, weil allein dadurch die Funktion des Ganzen gewährleistet bleibt.

Der innere Mensch wird damit dadurch verstümmelt, daß er von individuellen ethischen Erwägungen, und mit diesen zugleich von seinem wahren höheren Wesen, «befreit» wird, weil das moralische Verhalten durch den Vormundstaat automatisch und autoritär geregelt wird, und dem Individualleben damit lediglich das weiterhin konkurrenzorientierte Marktsystem bleibt und somit auf das hedonistische⁵ Karriere- und Konsumverhalten reduziert wird, das den Namen «Individualleben» nicht mehr verdient. Es würden somit zwei Arten von Menschen entstehen, deren eine in tierverwandten, aber raffiniert intelligenten, Hedonismus und Konkurrenzkampf verfielen, deren andere ein staats- (und vielleicht auch kirchen-) treues Heer systemgläubiger Moralapostel stellte, das sich für die Einhaltung der Spielregeln penetrant einsetzte.

Soros' Ideologie – Grundlage für ein Verbot selbständigen Denkens?

Diese Spielregeln sind aber Verhaltensregeln; kein Wunder also, daß Soros zu dem Ergebnis kommt: «Die Einführung eines universell gültigen Verhaltenskodexes ist, wie gesagt, die größte Herausforderung unserer Zeit.»² Auch wenn wir die relative Berechtigung und Notwendigkeit allgemeingültiger Gesetze in Betracht ziehen, scheint Soros' Denken also ein Konzept innezuwohnen, welches demjenigen des «ethischen Individualismus», wie ihn Rudolf Steiner entwickelte, gerade entgegengesetzt ist. «Nicht wie alle Menschen [gemäß einem «universell gültigen Verhaltenskodex»] handeln würden [nach Soros aber werden handeln *müssen*], kann für mich maßgebend sein, sondern was für mich in dem individuellen Falle zu tun ist.»⁶ Und zwar auch in ethischer Hinsicht; nicht aber bei Soros: «Anonyme Marktteilnehmer bleiben, wie gesagt, von moralischen Fragen weitgehend verschont, solange sie den Spielregeln folgen.»² Das klingt etwa wie: KZ-Beamte bleiben von moralischen Fragen weitgehend verschont, solange sie den Befehlen ihrer Vorgesetzten folgen; individuelle ethische Urteilskraft kann hier den reibungslosen Ablauf des Mechanismus nur stören. Das Gesellschaftssystem Soros' muß deshalb dem individuellen Denken und Handeln notwendig feindlich gegenüberstehen.

Zusammenfassend ergibt sich in Bezug auf die von uns betrachteten Aspekte die folgende Argumentationsstruktur:

1. Der einzelne Mensch ist fehlbar und gefährlich:
 - Die individuelle Urteilskraft ist grundsätzlich fehlbar und zwar vor allem in der sozialen Sphäre.
 - Die individuelle Urteilskraft ist dadurch aber, da sie durch individuelles Handeln trotz ihrer Unzulänglichkeit in das soziale Geschehen einwirkt, *schuld* an der sozialen Katastrophe, d.h. «ungemein gefährlich».
 - Der Mensch *als Einzelner* ist (wie aus dem bei Soros implizit enthaltenen materialistischen Menschenbild hervorgeht) nur zu marktgegoistischem, allenfalls «sozialtierischem» Verhalten fähig (d. i. eine Abwertung der Individualität).

2. Aus diesen «Mängeln der Individualität» wird nicht die Konsequenz gezogen, ein freies Geistesleben zu begründen, in welchem sich die Individualität zu höherer Urteilsfähigkeit und Sozialfähigkeit entfalten könnte, sondern:
 - Aus zwecklogisch-moralischen Gründen wird ein bloß *wirtschaftlich-politischer Gesellschaftsmechanismus* für nötig befunden, da nur dieser die sozialen Probleme lösen könne. Da dieser aber nur funktioniert, wenn alle Menschen dessen Verhaltensspielregeln einhalten, wird dies zur gesetzlichen Pflicht. Individuelles Handeln, das diesem «universell gültigen Verhaltenskodex» nicht entspricht, muß deshalb gesetzlich verboten werden.

Es ist logisch, daß in einem derart individualitätsfeindlichen System dem *individuellen* Denken kein sonderlich positiver Wert beigemessen werden kann. Es ist deswegen nahelegend anzunehmen, daß wir es hier mit einer Vorbereitung dessen zu tun haben, was Rudolf Steiner wie folgt bezeichnete:

«Es wird nicht lange dauern, wenn man das Jahr 2000 geschrieben haben wird, da wird nicht ein direktes, aber eine Art von Verbot für alles Denken von Amerika ausgehen, ein Gesetz, welches den Zweck haben wird, alles individuelle Denken zu unterdrücken.»⁷

Ingo Hoppe, Dornach

- 1 Diese Kritik läßt den richtigen – und damit durchaus positiv zu bewertenden – Hinweis Soros' auf die großen Gefahren und den Reformbedarf des gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftssystems unberücksichtigt; dies nicht, weil sie ihn nicht für einen der wichtigsten hielte, den man gegenwärtig aussprechen kann, sondern weil ihr der auf diesen Hinweis hin angebotene Lösungsweg problematisch erscheint.
- 2 George Soros, *Die Krise des globalen Kapitalismus*, 1998.
- 3 Jesajah Ben Aharon, *Das spirituelle Ereignis des 20. Jahrhunderts – Eine Imagination*, 1993.
- 4 Der Marktteilnehmer ist zu diesem Verhalten durch den Konkurrenzkampf gewissermaßen sogar *gezwungen*.
- 5 Der Hedonismus (phil. Lehre, nach welcher das höchste ethische Prinzip das Streben nach Sinnenlust ist) ist nach dem amerikanischen Geostrategen *Brzezinski* das Erfolgsgeheimnis und der Hauptcharakterzug der amerikanischen Kultur, welche durch ihre weltweite Verbreitung eine wesentliche Säule amerikanischer Vorherrschaft sei.
- 6 Rudolf Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, GA 4.
- 7 Rudolf Steiner, *Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeste*, GA 167, Vortrag vom 4.4.1916.

Wordsworth und Coleridge

und die (Nicht-)Begegnung englischer und deutscher Geister vor 200 Jahren

«Denn nur zu selten finden sich die Menschen,
die zusammengehören.»

Ludwig Tieck an S.T. Coleridge

Das Zusammenwirken gegensätzlich veranlagter Geister: Goethe und Schiller

Während der allerletzten Jahre des achtzehnten und am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts blühte das Geistesleben der Menschheit ganz besonders intensiv im Herzen von Europa auf. In Weimar und Jena vor allem erreichte das deutsche Kulturleben wohl die höchste Phase seiner Blütezeit. Was solche Geister wie Novalis, Goethe, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel – um nur einige zu nennen – damals erreichten, bedeutet in einem gewissen Sinne ein Höchstes für die Menschheit.

Trotz bedeutender Differenzen scheinen viele große Geister jener Zeit doch an einem einheitlichen, wenn auch schwer definierbaren Werk teilzunehmen, wo Sinnliches und Übersinnliches in ein neues, durchaus freies Verhältnis miteinander gebracht werden sollen. Der Geist, der sich hier kundgibt, möchte anscheinend unter völliger Wahrung der Freiheit des Individuums alle Gegensätze in sich aufheben. Gelegentlich offenbarte er sich sogar bis in gewisse irdische zwischenmenschliche Verhältnisse hinein, so daß ein musterhaft reales Zusammenwirken von entgegengesetzten, ja ursprünglich einander feindlich gesinnten Naturen unter Umständen zustande kommen konnte – wie dies bei Goethe und Schiller im hohen Grade der Fall sein durfte. Solche Bündnisse können allerdings nur dadurch geschlossen werden, daß die Betroffenen aus einem wahrhaft individualisierten, d.h. aus einem auch über ihre eigene Willkür hinausreichenden Weltinhalt schöpfen und diesen zum Leitfaden ihres Verstehens und Handelns machen können. Solche freien bis in die physische Welt hineinwirkenden geistigen Beziehungen scheinen heute immer mehr geboten zu sein, wenn reale Impulse aus der übersinnlichen Welt ganz konkret in unser Leben und in unsere Zivilisation einfließen sollen. So besteht gerade zur gegenwärtigen Zeit die von Rudolf Steiner vorausgesagte bahnbrechende Notwendigkeit eines Verständigens und Zusammenwirkens zwischen sogenannten «Aristotelikern» und «Platonikern» bis auf den physischen Plan. In diesem Zusammenhang darf uns eine solche Beziehung wie diejenige zwischen Goethe und Schiller besonders vorbildlich für ein wahrhaftes anthroposophisches Wirken in Gegenwart und Zukunft erscheinen, das sich immer mehr im Zeichen einer bewußten Zusammenarbeit «entgegengesetzter» Naturen zu vollziehen haben wird.

Der «intuitive» Goethe, wie Schiller ihn nannte, mit seiner starken Abneigung gegen jegliche bloß abstrakte Auffassung der Ideenwelt, ging von der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen aus und durchforschte sie, bis er zum einheitlichen Gesetz vordrang. Das ist eine Vorgehensweise, die im Grunde genommen von der Natur zum Geist oder genauer gesagt von der Erfahrung zur Idee aufsteigen will. Er stand dem «spekulativen» Verfahren von Schillers Geist gegenüber, der – wie letz-

terer selber erkannte – von der Einheit der Ideenwelt ausging und von hier aus «mit keuschem und treuem Sinn die Erfahrung»¹ suchte. Erstaunlicherweise wurde aus einer nicht bloß methodischen Differenz, sondern aus einer entgegengesetzten *Seelenkonfiguration* – wobei ursprünglich jeder dem anderen ausdrücklich «verhaßt» war – eine umso größere Liebe, eine so tiefe und wahrhaftige Ehe der Geister, daß Goethe beim frühzeitigen Tod seines Verbündeten sogar zugeben mußte: «Ich dachte mich selbst zu verlieren und verliere nun einen Freund und in demselben die Hälfte meines Daseins.»² Der Höhepunkt der gegenseitigen Befruchtung dieser Geister bildet ihr Schaffen um das Jahr 1795, wo Goethes esoterisches *Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie* unmittelbar an Schillers Neubearbeitung der *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* anschließt. In beiden Werken wird der Versuch unternommen – einmal bildhaft oder sozusagen «märchenhaft-imaginativ», das andere Mal rein philosophisch – den Gegensatz zwischen sinnlicher und geistiger Sphären auf ganz neue Weise, in völliger Freiheit, zu überbrücken. Unter den verwandten Einflüssen dieser sternbegnadeten Zeit vor zweihundert Jahren dürfen wir auch die Wirkung der sich herannahenden Anthroposophie selber zählen, die nach Rudolf Steiner in den nächststehenden übersinnlichen Regionen der geistigen Welt gerade am Ende des achtzehnten und am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts schon anwesend war – nur nicht in Begriffsform, sondern in «Imaginationen» vorgebildet. Zur genannten Zeit konnte nach dem Begründer der Geisteswissenschaft diese übersinnliche Wirklichkeit ausnahmsweise tatsächlich bis in die Seelen von gewissen Menschen hineinragen, die damals auf der Erde waren. Denn, nachdem er in einem Vortrage vom 8. Juli 1924 ausführt, wie die Anthroposophie damals in einer Art übersinnlichem Kultus in «mächtigen Imaginationen» in der geistigen Welt erlebbar wurde, kommt er gerade in diesem Zusammenhang auf Goethe zu sprechen: «Da öffneten sich gewissermaßen – nicht Tore, aber Schleusen, die für einen Moment hereinleuchten ließen in diese Seele jene Regionen der Welt, in der sich abspielten jene gewaltigen Imaginationen. Und da kam das, was nicht durch Tore, nicht durch Fenster, aber durch Schleusen hereinkam, in, ich möchte sagen, Miniaturbilder übersetzt, heraus als *Das Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie*.»³

S.T. Coleridge und W. Wordsworth

Man kann den Eindruck gewinnen, als ob um das Jahr 1795 herum ein mächtiger Geist nicht nur Goethe und Schiller, sondern überhaupt die Seinigen auch auf der Erde zusammenführen wollte. Unter demselben Stern und in demselben Jahr, in dem Goethe und Schillers Beziehung mit dem Herannahen der Anthroposophie aufblühte, trafen in England zwei Dichterpersönlichkeiten, aus genauso entgegengesetzten Geistesrichtungen herkommend, zum ersten Mal zusammen. Die Parallelen sind frappierend: es handelt sich einerseits um den zum Höhenflug der reinen Gedanken veranlagten «Metaphy-

siker» *Samuel Taylor Coleridge*, dessen innere Verwandtschaft zu der Schillerschen Erkenntnisart ihn tatsächlich zum englischen Übersetzer von Schillers *Wallenstein* vorbestimmt hatte; andererseits um den englischen Naturdichter *William Wordsworth*, von dem Ludwig Tieck einmal sagte: «Das ist ein englischer Goethe.» Die Parallelen zwischen Deutschland und England sind interessant, weil in einem gewissen Sinne diese zwei Länder «okkulte Zwillingbrüder» sind. Nach Rudolf Steiner gibt es sogar eine Art verborgenes Liebesverhältnis zwischen den beiden: «Es bildet sich nach und nach heraus ein Zusammenklang zwischen dem, was von Mitteleuropa und den britischen Inseln zurückwirkt, eine Harmonie, ein richtiges geistiges Bündnis, das allmählich eine solche Stärkung erfahren hat, daß man sagen kann, geistig gefaßt, lieben sich heute keine Erdenseelen mehr als die Erdenseelen Mitteleuropas und die Erdenseelen der britischen Inseln. Es ist da die stärkste Liebe, geistig gefaßt, vorhanden (...).»⁴ Darf es in diesem ganzen Zusammenhang als bloßer Zufall betrachtet werden, daß, gerade zu dieser Zeit, in England das Bestreben lebte, überhaupt das Wesen der Imagination als göttliche Visionsfähigkeit, zuweilen gedanklich, aber viel mehr noch imaginativ-poetisch zu erfassen und sie – in dieser naturgegebenen atavistischen Form wohl zum letzten Mal – als gangbare Brücke zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt auch zu betreten? Vor allem innerhalb jener bedeutenden künstlerischen und geistigen Bewegung Englands dieser Zeit, die vage und mangels einer besseren Bezeichnung öfters später als «romantische»⁵ bezeichnet wurde, ist dies durchaus der Fall. Die sieben romantischen (Haupt-) Dichter Englands umfassen zusammengenommen ungefähr das ganze Spektrum des menschlichen Genies wie es auch tendenziell einheitlich bei einem Goethe auftritt: so überwiegt (keineswegs ausschließlich) bei *William Blake* (1757-1827) ein ausgeprägtes Hellsehertum, bei *Wordsworth* (1770-1850) das Naturerleben, bei *Coleridge* (1772-1834) die deutsche Gedankenqualität, bei *Robert Southey* (1774-1843) die gemäßigte Menschlichkeit, bei *Lord Byron* (1788-1824) das kühnste Ichbewußtsein, bei *Percy Byssche Shelley* (1792-1822) das Ringen um die Freiheit des Geistes und die Liebe auf sozialem Felde, bei *John Keats* (1795-1821) das rein lyrische Herz. (Wordsworth, Coleridge und Southey galten als die «Seeschule», weil sie viel im schönen Natur- und Seegebiet Nordenglands lebten und auch darüber dichteten.) Die alte Form des Hellsehens, die hier parallel zum deutschen Idealismus und zur deutschen Romantik vor allem bei den ersten drei älteren Poeten wieder aufleuchtete, ist öfters von Rudolf Steiner beschrieben worden. Dabei haben die Menschen noch so in die geistige Welt «hineingesehen, daß ihr Sehen ein Schauen der Weltengeheimnisse in Bildern, in unbewußten Imaginationen war, ein traumhaftes Hellsehen in traumhaften Imaginationen, nicht in solchen Vernunftbegriffen, wie sie heute der Mensch sich klarmacht, wenn er erkennen will.»⁶

In der Tat spielt die Imagination eine Schlüsselrolle bei der Begegnung von Wordsworth und Coleridge. Der eine gleichsam von unten, der andere von oben herkommend, scheint ihre unterschiedliche Auffassung dieser sinnlich-übersinnlichen Fähigkeit des Menschen in gewisser Hinsicht dieselbe Grundproblematik wie bei Goethe und Schiller aufzuweisen: Wordsworth zweifelsohne «der bodenständigste und eingewurzeltste aller englischen Poeten» wie es in der *Encyclopaedia*

Universalis heißt, ging vom Naturerleben aus und stieg instinktiv, gleich wie auf einen Berg, zur Imagination als zu einem autonomen Geisterlebnis hoch. Das Bild des Berges ist hier aber nicht bloß geistig-imaginativ gemeint, sondern entstammt (nach seinem eigenen Bericht) auch einem realen physischen Erlebnis, das dieser Naturliebhaber beim Überschreiten der Alpen und der Gipfel von Snowden während seiner Jugendzeit gehabt hat. Tatsächlich wie aus einer anderen Welt herkommend, erscheint uns im Gegenteil der beflügelte «Metaphysiker» Coleridge! Dieser «verletzte Erzengel», wie ihn sein Freund Charles Lamb bezeichnete, dieser «Meteor», wie ihn andere Zeitgenossen nannten, «erschien wie ein Wesen aus den Wolken fallend ohne Bindung und ohne Beziehung zur Erde.»⁷ Wie Schiller suchte Coleridge vom Gesichtspunkt der reinen Ideenwelt herkommend in die Welt der Erscheinungen einzudringen. Für ihn ist die Imagination dementsprechend ein absteigender Vorgang der Inkarnation, sie ist «jene versöhnende und vermittelnde Kraft, welche, indem sie die Vernunft in Sinnesbilder verkörpert und sozusagen den Strom der Sinne durch die Beständigkeit und die in sich selbst kreisenden Energien der Vernunft durchorganisiert, ein ganzes System von Symbolen hervorbringt, die in sich selber harmonisch und mit den Wahrheiten einerlei Substanz sind, welche durch sie vertreten werden.»⁸ Von seinem platonisierenden Gesichtspunkt aus gelingt es Coleridge bis zu einem gewissen Punkte in die Phänomene der Naturtatsachen die Wirksamkeit des Geistes poetisch und sogar wissenschaftlich hineinzufolgen, was auch in einer geistvollen, wenn auch fragmentarisch formulierten Evolutionstheorie, *Theory of Life*, zum Ausdruck kommt. Die geschilderte Polarität zwischen den zwei Individualitäten spiegelt sich real symbolisch auf der physischen Erscheinungsebene wider. Der



S. T. Coleridge, 1772–1834

elementare und knochige Wordsworth wird kaum mit einem Berg, wohl aber immer wieder mit einem «Felsen» verglichen; und ein Zeitgenosse schreibt sogar von seinem Gesicht, daß es, im späteren Alter, als Fels auch «grau und ungeschliffen» war und dazu «voller Ritzen, Klüfte und Spalten, wobei jemand meinte, man würde beinahe erwarten, daß daraus Flechten hätten herauswachsen können.»⁹ Dagegen hat niemand das Wesen der eher zu runden Formen neigenden, weichen und weiblichen «Seraphen»-Erscheinung Coleridges besser und liebevoller erfaßt als Wordsworth selber, der ihn als «der von Gedanken Hingerissene mit der göttlichen Stirn, diese mit Himmelsaugen begabte Kreatur» beschrieb. Auf der seelischen Ebene war der Gegensatz nicht weniger extrem geartet zwischen dem schweigsamen in sich selbst begründeten Wordsworth und dem genial sprudelnden, zuweilen fast hypnotisierenden Zauberer des Wortes Coleridge, der aber selbstgequält und opiumsüchtig Zeit seines Lebens immer auf fremde Hilfe und Liebe angewiesen war. Wie wirkte sich nun diese physische, seelische und geistige Gegensätzlichkeit aus, als diese zwei Persönlichkeiten im Schicksalsjahr 1795 aufeinander trafen und sich zu verständigen suchten? Durch einen regen und wahrhaftigen Austausch poetischer und philosophischer Ideen, erwuchs sehr schnell eine große Liebe zwischen beiden, die es ihnen zunächst ermöglichte, alle Differenzen zu überbrücken. Nur drei Jahre nach ihrer ersten Begegnung lagen am 4. Oktober 1798 die schönsten Früchte ihres Zusammenwirkens vor: eine gemeinsam herausgegebene Sammlung gegenseitig angeregter und teils zusammen komponierter Gedichte, welche den Titel *Lyrical Ballads* trug. Was Coleridge und Wordsworth dadurch erreichten, wird rückblickend von der sonst sehr reservierten Stimme der *Encyclopaedia Britannica* als «das wichtigste Ereignis in der Geschichte der englischen Poesie seit Milton» – also seit mehr als einem Jahrhundert – eingeschätzt.

Das Geheimnis ihrer Verständigung und dialektischen Vorgehensweise wurde einmal von Coleridge selber folgendermaßen erklärt: «Wir einigten uns darüber, daß mein Streben auf Personen und Charaktere übersinnlicher oder mindestens romantischer Art gerichtet werden sollte, aber auf eine solche Weise, daß durch natürliche und äußerliche Eindrücke ein menschliches Interesse und ein Schein von Wahrheit auf diese Schatten der Imagination übertragen werde (...) Herr Wordsworth dagegen würde sich vornehmen, als sein Objekt die Gegenstände des Alltags im Zauberhauch eines neuen Lichtes erscheinen zu lassen, um dadurch ein dem Übersinnlichen analoges Gefühl anzuregen».¹⁰ Merkwürdig scheint diese «potenzierende» Formel der zwei englischen Romantiker schon an das «romantisierende» Vorhaben von Novalis anzuklingen, wie er dies im selben Jahr, in welchem die *Lyrical Ballads* erschienen, formulierte: «Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts, als eine qualitative Potenzierung (...) indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Aussehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es. Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche – dies wird durch diese Verknüpfung logarithmisiert. Es bekommt einen geläufigen Ausdruck.»¹¹

Eine Reise nach Deutschland

Noch bemerkenswerter ist die symptomatisch rätselhafte Schicksalstatsache, daß am 4. Oktober 1798, als ihr geistiges Kind das Tageslicht erblickte, weder Coleridge noch Wordsworth in England waren. Sie hatten sich nämlich entschieden, sich wohl einige Zeit in Deutschland, und zwar in *Hamburg* oder *Jena* aufzuhalten. Nicht als ob sie durchschaut hätten, was an diesem Orte der Welt in diesem Jahr im Aufkeimen war. Nein, sie wollten vielmehr einfach «Deutsch lernen».

Es ist aber tatsächlich so, als ob etwas sie wie magisch dahingezogen hätte. Allerdings ahnten die zwei jungen Dichter nicht, als sie am 18. September 1798 in Cuxhafen landeten, daß sie die Vertreter, ja das künftige «Symbolum» überhaupt der romantischen Bewegung in England waren. Im Gegenteil hatten sie ihr gemeinsames Werk anonym herausgegeben. Noch weniger konnten sie wissen, daß das Schicksal exakt zu dieser Zeit und in diesem Lande angefangen hatte, die größten Geister der ebenfalls im Werden begriffenen deutschen Romantik um die Brüder Schlegel zusammenzuführen. Während des Sommers hatte das erste große Romantikertreffen in Dresden stattgefunden. Um die Zeit, wo die zwei unbekannt jungen Engländer in Deutschland auftauchten, erschien dieselbe Gruppe in Jena wieder. Es sind diesmal nicht nur die Schlegels und Novalis dabei, sondern es kommen nach und nach andere dazu.

Welch ein wunderbarer Ausblick, welche Horizonte eröffnen sich hier vor uns! Nicht nur ein ganzes Spektrum ergibt sich hier von möglichen Begegnungen zwischen den verschiedensten, aber doch geistverbundensten Individualitäten, sondern Welch ein reiches geistiges Potenzial läge genauso in der «dialektischen» Begegnung zweier in einem gewissen Sinne entgegengesetzter Völker, wie es das englische und das deutsche sind! Hier standen zwei Engländer an der Schwelle zu einer anderen Welt, wo es darum ging, sich von allen naturgegebenen nationalen Gesichtspunkten zu befreien, um an einem neuen «Heiligtum» teilzunehmen. Coleridge war 26, Wordsworth 28 Jahre alt, als das Schicksal sie gerade zu jener geistig keimenden Michaelizeit 1798 nach Deutschland führte. Würden sie den entscheidenden Schritt vorwärts machen können? Würden sie verstehen und verstanden werden? Würde es zu einem neuen «potenzierten» Zusammenwirken der Geister kommen? Die Konstellation scheint günstig zu sein. Doch, kaum in Deutschland angekommen, gehen Coleridge und Wordsworth ganz verschiedene Wege. Wie symbolisch leuchtet noch der letzte gemeinsam erlebte Tag auf: *Michaeli*. Dann gehen diese Geister auseinander. Niemals sollten sie den Höhepunkt wieder erreichen, den sie hier durch das Phänomen der *Lyrical Ballads* erklimmen hatten. Danach sollten die Differenzen immer gravierender werden, bis es am 18. Oktober 1810 schließlich zu der tragischen Trennung kommen sollte, (die «äußerlich» mit Coleridges Opiumproblem zusammenhing), und die Zeit ihres Lebens nie wirklich wiedergutmacht werden konnte. Als sie aber zu jener Michaelizeit des Jahres 1798 in Deutschland auseinandergingen, hatten sie von allen maßgebenden Geistern jener Zeit bisher nur Gelegenheit gehabt, sich mit *Klopstock* – Wordsworth auf Französisch, Coleridge auf Lateinisch – ein bißchen zu verständigen. Und dabei sollte es im Wesentlichen bleiben.

In Begleitung seiner Schwester stieß Wordsworth bis zum Harz vor, wo das Paar in Goslar vom schwersten Winter des Jahrhunderts eingeschneit wurde. Von der Kulturwelt abgeschnitten wurde der sowieso zur Vergangenheitsschau veranlagte Wordsworth ganz auf sich selbst zurückgewiesen. Mit einer ungeheuren Sehnsucht während dieser Zeit sah er zurück auf die wunderschöne Landschaft seines Geburtsortes im Seegebiet Nordenglands. So schaute er zurück auf seine Kindheit, zurück auf seine Geburt, zurück sogar auf die vor der Geburt empfundene Existenz – und dichtete...

«Our birth is but a sleep and a forgetting
The soul that rises with us, our life's star
Has had elsewhere its setting
And cometh from afar...»

(Unsre Geburt ist nur ein Schlaf, eine Vergessenheit,
Die Seele, die mit uns aufgeht, unser Lebensstern
Ist andern Orts schon untergegangen
Und kommt weit aus den Fernen...¹²)

[Übersetzung v. Verf.]

so hatte sich der Naturdichter kurz vor seinem Abschied von England «zurückersonnen». Von Anfang an war seine beste Poesie instinktiv aus der geheimnisvollen Quelle der Natur und des Mysteriums der Geburt geflossen. Dafür hat der im Werden begriffene Nationalpoet Englands trotz der vielversprechenden Schicksalssituation den Sprung ins «Neuland» nicht geschafft. Im Frühling 1799, sobald die Naturelemente es ihm erlaubten, fuhr Wordsworth mit seiner Schwester ganz enttäuscht nach England zurück. Auf dieser Ebene hat er offensichtlich die Brücke zum deutschen Geist nicht schlagen können. Es ist auch bezeichnend, daß er Zeit seines Leben auf Goethe nie gut zu sprechen war.

Wie sah es aber mit Coleridge aus? Nach Rudolf Steiner ist es gerade Coleridge, der seinem Wesen nach, der deutschen Romantik nahe steht. «Auch er suchte das Mystische, Seltene in den Welterscheinungen auf und lebte in einer der Wirklichkeit fremden Traumwelt».¹³ Dieser besonders begabte Dichter der Nacht- und der Mondenwelten konnte zweihundert Zeilen eines seiner berühmtesten Gedichte, *Kubla Khan*, tatsächlich im Schlafe komponieren. Aber gerade diese Tendenz, das Leben auf der Erde als (zumeist Alp-) Traum anzusehen, diente ihm mindestens in einem: sie erlaubte ihm, sich vom Empirismus und Pragmatismus des größten Teiles seiner Landsleute zu befreien und sogar solche Geister wie Fichte – mit dessen «Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt» – weitgehend zu verstehen. Als Philosoph war er ja gewiß der einzige Engländer, wie das Eudo Mason in seinem wunderbar aufschlußreichen Buch *Deutsche und englische Romantik*¹⁴ ausführt, der damals wirklich veranlagt war, sich richtig in die deutsche Philosophie einzuleben und sie *von innen her zu verstehen*. Deshalb scheint sein Aufenthalt in Deutschland zunächst enttäuschender noch als derjenige von Wordsworth. Er kam bis nach Göttingen, wo er bis zum Juni des folgenden Jahres an der dort befindlichen Universität allerdings fleißig Deutsch lernte. Aber, obwohl er dem 70-jährigen Christian Gottlob Heyne begegnete und Kant, Schelling und Fichte studierte, ist er keinem einzigen der wirklich großen Geister der

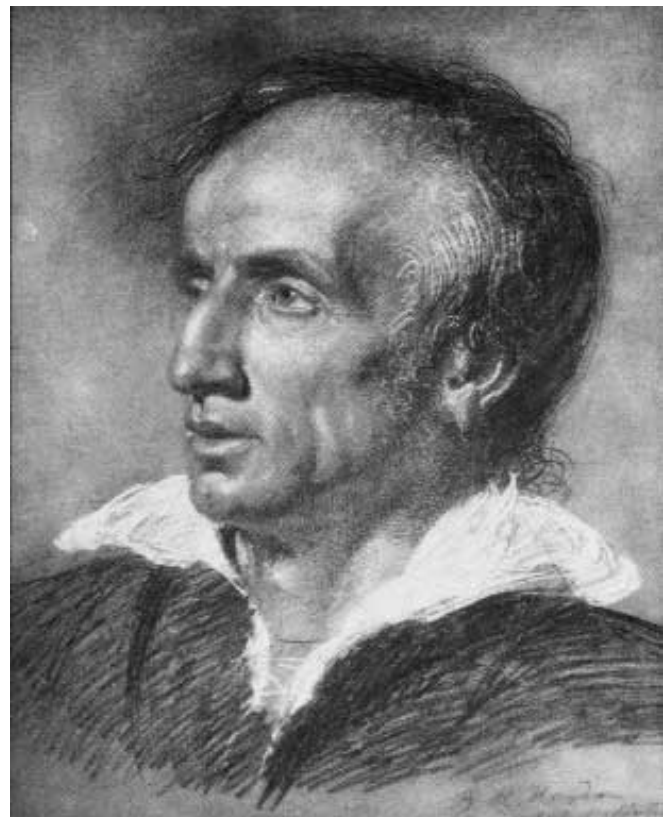
Epoche persönlich begegnet. Symptomatisch für sein ganzes Verhalten in dieser Hinsicht scheint die peinliche Aussage, die er ein Jahr später ausgerechnet in bezug auf Schiller machte, als er an der Übersetzung von *Wallenstein* arbeitete: «Schiller kennenzulernen ist ein Gedanke, der mir durch den Kopf gegangen und wieder verschwunden ist (...) ich ginge keine zwanzig Schritte, um ihn persönlich kennenzulernen.»¹⁵

Eine Nicht-Begegnung und ein Vermittler

Was liegt denn hier vor? Nach so vielen schönen Schicksalswinken ist es plötzlich, als ob sich eine unsichtbare Scheidewand zwischen allen Parteien erheben würde. Wie ein welt-historisches Symbol liegt der Schnee zwischen Deutschland und England, indem der kälteste Winter des Jahrhunderts die Elbe überfriert, Hamburg von Cuxhafen isoliert und jegliche Kommunikation zwischen den zwei Ländern verbietet.

Aus der geistigen Welt heraus bahnt sich ein Impuls an, der allerlei gegensätzliche und doch verwandte Naturen zu einer höheren Befruchtung zusammenführen möchte. Auf dem physischen Plan aber kommt die Begegnung zwischen Deutschland und England doch nicht zustande, denn die Entwicklung läuft in der Tat parallel. Erstaunt kann man mit Mason feststellen: «Das, was man die englische Romantik nennt, fängt bis auf ein Jahr gleichzeitig mit der deutschen an, zeigt sich bis auf ein Jahr gleichzeitig mit ihr erschöpft, und zwar ohne daß in den tiefsten Schichten, auf die es vor allem ankommt, irgendwelche wesentliche Berührung oder wechselseitige Befruchtung stattgefunden hätte».¹⁶

Wie ist so etwas überhaupt möglich, möchte man fragen? Wordsworth und Coleridge standen offensichtlich mit ihrem Unverständnis und Unvermögen gar nicht allein da. Ihre Deutschlandreise ist vor allem als Symptom interessant.



W. Wordsworth, 1770–1850

Auf der deutschen Seite ist die Tatsache symptomatisch, daß es anscheinend nicht einmal einem *Goethe* während dieser Zeit gegönnt war, ungehindert den Blick nach England zu richten, um die genannten poetischen Geister, die ihm so nahe standen (außer Byron), einmal zu sehen. Denn obwohl der König der deutschen Literatur zum Beispiel den schottischen Romanschriftsteller Walter Scott geschätzt und ein paar weniger entscheidende Poeten Englands wahrgenommen hat, hat er seltsamerweise gerade die in einem gewissen Sinne Begabtesten und ihm Verwandtesten dieser Zeit (Blake, Coleridge, Wordsworth, Shelley) völlig übersehen oder unter-, zumal auch geringgeschätzt, wie Mason ausführlich nachweist. Allerdings scheint es doch *einen* Mensch gegeben zu haben, der in beide Welten in einem gewissen Sinne eingeweiht war – und dem es gegönnt war, zu erstaunlich vielen der in Rede stehenden Geister beider Länder der damaligen Zeit auch *persönliche* Beziehungen und verständnisvolle Freundschaften zu knüpfen. Dieser Engländer, der Coleridge, Wordsworth, Blake u.a. persönlich kannte, und seine englischen Zeitgenossen richtig einzuschätzen wußte, wurde gleichfalls von den Geistern Jenas als einer der Ihrigen aufgenommen, und es wurde ihm ziemlich überall freien Zutritt gewährt. Er war aber selber bezeichnenderweise kein Dichter oder Philosoph. Dafür konnte er als geborener «Diplomatenmensch» umso mehr Vermittler werden. Lediglich als diskreter Zeuge oder als «geistiger Ambassadeur» scheint die rätselhafte Figur *Henry Crabb Robinsons* (1776-1867), dieser geduldige Beobachter und Zuhörer, zwischen jenen Geistern Deutschlands und Englands aufzutreten. Der junge Student, der später Rechtsanwalt, Auslandskorrespondent für *The Times* und Verfasser berühmter Tagebücher werden sollte, verliebte sich 1798 in Deutschland und kam 1800 schon nach Jena. Er hat fast den ganzen «Kreis» dort persönlich kennen und schätzen gelernt. «Wir haben nie einen Engländer gesehen, der uns so interessiert wie Sie», gab ihm Wieland einmal zu verstehen. «Die anderen sind uns Fremde geblieben, aber Sie sind einer der Unserigen». «Er war so recht in merita causae unserer Zustände initiiert», gab sogar Goethe zu, als Robinson später bei ihm wohnen und ihm regelmäßig aus *Byrons* Gedichten vorlesen durfte.

Angesichts Goethes überwältigender und ausschließlicher Bewunderung für Byron als englischen Dichter wagte Robinson allerdings nicht einmal die anderen Poeten seines Landes zu erwähnen und folgende Aussage dieses feinen Menschenkenners ist gewiß auch symptomatisch: «Er [Goethe] ahnte nicht, daß ich nicht wagte, den Namen jenes Dichters zu nennen, den ich am meisten liebe und auch schon damals am meisten liebte: Wordsworth; denn ich wußte, daß es charakterlich zu viel Mißklänge zwischen ihnen gab.»¹⁷ So mußte gerade der Vermittler Henry Crabb Robinson erleben, daß es (trotz der von ihm erkannten geistigen Verwandtschaft) damals nicht möglich war, gewisse maßgebende Geister Englands und Deutschlands zu einer gegenseitigen Wertschätzung, geschweige denn zu einer wahrhaftigen Begegnung zusammenzuführen.

Keime zu einer zukünftigen Verständigung?

Aus dieser ganzen Schicksalskonstellation heraus ergibt sich eine ganz gewichtige Frage: Warum mußte anscheinend jedes Mitglied des anglo-deutschen «okkulten Zwillingspaars», auf

dem physischen Plan mindestens, sich auf unabhängige Weise seine jeweilig eigene Version der modernen Bewußtseinsseele entwickeln und entfalten? Oder wurden vielleicht durch jene vielversprechende Deutschlandreise und durch ihr geistiges Ringen überhaupt in Coleridges und Wordsworths Seelen irgendwelche Keime zu einer zukünftigen Verständigung und Begegnung mit jenem Geist gelegt, der damals in Jena und Weimar gleichsam heranschwebte? «Coleridges Geist ist mehr deutsch als englisch», stellte Henry Crabb Robinson einmal mit Recht fest. Eine große Anregung durch seinen Aufenthalt in Deutschland hat Coleridge gewiß bekommen. Sieben Jahre später hatte er auch das Glück, Wilhelm von Humboldt und Ludwig Tieck in Rom kennenzulernen und genau achtzehn Jahre, nachdem Coleridge Deutschland am 24. Juni 1799 verlassen hatte, trat dieses Land gleichsam bei ihm selber wieder in Erscheinung, als der deutsche Romantiker Tieck ihn am 24. Juni 1817 bei ihm zuhause in London besuchte. Dieser Freund von Novalis bewunderte Coleridge in mancher Hinsicht und wollte sogar mit ihm zusammen ein deutsch-englisches Shakespeareprojekt in Angriff nehmen. Dies war aber leider von vornherein, wegen der durch den Opiumgenuß herbeigeführten Willensschwäche und der daraus resultierenden Unzuverlässigkeit von Coleridge, zum Scheitern verurteilt. Trotzdem bekam Tieck dank ihm und Crabb Robinson den besten Einblick von allen Deutschen jener Zeit in die englische Romantik. Er war es, der, nach Robinson, bloß aus ein paar Gedichten von Wordsworth «einen englischen Goethe» in diesem Naturdichter erblicken wollte. Aber es ist symptomatisch, daß selbst dieser große Englandfreund die Brücke zu Wordsworth, Shelley oder Keats nicht finden konnte. Aufgrund der persönlichen Begegnung hat er sich jedoch mit Coleridges Werk gründlich beschäftigt, ihn dabei anerkennend, ermutigend und sogar bis zu seinem Tode mit einer schönen Freundschaft begleitend – einer Freundschaft allerdings, die Coleridge nicht imstande war, aufrechtzuerhalten. Und so haben wir es auch hier sozusagen mit «zurückgestauten Wellen» der Liebe zu tun. Denn diese konnten anscheinend wiederum nicht bis in die physische Welt hereinbrechen. So spricht fast wie ein Schmerz aus Tiecks liebevollen Worten, eine Tragik der karmischen Nichtbegegnung: «Einer meiner schönsten Lebensgenüsse würde es sein, Sie einmal wiederzusehen, recht viel mit Ihnen zu leben, Ihnen etwas werden zu können! Denn nur zu selten finden sich die Menschen, die zusammengehören, und wo trifft man wohl diese edle Humanität, diesen Tiefsinn mit diesem Witze und dem großen poetischen Talente vereinigt, wie in Ihnen? Ich nährte die stille Hoffnung, Sie würden mir einmal schreiben, wenn auch nur wenige Worte.»¹⁸ Trotz einer «Nichtbegegnung» ist bei Coleridge jedoch viel von jenem wunderbaren Geist geblieben, der damals in Mitteleuropa auch durch reine Philosophie zum Ausdruck kam. Ja, ohne deutsche Philosophie ist die ausgereifte Weltanschauung dieses Engländers ganz und gar undenkbar. Als Einzelgänger unter den eher pragmatisch gesinnten Engländern ist er Zeit seines Lebens immer tiefer in den Geist des deutschen Idealismus eingedrungen. Er hat aber sein eigenes in sich zusammenhängendes «System» konzipiert, auch wenn dieses nur fragmentarisch formuliert wurde. Dabei war ihm eine Idee etwas überaus Reales, «ein Etwas, das im Geiste wirklich existiert wie nur irgendein Objekt in der Außenwelt, das von den Sinnen erfaßt wird»; sie galt ihm bloß als

Teil jener Vernunft, die «von universeller Gültigkeit ist und der ganzen Menschheit ihre Notwendigkeit aufprägt.»¹⁹ Manchmal hat man den Eindruck bei diesem teils verträumten, teils geistig wachen Dichter- und Philosophengeist, daß sein reges Denken wie ein Mond manche universelle Idee des Zeitgeistes und – natürlich auch seiner Zeitgenossen – unmittelbar zu widerspiegeln wußte. So spiegelt sich in dieser Individualität nicht nur der Geist des deutschen Idealismus wider, sondern allem Anschein nach auch die ersten Strahlen einer aus ihm hervorgehenden wollenden *Anthroposophie*. Die Philosophie wird nämlich zur Anthroposophie – eine Entwicklung, die Rudolf Steiner ganz genau in der *Philosophie der Freiheit* vollzieht – da, wo der Mensch anfängt sein eigenes Denken nicht bloß als abstraktes Begriffsgebilde aufzufassen, sondern auch als (übersinnlich) Tätiges, das heißt nach Coleridge «Denken als reinen Akt und reine Energie, Denken im Unterschied zu Gedanken» zu erleben. Damit haben wir aber etwas, was wir durchaus als *dynamische Philosophie*²⁰ bezeichnen können, wie Coleridge sein eigenes System nennen wollte. Das Tätige am Denken selber kann man aber nur dadurch erleben, daß man zunächst das Denken auf sich selber richtet wie «ein Auge, das sein eigener Spiegel ist – betrachtet und sich selbst betrachtend» und als solches «ein Subjekt, das auch sein eigenes Objekt ist»²¹, wie Coleridge aus der Beobachtung des Denkens feststellt. Das Radikale an der *Philosophie der Freiheit* besteht darin nachzuweisen, daß ein intuitives, sich selbst begreifendes und willensmäßig erlebtes Denken schon das *erste* Offenbaren der geistigen Welt im Sinne einer modernen anthroposophischen Wissenschaft des Geistes ist. Coleridge steht an der Schwelle dieser Erlebniswelt: «In allen unumstößlichen Wahrheiten, z. B. daß die zwei Seiten eines Dreiecks immer größer sind als die dritte, empfinde ich, daß mein Wille aktiv ist, mein Ich scheint die Wahrheit nicht nur wahrzunehmen, sondern auch zu wollen. Bedenke dies.»²² Bei Wordsworth war es anders: Trotz der Tatsache, daß nach Robinson sein «Geist eine gewisse deutsche Anlage» besaß, und daß sogar zwischen ihm und Goethe «eine verborgene dichterische Verwandtschaft bestehe»²³ wollte Wordsworth nichts davon wissen. Außerdem rühmte er sich sogar, daß er – «Gott sei dank» – nichts von der deutschen Philosophie gelesen hatte. Aber sein letztes Kind, das er ebenfalls William nannte, der «neue» William Wordsworth wurde nach Deutschland geschickt und studierte auch deutsche Philosophie in Heidelberg. Am zweiten Geburtstag dieses Kindes durfte Wordsworth, der deswegen nach London gekommen war, den fremd gewordenen Coleridge wieder aufsuchen. Am Tag zuvor hatte ein sehr komplizierter Austausch von Briefen und Liebeserklärungen eine «Versöhnung» herbeigeführt. Daran war kein anderer als derjenige, der auch zwischen den vorläufig unversöhnbaren Geistern Englands und Deutschlands vermittelt hatte, der «geistige Ambassador» Henry Crabb Robinson, beteiligt. Als letztes und schönstes Hoffnungszeichen einer fruchtbaren Zukunftsbegegnung aller Parteien sei auf die letzte Begegnung der zwei Dichter am Ende ihres Lebens hingewiesen. Nach vielen Jahren immer noch entzweiten Lebens, kurz vor dem Tode von Samuel Taylor Coleridge, gingen beide auf eine letzte Reise zusammen – nach Deutschland. Dorthin, wo sie durch ihr gemeinsames Werk *Lyrical Ballads* am absoluten Höhepunkt ihres geistigen Bündnisses und «potenzierten Zusammenwirkens» einmal gestanden hatten.

Doch wollte die Ironie des Schicksals, daß in diesem selben Jahr, 1828, indem Wordsworth und Coleridge zum zweiten Mal in Deutschland wieder ganz anonym (trotz ihres wachsenden Ruhms in England) auftauchten, zum ersten Mal in diesem Lande ein eindringlicher Hinweis auf sie veröffentlicht wurde. In seinem Aufsatz *Goethe und seine Zeit* machte Tieck nämlich darauf aufmerksam, daß, wenn man vom deutschen, Goetheschen Einfluß auf die englische Dichtkunst irgendwo sprechen dürfe, dann gerade bei diesen Dichtern der sogenannten «Seeschule». So scheint in diesem Lande für die zwei Poeten doch die Morgenröte einer symbolischen Versöhnung aufzugehen bei dieser letzten wahrhaftigen Begegnung, die auch die «letzte Reise» ist. Ja, in diesen Jahren fängt ein ganz anderer Wind zwischen England und Deutschland an zu wehen. Einige Jahre später, da jener erhabene Geist des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik schon entflohen ist, wird der äußere Weg von England nach Deutschland breitgemacht: Deutschland wird sogar «Mode» in England und es fährt alles dahin... Trotz der tiefen Tragik, die bei einer solchen rätselhaften (Nicht-)Begegnung waltet, kann es einem bei näherer Betrachtung doch klar werden, daß es damals tatsächlich so sein mußte. Es war offensichtlich – um in Goethes Märchensprache zu sprechen – noch nicht «an der Zeit». Es war noch nicht möglich, daß die gegensätzlichen Geisteswelten Englands und Deutschlands sich real in einer neuen Einheit auf Erden begegneten.²⁴ Trotz der Dialektik eines deutschen Idealismus, der alle Gegensätze rein gedanklich in sich aufzuheben wußte, war der platonisch geschaute Weltengeist vor zweihundert Jahren noch nicht ganz in unserer Erdenwelt angekommen. Noch war es dementsprechend möglich, von der Naturerfahrung auszugehen und von dort aus auf gediegener Grundlage direkt in die geistige Welt aufzusteigen.



Lord Byron, 1788–1824

Die Ehe zwischen deutschem Idealismus und englischem Natursinn ließ auf sich warten. Vor allem durfte der deutsche Keimling des Geistes nicht zurückschauen nach England, sich nicht von jener physisch veranlagten Bewußtseinsseele hypnotisieren lassen, bevor er sich ganz vom Sinnlichen befreit, die Fähigkeit des reinen Denkens frei erworben und der geistigen Menschheit einverleibt hatte.

Ein neues Zeitalter

Mit dem Anbruch des neuen Michaelischen Zeitalters 1879 ist es aber tatsächlich für die Menschheit nunmehr «an der Zeit». Deshalb knüpfte Rudolf Steiner an diese *letzte* und *höchste* Fähigkeit des Erdenmenschen an, um seine Anthroposophie als *Wissenschaft* des Geistes zu begründen. In dieser wird der strengste Empirismus tatsächlich mit dem schärfsten Idealismus zusammengeführt und immanent versöhnt. Strengstens von der Erfahrung auszugehen, ist die gediegenste Forderung, die das menschliche Bewußtsein auf Erden machen kann und darf. Steiner geht sogar vom reinen Erfahrungsprinzip aus, indem er gerade an Goethe anknüpft. Es ergibt sich aber aus der Sache, und das weist Steiner wissenschaftlich nach, daß dieses Prinzip in seiner strengsten Form einzig und allein in der Sphäre *des reinen Denkens* anwendbar ist.²⁵ Dadurch ist aber die Brücke ganz real zur geistigen Welt geschlagen, für den, der sie (denkend und erfahrend) frei gehen will. Aber dieser Weg ist nicht nur «erkenntniswissenschaftlich» aufgetan, sondern auch ganz real. Der äußere empirische Beweis für diesen «Brückenschlag» ist durch den Umstand gegeben, daß die Erkenntnisfrüchte einer solchen anthroposophischen Geisteswissenschaft aus der geistigen Welt bis in die physisch-sinnliche Welt hinein tatsächlich herunterwirken und durch die Praxis einer angemessenen Landwirtschaft oder Medizin, zum Beispiel, auch praktisch festgestellt werden können. Durch diese Weiterentwicklung sind inzwischen nicht nur die Bedingungen für eine neue und wahre Begegnung zwischen den englischen und den deutschen Volksgeistern gegeben, sondern dadurch, daß das Wesen der Anthroposophie nicht mehr in übersinnlichen Sphären wie vor zweihundert Jahren «schwebt», sondern fortan mit der Erdenzivilisation verbunden ist, ist außerdem noch eine Möglichkeit frei gegeben: daß überhaupt «diejenigen, die zusammengehören», aus welchen Himmels- oder Weltenrichtung sie auch kommen mögen, sich ebenfalls hier auf Erden doch endlich wiederfinden dürfen...

Ian Bass, Paris

Es handelt sich hier um die gekürzte Fassung eines Artikels, der in französischer Sprache in der Zeitschrift *L'Esprit du temps* (Nr. 28 und 30, 1999) erschienen ist.

- 1 Goethe, *Briefwechsel mit Schiller*, Schiller an Goethe, Jena, 23. August 1794.
- 2 Goethe an Zelter, 1. Juni 1805.
- 3 Rudolf Steiner, GA 237, Vortrag vom 8. Juli 1924.
- 4 GA 158, Vortrag vom 15. November 1914.
- 5 Im Gegensatz zur deutschen, von vornherein sich selbst

bewußten und so bezeichnenden «Romantik».

- 6 GA 139, Vortrag vom 18. September 1912. Wie aus dem Vorigen hervorgeht, war auch der deutsche Idealismus in gewissem Sinne durchaus eine Erscheinungsform des «alten Hellsehens» wie Steiner dies zum Beispiel in bezug auf Hegel und Fichte in GA 121, im Vortrag vom 16. Juni 1910 explizit ausführt. Aber die typische, rein begriffliche Form seines Auftretens im Gegensatz zur bildhaft-imaginativ englischen bedeutet wiederum, daß er doch etwas radikal Neues innerhalb der Menschheit darstellt.
- 7 Siehe: Richard Holmes, *Coleridge, Early Visions*, Hodder & Stoughton, London 1990, p. 146.
- 8 Siehe: Owen Barfield, *What Coleridge Thought*, Wesleyan University Press 1971, p. 112.
- 9 John Purkis, *A Preface to Wordsworth*, Longman, London und New York, p. 42.
- 10 S.T. Coleridge, *Biographia Literaria*, Everyman, London und Melbourne 1987, p. 168.
- 11 Es handelt sich um das Fragment (VI 105) von Novalis, das nach den Forschungen R. Samuels und Gerhard Schulzens zwischen Februar und Mai 1798 anzusetzen ist.
- 12 *The Prelude*, XIII, 178.
- 13 Rudolf Steiner, *Biographien und biographische Skizzen* (GA 33).
- 14 Eudo Mason, *Deutsche und englische Romantik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970.
- 15 Am 7. Oktober 1800 an Tom Poole. Siehe: Op. cit., S. 58.
- 16 Op. cit., S. 31.
- 17 Op. cit., S. 112.
- 18 Brief an Coleridge vom 20. Februar 1818; Op. cit. S. 62.
- 19 Zitiert nach Owen Barfield, *Romanticism Comes of Age*, RSP, p. 150 und *What Coleridge Thought*, p. 226.
- 20 Zitiert nach *What Coleridge Thought*, Op. cit. p. 13. Der erste Übergang vom starren zum bewegten Begriffe wird von Steiner an anderer Stelle, vom kosmischen Gesichtspunkt aus (GA 151, Vortrag vom 20. Januar 1914), charakterisiert als der, der von den Geistern der Form zu den Geistern der Bewegung («Dynamis») überführt. Nach Coleridge waren es sogar die Nominalisten des Mittelalters, die «die Dynamis verloren oder ihre Existenz verneinten.» Siehe: Coleridge, *Philosophical Lectures*, London 1949, p. 435.
- 21 Zitiert nach Barfield, Op. cit. p. 212 und 14.
- 22 Op. cit., S. 80.
- 23 ebda.
- 24 Allerdings soll Rudolf Steiner auf ein post-mortem-Zusammenwirken von gewissen geistig repräsentativen Individualitäten dieser Zeit aus der germanisch-europäischen Mitte und dem anglo-amerikanischen Westen im privaten Kreise hingewiesen haben (Siehe: Thomas Meyer, *Ludwig Polzer-Hoditz – Ein Europäer*, Basel 1993, S. 548). Nach dieser Überlieferung wurden Gladstone, Tennyson, Emerson, J. Joachim, Herman Grimm, Bettina von Arnim und Hallam erwähnt. Es ist interessant festzustellen, daß sich Wordsworth und Coleridge am Rande dieses Kreises befinden. Wordsworth hatte freundschaftliche Beziehungen zu Gladstone, Tennyson und Hallam – dem auch Coleridge begegnet ist – während Emerson sowohl Coleridge, kurz vor seinem Tode, als auch Wordsworth in England aufsuchte.
- 25 Rudolf Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (GA 2), Kapitel C, «Das Denken».

Sonnenfinsternis und Seelenkalender

In dem vom Verlag am Goetheanum herausgebrachten Buch *Die Verfinsterung der Sonne am Jahrtausendende* ist an bedeutsamer Stelle der Seelenkalender einbezogen. Der Mitautor, Hartmut Ramm, führt im Hinblick auf eine zuvor dargestellte «Häufung kosmischer Ereignisse im Juli» und der von ihm damit verbundenen «Frage nach dem symptomatischen Charakter» zunächst den Spruch zur 15. Woche vollinhaltlich an («Ich fühle wie verzaubert...»). Daran anschließend schreibt er, verschiedentlich Worte von Mantrien aus Wochen im Mai bis August verwendend (leider nicht als Zitate markiert und deshalb nicht für jedermann erkennbar):

«Vergessend ihres Willens Eigenheit, die Kraft ihres Denkens in Traumes Dumpfheit wie schweigend gegenüber den äußeren Offenbarungen, ist die Menschenseele in der Höhe des Sommers bereit geworden, sich zu verlieren. Allein dies wird ihr erlauben, sich selbst in einem höheren Sinn zu finden. Dieses Göttergeschenk zu bergen, das empfangene Weltenwort durch Sinnestore ins Innere der Seele zu führen, ist Aufgabe der folgenden Wochen.»

Das **empfangene** Weltenwort **durch Sinnestore** ins Innere führen? Das ist eine *contradictio in adjecto*, zudem würde der Weg bis zur und nach der Wende um Johanni in seinem Wesen verfehlt.

Dem Duktus des Seelenkalenders entspräche stattdessen zu formulieren: «das durch Sinnestore empfangene Weltenwort ins Innere der Seele zu führen, ist Aufgabe der folgenden Wochen.»

Leserbrief von Dr. Horst Habisreitering, München

Der Leserbrief macht auf eine Ungenauigkeit aufmerksam, die sich in der genannten Publikation in dem Aufsatz «Die Finsternis der Bewußtseinsseele» befindet. Es handelt sich bei der betreffenden Passage um ein nachträglich gekürztes Referat zu Gebärden aus dem Seelenkalender Rudolf Steiners. Auch beim Lektorieren wurde der bezeichnete Fehler nicht bemerkt, der Einwand als solcher ist also berechtigt. Allerdings trifft auch die vorgeschlagene Änderung den Kern der fehlerhaften Passage nicht, so daß der Fehler hier in einer etwas ausführlicheren Darstellung korrigiert wird.

Ausgangspunkt für die in Betrachtung stehende Beziehung zwischen Sonnenfinsternis und Seelenkalender ist die Tatsache, daß die totale Sonnenfinsternis am 11. August 1999 von einem bemerkenswerten Kreuz der Wandelsterne begleitet wurde, das neben anderen Aspekten darauf aufmerksam werden läßt, wie Saturn, Mond und Mars gegenwärtig das Ziel von Raumfahrtprojekten sind.¹ In dem Abschnitt und mit der Frage «Was geschieht im Juli?» untersuche ich in der Mitte des betreffenden Aufsatzes die auffallende Häufigkeit, mit der in einem weiteren Sinn kosmologische sowie auf verschiedene Weise miteinander verknüpfte Ereignisse in der zweiten Juli-Hälfte eintreten: So betrat am 20. Juli 1969 Neil Armstrong als erster Mensch den Mond, vom 16. bis zum 22. Juli 1994 stürzten die Fragmente des Kometen Shoemaker-Levy in den Jupiter, am 23. Juli 1995, also genau ein Jahr und einen Tag danach, wurde der Komet Hale-Bopp entdeckt, und am 18. Juli 1997, also knapp zwei Jahre später, kam bei einem nicht ganz alltäglichen Autounfall der Kometenforscher Eugene Shoema-

ker ums Leben, einer der Entdecker des 1994 in den Jupiter gestürzten Kometen. Zeitlich in unmittelbarer Nähe zur totalen Sonnenfinsternis war sodann die Bestattung der Asche von Eugene Shoemaker auf dem Mond geplant, die mit dem gezielten Absturz der Sonde «Lunar Prospector» am 31. Juli 1999 in einem Krater am Südpol des Mondes stattgefunden hat. Während die Mission von «Lunar Prospector» als solche der Erforschung physischer Eigenschaften des Mondes an sich diente, hatte der gezielte Absturz in den ewigen Schatten eines Mondkraters das Ziel, möglichst direkt den Nachweis für das Vorkommen von ungebundenem Wasser(eis) auf dem Erdtrabanten zu erbringen.² Wäre dieser Nachweis mit der entsprechenden Sicherheit gelungen, dann hätte die Exploration des Planetensystems eine starke Beschleunigung erfahren, da sich lunare Wasservorräte zur Gewinnung von Treibstoff für Raumflüge zu weiter entfernten Himmelskörpern ausnutzen lassen würden. Geplant ist, den Mond bei der Eroberung des Alls zu einem zweiten «Basislager» einzurichten, parallel zur Internationalen Raumstation (ISS), mit deren 1998 begonnener Montage «für die Raumfahrt an der Schwelle des neuen Jahrtausends die neue Phase ständiger Bewohnung durch den Menschen beginnt. Sie tut damit einen irreversiblen Schritt auf dem Weg zum Mars, eine logische Ablauffolge der von Apollo 11 vor 30 Jahren begonnenen menschlichen Evolution im All.»³ Folgerichtig ist bereits in naher Zukunft die erste Landung von Menschen auf dem Mars ins Auge gefaßt, und expli-

zit wird für diesen «irreversiblen» Schritt ins All der 50. Jahrestag von Neil Armstrongs erstem Schritt auf den Mond gewählt. Michael Reichert und Wolfgang Sebold, im Deutschen Zentrum für Luft- und Raumfahrt verantwortlich für die Erforschung und Nutzung des Planetensystems, schildern folgende Vision: «Wir schreiben den 20. Juli 2019. Zum ersten Mal landen Menschen auf einem fremden Planeten. Fast neun Monate hat die Reise des international besetzten Raumschiffs gedauert. Nun ist die Landestufe der Marsfähre nahe dem gewaltigen Vulkan Olympus Mons niedergegangen. Wenige Stunden später – auf den Tag genau 50 Jahre, nachdem Neil Armstrong als erster Mensch den Mond betrat – setzt einer der Astronauten seine Stiefel in den roten Staub des Nachbarplaneten.»⁴



Die skizzierte Häufung von Ereignissen in einer bestimmten Zeit des Jahres, der zweiten Juli-Hälfte und vielleicht genauer noch: der dritten Juliwoche, sowie deren Korrespondenz mit Zukunftszielen der modernen Hightech-Gesellschaft erhält auf dem Hintergrund einer Darstellung Rudolf Steiners einen geradezu symptomatischen Charakter. Denn in seinen *Zeitgeschichtlichen Betrachtungen* führt Steiner am 24. Dezember 1916

in Dornach aus, wie sich bestimmte Intentionen leichter verwirklichen lassen, wenn sie in einer ähnlichen Zeit des Jahres angekündigt oder durchgeführt werden und dabei an frühere Ereignisse sowie die damit verbundenen Absichten anknüpfen. Wörtlich heißt es dort:

«Will jemand in der Gegenwart auf das deliriose Bewußtsein wirken und etwas Besonderes erreichen, so kann er folgendes machen: Er kann sich erinnern, wann in einem früheren Zeitraum unter ähnlichen Sternkonstellationen etwas Ähnliches da war. Und nun, weil alles in der Welt wellenartig geschieht, und eine Welle nach einer bestimmten Zeit wiederum an die Oberfläche kommt, so kann er, um besondere Wirkungen zu erzielen, unter ähnlichen Verhältnissen, die aber etwas zu tun haben mit den kosmischen Einrichtungen, ein Ereignis wie eine Kopie eines vorangegangenen Ereignisses gebrauchen, zu einer Kopie eines vorangegangenen Ereignisses zu machen. Nehmen wir an, jemand wolle etwas erreichen für das deliriose Bewußtsein durch ganz bestimmte Vornahmen, ganz bestimmte Tatsachen. Da geht er zurück in der Geschichte und erinnert sich an etwas, was in früherer Zeit unter einer ähnlichen Sternkonstellation geschehen ist. – Denken wir uns, jemand will etwas erreichen an einem Frühlingsdatum eines bestimmten Jahres. Er sagt sich also: Wir haben Pfingstzeit, ich will jetzt zurückgehen in der Zeitenwende zu einem Ereignis, das dem ähnlich ist, das ich da machen will. – Dann muß es aber auch in eine solche Zeit gefallen sein, wo das Pfingstdatum ungefähr in dieselben Tage fiel, in dieselben Monatstage. Dadurch ist im groben die Sternkonstellation für dieses Pfingstdatum natürlich ähnlich, es wiederholt sich ja. Auf diese Weise würde man gerade die besondere Möglichkeit haben, auf das deliriose Bewußtsein zu wirken. Man würde gewissermaßen eine Gruppe von Menschen, die auch immer eine Art von Baldur darstellen im fünften nachatlantischen Zeitraum, treffen können, wenn man den Loki spielen wollte mit dem blinden Hödur oder durch den blinden Hödur, indem man unter den besonderen kosmischen Verhältnissen das deliriose Bewußtsein hervorruft.»⁵

Die oben genannten kosmologischen Juli-Ereignisse lassen sich gewissermaßen als Symptome werten, die auf eine im Untergrund wie auf einen bestimmten Fluchtpunkt zielende Absicht hinweisen. Dieser Fluchtpunkt heißt «Mars». Der rote Planet ist das Ziel von Intentionen der bemannten Raumfahrt, die Jesco von Puttkamer in seinem Buch *Jahrtausendprojekt Mars* so formuliert: «Wenn wir soweit sind, den Schritt zum Mars zu tun, wird sich zeigen, daß der Flug ins All, obgleich Expansion ins Grenzenlose, keine Abkehr von der Erde, sondern tatsächlich eine Rückkehr zu ihr war.»⁶ Denn: «Historisch gesehen ist die bemannte Raumfahrt eine Antwort auf die ganz spezielle Herausforderung unseres globalen Zeitalters, und zwar in der einzig möglichen und angemessenen Weise durch die Ausweitung und Selbsttranszendenz des zusammenhängenden Erde/Mensch-Systems – ein frappierend stimmiger Auftakt zum dritten Jahrtausend. Und im Rahmen der menschlichen Evolution sorgt sie letzten Endes dafür, daß die Erde nicht zur ›Todesfalle‹ des Homo sapiens werden kann; damit erfüllt sie die Grundvoraussetzung für das Überleben der Menschheit im Kosmos.»⁷ Nachdem sie den Bezirk des Irdischen inzwischen weitgehend durchtränkt

hat, beginnt die gebündelte technische Intelligenz – anders ausgedrückt: die ahrimanische Intelligenz – nun auch konkret in den Kosmos hinaus zu wirken. Und indem sie durch ihre großartigen physikalisch-technischen Möglichkeiten der Menschheit verspricht, den *physischen* Kosmos als Lebensraum für *physische* Menschen einzurichten, verheißt sie zugleich einer latenten Sehnsucht im Menschen, nämlich der Erdenschwere, die ihn im physischen Leib bindet, zu entfliehen, die willkommene Befriedigung; anders ausgedrückt: sie ermöglicht luziferischen Tendenzen, den Menschen von der Erdenwelt wegzulocken. Verkürzt gesagt verhilft im «Jahrtausendprojekt Mars» die ahrimanische Intelligenz einer luziferischen Illusion zu Kontur und verleiht ihr den Anschein nicht nur des Machbaren, sondern vor allem auch des Erstrebenswerten!⁸

Nun ist gerade diese Erdenwelt seit dem Mysterium von Golgatha diejenige Welt, welche die von der Sonne herabgestiegene Christus-Wesenheit zu ihrer gleichsam leiblichen Grundlage gemacht hat und von der aus sie ihre Aufgabe innerhalb der kosmischen Evolution zu erfüllen angetreten ist: den Menschen auf der Erde zur Freiheit zu führen. Aus dieser Perspektive betrachtet liegt in dem Zusammenwirken ahrimanischer und luziferischer Tendenzen, wie sie für die bemannte Raumfahrt und deren im «Jahrtausendprojekt Mars» gipfelnde Intentionen beleuchtet wurden, zugleich eine gegen die Intentionen des Christus gerichtete Tendenz vor.

Diese «charakteristische Symptomatik» unterstreicht der Blick in den anthroposophischen Seelenkalender. Dort steht die Seele in der zweiten Juli-Hälfte vor einem entscheidenden Ereignis, nachdem sie sich von Ostern über Pfingsten und Johanni entsprechend darauf vorbereitet hat. Wenn sie – und nun zitiere ich den im Leserbrief durch (...) ersetzten Satz – «im Juli am allermeisten den Sinnesoffenbarungen hingegeben ist, dann empfängt die träumend-verzauberte Seele aus den kosmischen Weiten dasjenige Geschenk der göttlich-geistigen Welt, das sich als die höhere Form des menschlichen Ich entpuppen wird.» Und diese «Empfängnis», wie ich das Ereignis in Anlehnung an die Formulierung in der 19. Woche referierend bezeichne, steht in einer innigen Beziehung mit jenem «Weltenwort, das ich durch Sinnestore in Seelengründe durfte führen», wie Rudolf Steiner für die 17. Woche formuliert. Tatsächlich ist nun weder möglich noch nötig, das bereits «empfangene Weltenwort» noch einmal «durch Sinnestore in das Innere der Seele zu führen». Dies merkt H. Habisreiter in seinem Leserbrief zu Recht an.

Allerdings ist es unzureichend – und hier greift nun auch sein Korrekturvorschlag zu kurz respektive weist, wie meine ursprüngliche Formulierung, sogar in die falsche Richtung –, lediglich die Verdopplung der Gebärde im Sinne einer *contradictio in adjecto* auszumerzen. Vielmehr muß unterstrichen werden, daß die geheimnisvolle «Empfängnis» bereits im verzauberten Zustand von Mitte Juli stattgefunden hat, denn in der 17. Woche wird in der Vergangenheitsform auf ein bereits eingetretenes Ereignis zurückgeblickt. Statt dessen liegt jetzt vor der Seele die Aufgabe, dem Empfangenen einen entsprechenden Keimgrund zu bereiten. Richtig und vollständig wäre die Korrektur an der betreffenden Stelle also zum Beispiel wie folgt zu formulieren: Dieses Göttergeschenk – nämlich das Weltenwort, das durch Sinnestore ins Innere der Seele geführt

und von ihr wie empfangen wurde – zu bergen (und ihm den entsprechenden Keimesgrund zu bereiten), das ist die Aufgabe der folgenden Wochen, «wo das abnehmende Licht der Herbstsonne mahnt, die Aktivität immer mehr nach innen zu verlagern. Denn nur wenn die Menschenseele ihre Geistestiefen mit den übersinnlichen Weltenweiten dieses Weltenwortes zu erfüllen vermag, wird sie an Weihnachten auch in sich die überzeitliche Christgeburt erleben können. Dadurch aber wird die Verzauberung des Sommers gelöst.»⁹

Wenn der Blick aus den winterlichen Tiefen wie zurück schweift in sommerliche Höhen und die Seele bedenkt, wie eine unheilige Allianz aus Raumfahrt und digitaler Medientechnik den im Sommerloch vor sich hin dämmernden Konsumentenmassen Bilder von einem neuen Paradies – von Mars als einer zweiten Erde, weil die erste schon bald ausgebeutet ist –, in die Augen streut, dann mag ihr vielleicht auch der Gedanke kommen, daß die an Fernsehen und Internet gewohnten Bürger der digitalen Zukunft womöglich nicht nur Jahr um Jahr an der Christgeburt im eignen Seeleninnern vorübergehen, sondern an dessen Stelle in ihren Seelen jenem Wesen den erwartungsvollen Keimgrund zubereiten dürften, das in der Anthroposophie als Ahriman bezeichnet und dessen bevorstehende Inkarnation bereits in der Gegenwart erwartet wird. Ohne diese Inkarnation Ahrimans verhindern zu können oder zu wollen, sollte diese Möglichkeit doch bewußt ins Auge gefaßt werden.

Nicht zuletzt würden auf diesem Hintergrund auch die im ausklingenden Jahr oft mißverstehend zitierten Worte des großen Sehers Nostradamus eine andere Bedeutung erhalten. Daß «im Jahr 1999 im siebenten Monat ein großer König des Schreckens am Himmel erscheinen» werde¹⁰, wäre im Lichte des vorangehend Ausgeführten weniger als Hinweis auf die totale Sonnenfinsternis vom 11. August 1999 zu werten, sondern vielmehr als eine Mahnung, ab Juli 1999 – dem siebenten Monat dieses von Nostradamus genau bezeichneten Jahres – in besonderem Maße auf im weitesten Sinne kosmologische – nämlich am Himmel erscheinende – Zeichen zu achten, die der Inkarnation Ahrimans vorangehen und sie begleiten.

Dr. H. Habisreiter ist abschließend dafür zu danken, daß er als aufmerksamer Leser des Aufsatzes über «Die Finsternis der Bewußtseinsseele» wie auch aus intimer Kenntnis des anthroposophischen Seelenkalenders den Anstoß zu dieser Darstellung und zu der darin eingebetteten Korrektur gegeben hat.

Hartmut Ramm, Basel

mensen Wasservorräte des Mondes schon bald als Treibstoffreservoir für Raumflüge zu weiter entfernten Planeten zu nutzen. Die am 31. Juli 1999 in greifbare Nähe gerückte Möglichkeit, den kosmischen Imperialismus zu beschleunigen, scheint sich vorerst zerschlagen zu haben. Interessant ist, daß wenig später auch die «Eroberung des Mars» einen herben Rückschlag hinnehmen mußte, als am 23. September die Sonde «Mars Climate Orbiter» infolge falsch berechneter Steueranöver in der Atmosphäre des roten Planeten verglühte (vgl. hierzu: H. Ramm: «Rechnung und Irrtum – Vom Risiko im Raumfahrtkalkül». *Das Goetheanum* vom 24.10.1999).

- 3 Zit. aus dem Klappentext des 1999 (bei Herbig in München) als erweiterte Neuauflage erschienenen Klassikers *Apollo 11: «Wir sehen die Erde»*, in dem Jesco von Puttkamer von der ersten Mondlandung, die er als junger Nasa-Ingenieur im Umkreis Wernher von Brauns gleichsam hautnah miterlebte, den Bogen schlägt zur Internationalen Raumstation. In seinem bereits 1996 (Langen & Müller, München) erschienenen Buch *Jahrtausendprojekt Mars* skizziert der gleiche Autor, wie der schon 1969 durch W. von Braun geplante Aufbruch zum Mars zugleich «Chance und Schicksal der Menschheit» im dritten Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung sein wird.
- 4 Zit. aus: M. Reichert, W. Seboldt: «Menschen auf dem Mars». In: Mars – Aufbruch zum Roten Planeten. *Sterne und Weltraum Special 3*; Heidelberg 1998; S. 110. Von der weiten Verbreitung und Anerkennung der Zeitschrift *Sterne und Weltraum* zeugen die – einhellig positiven – Leserstimmen zu den vorangehenden Spezialheften über «Kometen» und «Schöpfung ohne Ende – Die Geburt des Kosmos». Darunter finden sich auch lobende Briefe des sächsischen Ministerpräsidenten Kurt Biedenkopf sowie des ehemaligen nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten und heutigen deutschen Bundespräsidenten Johannes Rau, wobei offen bleiben muß, wie der Landespolitiker und das Staatsoberhaupt über den «Aufbruch zum Mars» denken.
- 5 In GA 173, Vortrag vom 24.12.1916.
- 6 J. v. Puttkamer: *Jahrtausendprojekt Mars*. München 1996; S. 13.
- 7 Ebda., S. 344. Zum Mars-Problem siehe auch: H. Ramm: *Der Sonne dunkle Flecken*. Dornach 1998; S. 356ff.
- 8 Weitere interessante Aspekte zur ahrimanisch-luziferischen Differenzierung der aktuellen Mars-Problematik bringt Markus Peters in seinem Aufsatz: «Sonnenfinsternis, Mondbegrabnis und die Sprache der Meteore». In: H. Ramm, M. Peters: *Die Verfinsterung der Sonne am Jahrtausendende*. Dornach 1999; S. 36ff.
- 9 Kursiv gedruckt ist der unveränderte Originaltext aus dem Aufsatz (s. Anm. 1; 85f.), der auf die korrigierte Passage folgt.
- 10 Nostradamus: *X. Centurie*, 72. Vierzeiler.

1 Näheres hierzu: H. Ramm: «Die Finsternis der Bewußtseinsseele». In: H. Ramm, M. Peters: *Die Verfinsterung der Sonne am Jahrtausendende*. Dornach 1999; S. 72ff.

2 Der Aufprall der Sonde hat weder zum erhofften Aufschleudern einer Wasser(eis)wolke geführt, die auch von der Erde aus mit Teleskopen sichtbar gewesen wäre, noch haben sich in den Daten leistungsfähigerer Instrumente Hinweise auf freies Mondwasser gefunden. Nun sagt der ausgebliebene Nachweis von freiem Wasser auf dem Mond zwar nichts aus über dessen endgültiges Fehlen, auf unbestimmte Zeit verschoben wurde jedoch die Möglichkeit, die vermuteten im-

Friedwart Husemann: *Rudolf Steiners Entwicklung*

Buchbesprechung

Friedwart Husemann hat in seiner unter dem Titel «Rudolf Steiners Entwicklung» erschienenen Aufsatzsammlung einen mehrspurigen und in vielem anregenden neuen Versuch unternommen, die Frage zu beantworten «ob Rudolf Steiners Entwicklung in Widersprüchen verlaufen ist, wie viele meinen, oder ob dies nicht der Fall war, wie er selbst betont.»

Läßt man sich als Leser auf die tastende Suchbewegung Husemanns ein, so kann gerade die aphoristische Darstellungsweise und der ganz eigene Umgang mit den verschiedenen Rätselfragen zu Rudolf Steiners Entwicklung dazu anregen, den aufgeworfenen Fragen selbst nachzugehen. Husemann greift konkrete Motive aus Rudolf Steiners Leben heraus, an die er seine Überlegungen anschließt. Dies läßt sich sehr gut an dem Kapitel «Das Motiv der Einsamkeit in Rudolf Steiners Leben» zeigen. Husemann sieht Steiner als ein einsames Kind, weil es geistige Erlebnisse hatte, über die es mit anderen Menschen nicht sprechen konnte. Als Erwachsener sei er dann durch «schicksalshafte Begegnungen» mit dem Kräutersammler Felix Kogutzki, mit Pauline Specht und mit Graf und Gräfin Brockdorf «aus seiner Einsamkeit (...) stufenweise erlöst» worden. Alle drei Begegnungen haben für Husemann eine charakteristische Qualität: Mit dem Kräutersammler konnte Rudolf Steiner das Geistige imaginativ durch einen anderen Menschen an der blühenden Natur erleben; Pauline Specht war der erste Mensch, der Steiners eigene Erlebnisse in der häuslichen Umgebung inspirativ ganz in seine Seele aufnahm, ohne daß der auch vorhandene Verstand dies hinderte. Durch die Brockdorfs konnte er das erste Mal vor Zuhörern von der Geistwelt intuitiv sprechen. Rudolf Steiner brauchte also immer konkrete Menschen, um das, was in ihm lebte, nach außen bringen zu können. Daraus läßt sich weiter folgern, daß das Wesentliche bei Rudolf Steiner das geistige Erkenntnisvermögen ist. Dieses bleibt sich treu; die Umgebung jedoch wandelt sich, und dadurch auch Rudolf Steiners Leben.

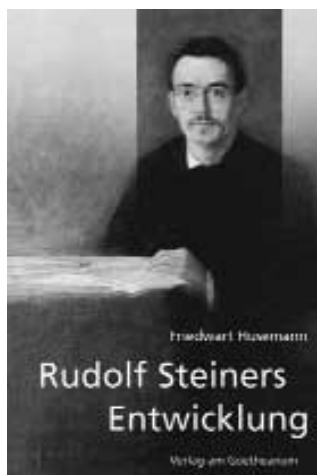
Sehr gelungen ist das Kapitel über Friedrich Nietzsche. Insbesondere die Hervorhebung der Äußerungen Nietzsches zu Kant ist äußerst verdienstvoll. Husemann hat sich dem *Antichrist* gegenüber offensichtlich nicht in den Verständnisfallen verfangen, die gerade hier anthroposophische Autoren oft von Widersprüchen in Rudolf Steiners Entwicklung sprechen lassen. Das zentrale Problem in Steiners Verhältnis zu Nietzsche formuliert Husemann mit der Frage: «Wie verhält sich der ›Übermensch‹ Nietzsches zu dem ›freien Geist‹ Rudolf Steiners?» Ausgehend von dem Gemeinsamen der Empfindungen bei Nietzsche und Steiner, auf die Rudolf Steiner selbst mehrfach hingewiesen hat, geht Husemann dann auf die Unterschiede ein. Bereits der Begriff der «Wahrheit» ist bei Nietzsche und Steiner völlig verschieden. Für Rudolf Steiner ist die Wahrheit etwas, das der einzelne Mensch erst hervorbringen muß und das ohne diese Tätigkeit überhaupt nirgends existierte.

Gleichzeitig kommt in diesem individuellen Vorgang das innere Wesen der Dinge zur Erscheinung. Nietzsche erlebt mehr den ersten Aspekt; die Wahrheit ist für ihn nur etwas Subjektives, das ihm von anderen Menschen, den «Philosophen», oktroyiert werden soll. Dagegen muß er sich wehren, um sich selbst zu behaupten. Das Motiv der anderen ist für ihn der «Wille zur Macht». Husemann zeigt nun sehr schön, daß man die geschilderte Auffassung Nietzsches von der Wahrheit in seiner Auseinandersetzung mit Kant wiederfindet. In seinem *Antichrist* wehrt er sich gegen den Königsberger Philosophen auf das Heftigste und sagt, daß Kant zum Idiotismus führe. Der

Antichrist Nietzsches ist für Husemann im Wesentlichen ein «Anti-Kant». Ob Rudolf Steiner jedoch deshalb seine «eigenen Empfindungen in jedem Satze wiedergefunden» hat, weil «der *Antichrist* ein Anti-Kant ist», läßt sich meines Erachtens nicht so eingrenzend beantworten. Deutlich wird aus Husemanns Darstellung, daß Nietzsches «Übermensch» – der dionysische Mensch – nach Steiner letztlich ein Knecht seiner eigenen Instinkte bleibt. Erst wenn er seine höheren Instinkte – etwa den Erkenntnistrieb – ergreift, dann findet er die Kraft der moralischen Phantasie und damit den Weg zum «freien Geist».

Interessant ist auch Husemanns Darstellung der beiden Wege zum Christentum. Auffällig ist dabei nur, daß Husemann «Wege zum

Christentum» und nicht «Wege zum *Christus*» schreibt. Schließlich fand Rudolf Steiner auf seinem Entwicklungsweg den Christus und nicht ein Christentum im herkömmlichen Sinne. So schildert Husemann dann zwar Steiners Gedankenweg und Steiners Willensweg zum *Christus*, kommt aber im nächsten Kapitel bei der Auseinandersetzung mit Steiners Buch *Das Christentum als mystische Tatsache* selbst in persönliche Zweifel und Seelennot, weil ihm dieser Unterschied wieder «weggerutscht» ist. Und doch gehört gerade dieses 7. Kapitel zu den wertvollsten des ganzen Buches, weil der genannte Seelenkonflikt den Menschen Husemann erlebbar macht; man kann nicht zuletzt auch deswegen Anteil nehmen, weil man sich als Leser, wenn man die Christus-Erkennntnis ernsthaft sucht, in ähnliche Nöte hineingestellt sieht. Husemanns Zweifel und Pein werden vor allem dadurch ausgelöst, wie Steiners Buch endet: «Das Christentum holte das Mysterium aus der Tempel-Dunkelheit in das helle Tageslicht hervor. Aber es verschloß zugleich die Tempeloffenbarung in das innerste Gemach, in den Inhalt des Glaubens.» Darauf Husemann: «Soll das letzte Einsicht sein? Was ist aus dem Erkenntnis-Enthusiasmus des Autors geworden, der noch in den ersten Kapiteln (...) eine einheitliche, von der Naturwissenschaft aufsteigende ›höhere Methode‹ begründet (...) hat? Soll diese höhere Erkenntnis dazu führen, daß wir schließlich mit dem Glauben zufrieden sind?» Und dann: «Warum läßt er [Rudolf Steiner, D.W.] uns mit dem Glauben alleine im Mittelalter stehen?»



Wer das Buch *Das Christentum als mystische Tatsache* von Rudolf Steiner liest, wird bemerken, daß sich darin eine strenge Unterscheidung ausdrückt: zwischen dem Christentum und den Mysterien. Das Christentum bietet tatsächlich nur die Möglichkeit, an den Christus zu glauben. Dadurch ist in unsere Gemüter die Kraft der Hingabe, des Glaubens und der Hoffnung durch viele Jahrhunderte hindurch eingepflanzt worden. Wenn wir mit dieser Kraft heute im Denken die Christus-Erkennnis suchen, dann geht uns auch im Erkenntnisstreben die Herzenswärme nicht verloren. Rudolf Steiner hat dies ja selbst durch seinen Weg als Geistesforscher vorgelebt. Wenn man das *Christentum als mystische Tatsache* in diesem Sinn als einen *Anfang* von Rudolf Steiners geisteswissenschaftlicher Forschung auch zum Christus liest, der vielfältig erweitert worden ist, würde die Beunruhigung über den Schluß des Werkes vielleicht nicht so drastisch ausfallen. Es ist der Schluß eines Buches, nicht der Schluß von Rudolf Steiners Arbeiten zur Sache. Die weitere christologische Forschung Rudolf Steiners gibt Antwort auf Husemanns Frage nach dem allein Stehen-Gelassen-Werden im Glauben.

Am Ende des Buches wünscht man sich eine Zusammenfassung der von Husemann gefundenen Antworten auf seine eingangs aufgeworfene Frage nach Widersprüchen in Steiners Entwicklung. Insgesamt bietet das Buch eine Fülle interessanter Gesichtspunkte, die den Leser zur eigenen Vertiefung anregen können, weshalb ich es gerne jedem an Rudolf Steiners Entwicklung Interessierten empfehlen möchte.

Viele der von Husemann gestellten Fragen erinnern an Probleme, die durch Christoph Lindenberg in seinen Büchern über Rudolf Steiner – insbesondere in seiner Steiner-Biographie und in dem Buch *Individualismus und offenbare Religion* – aufgeworfen worden sind. Husemann erwähnt Lindenberg zwar in seinem Buch verschiedentlich, setzt sich jedoch nur indirekt kritisch mit ihm auseinander. Denn auch wenn Husemann nicht direkt gegen Lindenberg Stellung bezieht, sind seine Antworten zu denselben Problemen, die Lindenberg aufwirft, den Lindenburgschen deutlich entgegengesetzt. Husemann war auch der einzige, der 1997 die Steiner-Biographie Lindenburgs in einer mutigen Buchrezension (siehe *Info* 3 Nr. 12/1997) in einem kritischen Licht sah, während Lindenburgs Arbeit von zahlreichen anderen demonstrativ in den höchsten Tönen gelobt wurde. [Siehe Johannes Kiersch: Umfassende Biographie Rudolf Steiners (*Erziehungskunst* 9/1997, S. 942-946); Gundhild Kacer: Eine umfassende Biographie Rudolf Steiners (*Mitteilungen Michaeli* 1997, S. 273-276); Michael Klußmann: Die große Einheit der Ansicht (*Das Goetheanum* Nr. 28/ 1997, S. 353-358); Stefan Leber: Eine große und verdienstvolle Arbeit – dienend (*Die Drei* 10/1997, S. 999-1005)].

Nun sind Husemanns Überlegungen, deren Gedankenrichtung – das sollte man sich vergegenwärtigen – für jeden direkten Schüler Rudolf Steiners selbstverständlich gewesen wäre, kürzlich auf freche und zugleich primitive Weise «rezensiert» worden. Unter dem tendenziösen Titel «Gedimmtes Licht» und mit einem graphischen Layout, das Husemanns Buch gewissermaßen zum «Verschwinden bringt», beginnt Felix Hau seine Kritik (*Info* 3 Nr. 9/1999) mit der ironischen Feststellung, Husemann habe sich mit seinem Buch auf einen Betrachtungsstandpunkt stellen wollen, «der sich gegenüber demjenigen

des «offiziellen» Biographen Christoph Lindenberg durch eine lichtumflutete Höhe auszeichnen soll.»

In derselben Manier teilt Hau nun weiter aus; daraus seien nur zwei Stellen herausgegriffen, die deutlich machen, welches Niveau die Beschäftigung mit Rudolf Steiners Lebensgang heute mancherorts schon innerhalb der Anthroposophenschaft erreicht hat.

Hau findet, daß die von Husemann aufgeworfene Frage: «Woran erkennt man, daß Rudolf Steiner wissenschaftlich exakt hellsehen konnte?» eine «grandiose Anmaßung» enthält. Um diese zu vermeiden, hätte Husemann die Frage so formulieren müssen, «wie sich das gemeinhin gehört»: «Woran erkennt man, ob Rudolf Steiner wissenschaftlich exakt hellsehen konnte?» – Diese Einstellung Haus ist typisch für eine «anthroposophische» Strömung, die meint, man müsse sich auf den skeptischen Standpunkt der Gegner Rudolf Steiners stellen, um von dort aus für Rudolf Steiner zu wirken. Anders sind das «ob» und das «wie sich das gemeinhin gehört» hier nicht verständlich. Daß man auf diese Weise gegen die Gegner der Anthroposophie gar nichts bewirken kann, darauf hat Rudolf Steiner bereits selbst hingewiesen, und das hat auch Friedwart Husemann im 1. Kapitel seines Buches einleuchtend demonstriert. Wer die geistige Welt nicht als eine konkrete Wirklichkeit akzeptieren will, weil er selbst sie nicht wahrnimmt und auch ein Denken über sie ablehnt, mit dem kann man nicht über solche Dinge und Vorgänge, die sich in feineren Schichten der Seele abspielen, reden. Er wird dieses Fein-Seelische und damit das Geistige immer tot schlagen. Husemann kam es auf das «ob» der Hellsichtigkeit bei Rudolf Steiner daher auch gar nicht an. Ihm ging es vielmehr um die wissenschaftliche Exaktheit. Jeder Autor ist natürlich in der Formulierung einer Frage, die er untersuchen möchte, völlig frei. Ebenso frei ist der Leser darin, ob er sich auf diese Frage einlassen möchte oder nicht. Hau war dazu jedenfalls nicht bereit.

Husemann schreibt, daß Rudolf Steiners Bücher als schwer lesbar gelten. Hau findet das überhaupt nicht. Er findet – solange ihm Husemann nicht erklärt, warum Steiners Bücher schwer zu lesen sind – Rudolf Steiners Bücher seien «ausgesprochen leicht zu lesen». Wenige Sätze später meint er jedoch: «Das Problem mit Steiners Büchern ist sogar, daß sie als zu einfach erscheinen können, wenn man sie so liest, wie man im allgemeinen eben Bücher liest. Auf den ersten, oberflächlichen Blick erscheint vieles geradezu banal – gerade in der *Philosophie der Freiheit*.» Also eigentlich muß man Steiners Bücher nur «richtig» lesen, dann sind sie gar nicht mehr so einfach, wie sie bei oberflächlichem Lesen zunächst erscheinen. Dann fährt Hau jedoch fort: «Mir graust ein wenig bei der Vorstellung, Husemann könnte dennoch recht haben, und die Mehrzahl der Leser hält die 25 Bücher Rudolf Steiners tatsächlich für schwer lesbar. Das verriete, daß (...) die Anthroposophen (...) offensichtlich Hegel nie werden lesen können. Denn der ist wirklich schwer.» – Letztlich weiß man nicht so recht, ob Hau selbst die Bücher Steiners schwer lesbar findet oder nicht. Angesichts des geistigen Gehalts, den Hau hier bietet, treffen seine Lichtintensitätsvergleiche eher auf ihn selbst als auf Husemann zu. Es steht zu hoffen, daß sich niemand durch die «Rezension» Haus von einem Interesse an Husemanns Buch abbringen läßt.

Detlev Wulfes, Sammatz

Die Heilung Europas

Ein Buch des niederländischen Kulturphilosophen Harrie Salman¹

Es gibt eine Konzeption für die weitere Entwicklung Europas, die vom Westen aus seit 1989 propagiert und schrittweise verwirklicht wird. Dabei geht es einerseits um ein immer engeres Zusammenwachsen von Amerika und West- und Mitteleuropa. Diese transatlantische Gemeinschaft ist sinnfällig unter dem Namen «Eur-america» gefasst worden. Sie wird auch als «der Westen» bezeichnet und damit ist schon gesagt, welche Impulse darin vorherrschen. Andererseits wird in Bezug auf den Osten Europas die Trennlinie zu den orthodoxen Völkern als eine grundsätzliche Kulturgrenze ins Bewußtsein gehoben und damit vertieft, etwa in Samuel Huntingtons *Kampf der Kulturen*. Dieses Programm ist ein Hintergrund, vor dem der Niederländer Harrie Salman in seinem Buch *Die Heilung Europas* ein anderes Verständnis Europas plausibel zu machen und wiederzubeleben versucht. Es handelt sich auch um den Versuch einer zeitgemäßen Wiederbelebung von Gedanken Rudolf Steiners und der von ihm inaugurierten Anthroposophie.

Salmans Buch möchte ein Beitrag zur Heilung Europas sein, das als eine Mitte zwischen Amerika und Asien, zwischen Westen und Osten, verstanden werden soll. Es möchte zugleich ein Fanfarenstoß sein, der in diesem Europa die mitteleuropäische Kultur aus ihrem Schläfe wiederauferweckt, in den sie durch die Katastrophen und insbesondere die deutsche Katastrophe dieses Jahrhunderts versetzt wurde. Und es versucht deutlich zu machen, warum eine solche Wiederauferweckung wünschenswert ist, was der Menschheit ohne ein Europa als Mitte und was Europa ohne Mitteleuropa fehlt. Über den Gedanken einer solchen Wiederauferweckung hinaus, versteht sich das Buch aber auch als Beitrag zu einem eigenständigen europäischen Bewußtsein, das erst jetzt jenseits der nationalen Identitäten zu erwachen beginnt.

Harrie Salman verfolgt sein Programm in drei Teilen: zuerst einer «Biographie», d.h. einer Entwicklungsgeschichte Europas seit dem Altertum; dann einer Darstellung von Kraftfeldern im 20. Jahrhundert und der heutigen Welt, die als «Kampf um die Seele Europas» beschrieben werden; schließlich einem Teil, der die «geistige Aufgabe Europas» bis hin in die Zukunft zu bestimmen versucht bzw. Vorschläge enthält, in welcher Richtung diese gesucht werden sollte.

Salman besitzt einen weiten Überblick über die großen Linien der europäischen und auch menschheitlichen Geschichte, aber auch eine Fülle von Detailkenntnissen; sein Europa umfaßt in einer ausgewogenen Weise den Westen, die Mitte und den Osten (weniger den Süden und den Norden); seine Darstellung der europäischen Entwicklung zeigt eine wunderbare Fähigkeit, geistesgeschichtliche Vorgänge und spirituelle Strömungen in ihrer menschenbildenden Bedeutung deutlich und erfahrbar zu machen; ähnlich schreibt er mit einem originellen, tiefschauenden Blick über heutige Phänomene wie beispielsweise das New Age, die westlichen Sozialwissenschaften

und all das, was er «Unternatur» und «Unterwelt» nennt; in seinem Schlußteil beschäftigt er sich dann etwa mit den Grundlagen einer zeitgemäßen Gemeinschaftsbildung. Die Sprache ist meist unpräzise, klar, ganz unpolemisch, häufig wie beiläufig. Das sollte nicht über die Kraft und auch den Mut hinwegtäuschen, die seine Sätze und Begriffsbildungen geformt haben. Es sind meist Gedanken von einer beträchtlichen Stoßkraft, die sich hier ausgesprochen finden; nur manches kann einem auch fragwürdig erscheinen.

Etwas problematisch ist der deklamatorische Charakter des Buches: einen Beitrag zur Heilung Europas wird man wohl ein-

fach leisten müssen, es nützt nichts und schadet eher, zusätzlich noch ankündigen zu wollen, daß man es tun möchte und tun wird. Aber diese Kritik relativiert sich, wenn man dem Buch zugesteht, daß es wirklich ein solcher Beitrag sein kann.

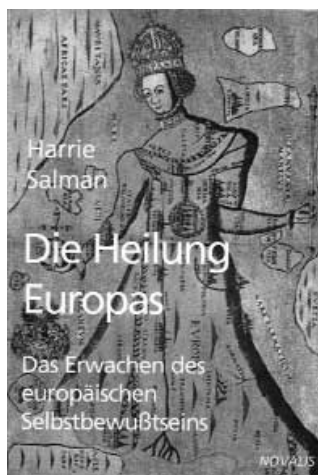
In welche Richtung Salman wirken möchte, mag ein Absatz am Ende seines Buches deutlich machen:

«Der Sinn der europäischen Geschichte liegt gerade in der Entwicklung eines europäischen Selbstbewußtseins, in dem der gute Geist Europas wirken kann und dabei die Mission Europas in der Welt verwirklicht. Die moderne Welt wird durch die Kräfte der Wirtschaft und des menschlichen Egoismus zerstört. In einem neuen europäischen

Rechtsstaat, der auf unmittelbarer Demokratie basiert und ein soziales Europa entstehen lassen würde, sollten diese Kräfte gezähmt werden. Wenn das nicht geschieht, wird, wie es im 20. Jahrhundert mit Mitteleuropa geschehen ist, ganz Europa kulturell durch die Amerikanisierung zerstört und geistig okkupiert. Das ist schon weitgehend im Gange. Dem wird eine große Konfrontation zwischen dem amerikanischen Westen und dem asiatischen Osten folgen, die sich in der Wirtschaft schon ankündigt.

Um die seelische und geistige Entwicklung der Menschheit zu schützen, obliegt Europa die geistige Aufgabe, einen Herzensraum der Menschlichkeit zwischen den Kontinenten zu bilden, von dem aus zeitgemäße geistige Impulse in die Entwicklung der Menschheit einströmen können und die Kraft der Liebe sich in der Menschheit und der Erde verkörpern kann.»²

Andreas Bracher, Hamburg



1 Harrie Salman, *Die Heilung Europas. Das Erwachen des europäischen Selbstbewußtseins*. Schaffhausen 1999.

2 ebd., S. 314f.

«Auschwitz» als negativer Glaube

Es ist in Deutschland und auch anderswo häufig, die wichtigsten, obersten Zielsetzungen und Glaubenssätze negativ zu fassen, als etwas, was *nicht* geschehen darf. Das wichtigste, tiefste Objekt derartiger negativer Zielsetzungen bildet gewöhnlich das Dritte Reich Hitlers. Diese Art Bezug auf das Dritte Reich und seine Politik der Vernichtung trägt Züge eines negativen Glaubens. In irgendeiner Form ist für viele politische oder geistige Gruppierungen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg maßgebend geworden, daß «es» nie mehr geschehen dürfe und sie haben in einem solchen «Nie wieder» nicht nur ein Korrektiv, sondern den eigentlichen Kern der eigenen geistig-politischen Orientierung gesehen, gesucht oder zumindest verkündet, daß es so wäre. Adorno hat es als einen «neuen kategorischen Imperativ»¹ bezeichnet. «Nie wieder Auschwitz, nie wieder Krieg!» hieß ein bei den Grünen beliebter doppelter Slogan, der sie während des Kosovo-Krieges in innere Konflikte führte. Im internationalen Maßstab ist diese Orientierung vor allem durchgedrungen, seitdem in den USA in der Nach-Vietnam-Depression der zweiten Hälfte der siebziger Jahre der Holocaust als eine Art Impfstoff stärker ins Licht der Öffentlichkeit gerückt wurde. «Wir können nicht wissen, was richtig ist und worin das Gute besteht, aber dafür können wir wissen, was das absolute Böse ist», so etwa die Haltung in den USA zum Holocaust, wie sie zuerst unter der Regierung Carters (1977-1981) in die nationale Politik Einzug gehalten hat und mithilfe des Holocaust auch Zweifel über das eigene Verhalten in der Welt zu übertäuben versuchte. Mit einer solchen Maxime wurde dazu aufgefordert, diesen Ereigniskomplex zur Richtschnur des eigenen Verhaltens zu machen. Es ist eine Betrachtungsweise, in der die menschliche Aufmerksamkeit vom Guten ab- und zum Bösen hingelenkt wird.

In tieferen menschlichen Schichten ist nicht so sehr entscheidend, mit welchen Vorzeichen – plus oder minus – eine Sache ausgestattet wird, sondern welche Richtung der menschlichen Orientierung gewiesen wird, auf welcher Achse das Menschenwesen sein Handeln ausrichten soll, wo sich Bedeutung und Sinn zentrieren. All die oben geschilderten negativen Zielsetzungen verweisen den Menschen darauf, seine zentrale Ori-

entierung im Komplex Auschwitz – Drittes Reich – Holocaust zu suchen. Sie tun das mit einem negativen Vorzeichen und verweisen darauf als auf etwas, was nicht mehr geschehen darf. Weil der Mensch aber nicht allein auf etwas Negatives hinleben kann, weil er positive Ziele verlangt und braucht, so wird maßgebend für ihn nicht so sehr die Wertigkeit des Vorzeichens, sondern das Thema, das in den Mittelpunkt gestellt wird. Aus diesem Thema wird er schließlich auch die Impulse jenes positiven Handelns schöpfen, nach dem er eben verlangt. Thomas Mann hat diese Problematik einmal in seiner Erzählung *Mario und der Zauberer* behandelt, wo geschildert wird, warum der Widerstand eines Mannes gegen einen Hypnotiseur, der ihn zum Tanzen bringen möchte, letztlich vergeblich geblieben ist: «Verstand ich den Vorgang recht, so unterlag dieser Herr der Negativität seiner Kampfposition. Wahrscheinlich kann man vom Nichtwollen seelisch nicht leben; eine Sache nicht tun wollen, das ist auf die Dauer kein Lebensinhalt; etwas nicht wollen und überhaupt nicht mehr wollen, also das Geforderte dennoch tun, das liegt vielleicht zu benachbart, als daß nicht die Freiheitsidee dazwischen ins Gedränge geraten müßte (...)»²

Die Erfahrung des Nationalsozialismus als Achse proklamieren, an der sich das menschliche Wollen ausrichten soll, stellt dieses Wollen unter einen Bann, dem es irgendwann (wieder) verfallen muß, wenn es diese Proklamierung ganz ernst nimmt. Indem man das Gute tut und sich auf das Gute konzentriert, wird zugleich das Böse in den Hintergrund gedrängt. Indem man alle Aufmerksamkeit dem Bösen zuwendet, wird sich das Wollen mit diesem Bösen durchtränken, selbst wenn man eigentlich zu seiner Abwehr aufgerufen hat.

Adorno hat in seiner *Negativen Dialektik* in Frage gestellt, «ob nach Auschwitz noch sich leben lasse»³. Diese Fragestellung ist die in ihrer Konsequenz bewundernswerte Folgerung aus dem negativen Glauben an den Nazismus. Sie beschreibt seinen tiefsten Inhalt. Wenn man es aber doch tut – «leben» –, so wird man es im Sinne jener positiven Ideen tun müssen, zu denen man sich trotz oder vielleicht sogar wegen Auschwitz dennoch aufzuschwingen vermag.

Andreas Bracher, Hamburg

Dilldapp



Leserbriefe

Unterscheidung zwischen Amerikanismus und amerikanischem Volk

Zu: Andreas Bracher, «Kosovo-Krieg, Kreuzzugsstimmung und Holocaust / Der Anteil Hollywoods», Jg. 3, Nr. 12 (Oktober 1999)

Ich teile weitgehend die Feststellungen von Andreas Bracher in seinem Beitrag «Steven Spielberg und DreamWorks SKG». Wo ich mit ihm nicht ganz einig gehe, betrifft seine Schlussfolgerung, dass es sich bei der von ihm richtig beurteilten Kreuzzugsstimmung um einen «messianischen Amerikanismus» handelt, der dazu führen sollte, dass der «große amerikanische Wahn» die Erde und die Menschheit umgestalten würde. Ich bin der Ansicht, dass wir hier ganz scharf unterscheiden müssen: es geht im vorliegenden Fall nicht um einen *amerikanischen* Wahn, sondern um einen *mondialistischen* Wahn, der von einer Vielzahl von im Geheimem operierenden, äußerst mächtigen Schattengruppierungen getragen wird. Da wirken – übrigens schon seit Jahrhunderten! – hochgradige Freimaurer, verschiedene Orden wie Malta und Johanniter z.B., der Schwarze Adel, mächtige wirtschaftliche und monetäre Gruppen usw. usf. Dass es so ist, kann daran ersehen werden, dass die USA selbst von diesen nach einer Neuen Weltordnung tendierenden Machtklüngel betroffen sind. Man denke beispielsweise an das Hineinziehen Nordamerikas in die beiden Weltkriege, an das finanzielle Debakel von 1929, die Eingliederung der USA in eine kontinentale Wirtschaftsordnung wie die NAFTA usw. All diese Ereignisse sind auf dem Blut und den Tränen des amerikanischen Volkes entstanden und haben lediglich dazu geführt, dass diese superreichen und machthungrigen Cliques noch reicher und mächtiger wurden. Es sieht sogar so aus, wie wenn die USA das erste Land auf der Welt wären, an denen die Folgen dieser verbrecherischen Mondialisierung ausprobiert würden. Es ist daher ein Gebot der Stunde, dass all diese «Phänomene», die als *amerikanisch* taxiert werden, einer gründlichen Prüfung unterzogen werden. Es geht schließlich um die Zukunft der Menschheit.

Jacques Dreyer, Aesch

Prometheus

Zu: Jg. 3, Nr. 12 (Oktober 1999)

Vor einigen Tagen erhielt ich den Europäer No. 12, und ich habe einige Beobachtungen gemacht. Auf Seite 11 [«Ludwig van Beethoven» von Eugen Kolisko], vorletzter Abschnitt, sagt Kolisko (?), dass Prometheus eine historische Persönlichkeit war, und er meint wohl ein mythologische. Eine solche hat sicher Beethoven inspiriert, und das hat R. Steiner gemeint!

Man sollte mit diesen Dingen vorsichtig sein, denn gerade hier haken die Feinde ein, und sagen, die Anthroposophen und R. Steiner sind unwissende Phantasten.

(...) Herr A. Bracher meint auf Seite 21 [«Kosovo-Krieg, Kreuzzugsstimmung und Holocaust / Der Anteil Hollywoods»], erster Abschnitt rechts oben, dass Lukas die Schriften Steiners gekannt hat, vergisst aber dabei, dass es andere okkulte Darstellungen über Atlantis gibt; z.B. von W. Scott-Elliot und auch von H.P. Blavatsky. Man sollte nicht alles von R. Steiner herleiten wollen, denn es gab und gibt noch andere Menschen, die Zutritt zu okkulten Quellen haben. Ich bin überzeugt, dass die Filmindustrie

und Playwriters ihre okkultistischen Berater haben, wenn sie Außerirdische und Sagengestalten erscheinen lassen (...).

Christof von Eiff, Mexico

Gestärkt

Zu: K. Swassjan, «Exponierte Anthroposophie», Jg. 4, Nr. 1 (November 1999)

Einen Dankesgruß an Herrn Felix Schuster und an Herrn Karen Swassjan für ihre Beiträge zum Thema Beuys. Ich hatte meinen «Künstler in mir» schon zu Grabe getragen, weil er sich mit Beuys nicht vertragen wollte und sich immer hinter meinem gesunden Menschenverstand versteckte.

Jetzt traue ich ihm und meinem gesunden Menschenverstand wieder mehr zu.

Anne Hahn, Bad Emstal

Swassjan und das 20. Jahrhundert

Zu: Karen Swassjan, «Exponierte Anthroposophie», Jg. 4, Nr. 1 (November 1999)

Mit dem Essay von Karen Swassjan inauguriert «Der Europäer» einen Stil, den

Chr. Oeser über Prometheus (zum gleichnamigen Leserbrief)

Zweihundert Jahre nach Inachus bildete sich der erfindungsreiche Prometheus am Kaukasus ein Volk zu Ackerbau und den notdürftigsten Künsten und zeigte dabei das trotzig und riesenmäßige Streben, sich nicht der feindseligen, die Menschenwerke zerstörenden Natur zu unterwerfen, sondern durch kluges Nachsinnen, unermüdeten Fleiß und unerschrockenen Mut sich der Erde und ihrer Güter gewaltsam zu bemeistern – ein Streben, welches später das griechische Volk vor allen übrigen so sehr auszeichnete. Die rohe Einfalt der Vorwelt, befangen in tiefer Verehrung und Anbetung der Natur, die sie für die Gottheit hielt, nannte dieses Streben einen Frevel, und die Sage schildert ihn als einen von den Göttern verfolgten, bis zum Unglaublichen trotzigem Mann, dessen physische Kraft zwar die Götter lähmen, dessen Körper sie an den Kaukasus anschmieden, dessen arbeitende Seele sie aber nicht beugen konnten. Er hatte, heisst es, dem Himmel das Feuer gestohlen und diese Wohltat den Menschen gebracht; das will heissen: er hat den Götterfunken in sich selbst zu wecken gewagt; und obwohl er hierdurch aus der tierischen Seligkeit einer schlummernden Hingebung gerissen wurde und mannigfaltige Kämpfe zu bestehen hatte, so war ihm doch aufgetan das höhere Leben des Selbstschaffens; und in dem ganzen Mythos liegt die große Lehre: Wenn dich die Erde mit ihren Schrecknissen umlagert, so werde gewahr des göttlichen Funkens, der in dir lebt – und hilf dir selbst. Nicht Frevel ist es, seine Vernunft zu gebrauchen; wohl aber frevelt der, welcher das unbenutzt lässt, was Gott in unsere Seele gelegt.

Chr. Oeser, *Weltgeschichte für Töchter Schulen und zum Privatunterricht*, 1. Teil, Leipzig 1843, S. 37.

man nicht anders charakterisieren kann als einen peristaltischen Stil, in dem eine brummende Wortmasse sich dank den harten Teilen in ihr, d.i. den Fremdwörtern, sich rhythmisch fortbewegen kann. Es fragt sich, wie es einem Autor möglich ist, eine Denktätigkeit so spektakulär und so laut von ihrer physiologischen, absonderungsmässigen Seite (wie in *Natur und Mensch*, GA 352, S. 158-9, beschrieben) zu zeigen, statt an ihren gedanklichen Resultaten teilnehmen zu lassen? Die Antwort scheint mir darin zu liegen, daß sich hier ein Mensch von einer vernichtenden Leidenschaft hat leiten lassen, statt eine Haltung zu suchen, die etwas Klarheit, Schärfe und Differenziertheit in der Erkenntnis hätte verschaffen können. Statt dessen stellt man nach der Lektüre des Essays fest, daß nichts mehr von Beuys – der vermeintliche Gegenstand des Artikels – übrig ist, nur noch Swassjan ist da.

Für denjenigen Leser, der kein dringendes persönliches Bedürfnis spürt, Beuys fertig zu machen, ist es amüsant zu beobachten, wie Swassjan sich in einen doppelten Widerspruch hineinmanövriert: erstens, statt ein Essay über die Exponiertheit der Anthroposophie ist eigentlich eine Performance (man könnte sie eben «Peristaltik» nennen) entstanden, d.h. gerade eine Manifestation der Kunstrichtung, die er heftigst abzusehen beabsichtigte; zweitens baut er für den Leser, der sich darauf einlassen will, eine wollüstige Untergangsstimmung, die sehr «fin de siècle» ist, aber, Ende von *unserem* Jahrhundert und nicht vom letzten, auf dessen hohen Posten sich jedoch der Autor stellt, um die Weltanschauung und das Lebensgefühl der meisten Künstler des 20. Jh. zu verwerfen.

Agathe Bender, Genf

Einspruch gegen pauschal verurteilende Äußerungen

Gerade weil ich mich als das Gegenteil eines Anhängers von Joseph Beuys erlebe, möchte ich Einspruch erheben gegen wiederholte pauschal verurteilende Äußerungen über ihn im *Europäer*, zuletzt in einer sehr undifferenzierten Art durch Karen Swassjan [Jg. 4, Nr. 1/ November 1999, Seite 20ff.] Beuys' Anhän-

ger mystifizieren ihn, einen Rüttler, einen Wirbelsturm und Till Eulenspiegel. Er war, wie Rudi Dutschke, der rechte Mann an der rechten Stelle zur rechten Zeit und dadurch nur in dieser Zeit gültig. Doch wie es sinnlos ist, die Hinterlassenschaft eines Sturmes anzubeten oder zu beschimpfen, so mit Dutschke oder Beuys. Sie waren Dahergekommene und Dahingegangene. Der Blick wäre dahin zu richten, wo die Individualität von Beuys jetzt ist in einem Prozess des Korrigierens dessen, was er angerichtet hat. Eine Bewegungsspur wird sichtbar, die darlegt, wie es niemals eine «soziale Plastik» geben kann, weil das Soziale (und das gilt auch für Dutschkes Wirken) durch eine Musikalisierung hindurchzugehen hat. Das Plastische und die bildenden Künste – nur räumlich in Bewegung versetzt – führen nur zu Destabilisierungen, Deplazierungen, Derangierungen. Davon die Teile zu kombinieren und mit Bedeutungen zu beladen, führt im Betrachter nur zu assoziativen Erinnerungsgefühlen, die immer auf die Vergangenheit der einst einer Ganzheit zugehörenden Bruchstücke hinweist. Man kommt aber nur in die Zukunft durch das musikalisierende Element. Beuys war ein Musikalisierender, damit ganz der Zeit entsprechend, aber mit den falschen Mitteln. Vielleicht blieb ihm, in einer Epoche des Satt- und Feistwerdens der Bundesrepublik, auch gar nichts anderes übrig. Dem Bewegungsstrom des Dahingeschiedenen folgen, heisst das Musikalisierende und das Tänzerische entdecken, das auch in ihm lag. Nicht soziale Plastik, sondern gleichsam eine ins Ätherisch-Lebendige versetzte Bauhütte, die Zwischenräume zwischen Menschen entstehen und vergehen lässt, das ist abzulesen von jenseits der Schwelle als künftige soziale Kunst. Gewalttätig ist es, Fett, Filz, Basalt, Eichbäume, Honig, Substanzen überhaupt in Verhältnisse zu zwingen, die ihnen nicht entsprechen. Aber ist nicht der tote Hase bei Beuys, das Zeichen des Buddhaopfers, tief anrührend? Und ist nicht abzuspüren, wie das Ver-Rückte zurechtgerückt bedeutet: eine neue Substanzkunst wird kommen, die Fett, Filz, Steine, Pflanzen auf einen künstlerischen Altar hebt, wo die Substanz selber zu sprechen anhebt und sich selbst aussagt, und nicht die Willkür des Kombi-

nierenden? Doch gerade bei Beuys ist die Sehnsucht nach einer Transsubstantiationskunst offenbar.

Beuys anhängen, ihn mystifizieren heisst, die zufällige Hinterlassenschaft eines Gastes, ja seine Speisereste der Andacht für Wert erachten. Das ist gerade bei Beuys absurd, umso mehr, als er selber absurd war und sein wollte, jedoch mit Humor.

Rudolf Steiners Tafelzeichnungen – die Bewegungsspuren eines wahren Tanzenden – wie in der Zürcher Ausstellung, mit den absichtlich stolpernden Mühen eines den Tanz Suchenden zu kombinieren und dies mit der Haltung: Seht, was wir für Kerle sind, die mit Steiner und Beuys zu tun haben! ist nicht einmal absurd, sondern langweilig und peinlich.

Stellt Euch vor, Rudolf Steiner und Joseph Beuys treffen sich unten in der Vorhalle und besuchen gemeinsam die Ausstellung!

Werner Kuhfuss, Waldkirch

Emotionsgetragene Oberflächlichkeit

Zu: Karen Swassjan, Exponierte Anthroposophie, Jg. 4, Nr. 1 (November 1999)

(...) Schon Hans Sedlmayr, wenn er auch die falschen Schlüsse aus seinen Beobachtungen zog, erkannte, dass mit der französischen Revolution ein gewaltiger geistiger Umschwung die einzelnen Künste aus ihrem Eingebundensein in den von der Architektur getragenen Stil herausreisst.¹ Die Künstler des 20. Jahrhunderts streben in Folge dieses Ereignisses einerseits, was die künstlerischen Mittel und auch die eigene Persönlichkeit anbelangt, nach der Autonomie. Zum anderen macht sich gerade durch den Verlust des einheitlichen Stils in der Moderne die Sehnsucht nach der ideellen Einheit geltend. Ein Teil der Künstler und Kunstisten sucht die Einheit auf dem Wege der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Ein anderer Teil im kollektiven Unterbewusstsein. Da wird die Einheit im Bereich des mythisch-magischen Bewusstseins gesucht, was zwangsläufig auch hier zu dem «Verlust der Mitte» führt. Während die eine Bewegung sich im Todespol der Nerven-Sinnesorganisation zu verlieren droht,

ist die andere Bewegung stets in der Gefahr, sich in den chaotischen Kräfte-wirksamkeiten des Stoffwechsel-Glied-maßenmenschen zu verlieren.

Joseph Beuys ist der Künstler von Welt-rang, der diese Problematik erkennt und die physiologische Dreigliederung, wie sie von Rudolf Steiner entdeckt wurde, als das tragende Gerüst einer neuen Kunstauffassung seinem Schaffen zu-grundelegt. So gesehen tritt bei Beuys an die Stelle der stiltragenden Architek-tur der dreigliedrige Mensch. Der Leib des Menschen wird hier zum Tempel. Darüber hinaus erkennt er, dass es die Bewusstseinsstufen der Vergangenheit, die Jean Gebser² in *Ursprung und Gegen-wart* als die archaische, magische, my-thologische und mentale Bewusstseins-schicht beschreibt, in ihren menschen-kundlichen Voraussetzungen gegenüber dem Neuen (integrales Bewusstsein) zu ordnen gilt, um diesem von Sedlmayr beobachteten radikalen Umschwung in-nerhalb des menschlichen Bewusstseins standhalten zu können (...) Fragt man (...) mit ehrlicher Absicht danach, wie Joseph Beuys zu diesem anthropolo-gisch erweiterten Kunstbegriff als dem grundlegend Neuen kam, dann wird man durch das Studium seiner Biogra-phy auf die geistige Dimension seiner Arbeit hingewiesen.

Der von Joseph Beuys erweiterte Kunst-begriff, aus dessen Sicht jeder Mensch ein Träger von geistigen Fähigkeiten und Ideenzusammenhängen ist, grün-det in den spirituell-geschichtlichen Er-eynissen des 9. nachchristlichen Jahr-hunderts, wo auf dem 8. ökumenischen Konzil von Konstantinopel (869) nach

Rudolf Steiner der Geist aberkannt wur-de.³ Damit steht diese Arbeit aber gleich-zeitig in einem innigen Zusammenhang mit der sogenannten «Weihnachtsta-gung» 1923/24, wo durch Rudolf Steiner die Voraussetzung, die Form für ein neu-es Mysterienwesen geschaffen wurde, welches den Menschen nicht nur nach Leib und Seele, sondern nach Leib, Seele und Geist berücksichtigt. Diese Tat ist als Korrektur des folgenschweren Ereig-nisses im 9. nachchristlichen Jahrhun-dert zu sehen.

Joseph Beuys hat den erweiterten Kunst-begriff aus den Inhalten der Vorträge zur Weihnachtstagung entwickelt (...) Mit seinem Lehrer, dem Anthroposophen Max Benirschke, hat Beuys über Jahre hinweg an den Inhalten der Mysterien-geschichte gearbeitet.⁴ Nun könnte al-lein dieser Hinweis ganz im Sinne der Gegner den Verdacht der Nachahmung und Schlimmeres erregen. Wer aber mit echtem Interesse die Entwicklung von Joseph Beuys studiert, der findet den Punkt, aus dem heraus er zu dem Ver-ständnis kommt, dass dieser Mensch durch sein Schicksal die drei großen Strömungen des esoterischen Christen-tums in sich vereint (die Strömung des Zarathustra-Meister Jesus, des Johannes-Christian Rosenkreutz und Parzifal-Ma-ni). Und erst auf diesem Hintergrund wird das Phänomen Beuys in seiner Wir-kung auf die Öffentlichkeit verständ-lich. Tausende Menschen haben und finden durch diese Individualität den Zugang zum Geiste. Und wenn nun al-lenthalben das Interesse für die soziale Dreigliederung mit den Idealen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, nicht nur in

anthroposophischen Kreisen erwacht, dann ist auch das zu einem nicht gerin-gen Teil dem Wirken von Joseph Beuys zu verdanken.

Wer sich mit Beuys beschäftigt, steht mit Erschüttern vor dem Leid und Schmerz, welche dieser Mensch um der Menschen willen auf sich genommen hat. Wie alle großen Menschenfreunde traf auch ihn im Übermaß der Spott und Hohn der Dummheit und die Oberfläch-lichkeit der Zeit. Aber auch hier kam es ihm darauf an, dass die Menschen sich durch die Sprache, durch die Art ihrer Rede ein Stück weit selbst demaskieren, um so wieder etwas freier atmen zu kön-nen. So gesehen kann man ja auch die Hoffnung haben – ansonsten wäre das ja das dicke Ende – dass der emotionsgetra-genen Oberflächlichkeit im Hinblick auf Beuys und die Kunst des 20. Jahrhun-derts, wie sie im Beitrag von Karen Swas-ajan zum Ausdruck kommt, die Beuysi-sche Provokation zugrundeliegt, durch die sich der Autor vielleicht letztlich dann doch auf die Mitte zubewegt, in der sich die Lehrer und Schüler des fort-schrittlichen Geistes gegenseitig stär-ken, anstatt sich auszugrenzen.

Karl-Heinz Tritschler, Bad Nauheim

- 1 Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salz-burg 1948.
- 2 Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart, Beitrag zu einer Geschichte der Bewusst-werdung*, Novalis 1978.
- 3 Rudolf Steiner, GA 240.
- 4 Günther Mancke erzählt von Beuys, in: *Das Goetheanum*, Nr. 27, Juli 1994.

In der Februarnummer wird eine Betrachtung zum Phänomen Beuys von Felix Schuster folgen. Die Redaktion

Weshalb nicht ein EUROPÄER-Geschenkabonnement?

Möchten Sie Ihren Freunden, Verwandten oder Bekannten etwas zu Weihnachten schenken?
Weshalb nicht ein EUROPÄER-Geschenkabonnement?

Auch im 1/2-Jahres-Abonnement erhältlich!

Weitere Informationen, Probenummern und Bestellungen bei:
Ruth Hegnauer, General Guisan-Strasse 73, CH-4054 Basel, Tel./Fax (0041) +61 302 88 58

**VEREIN FÜR BEWEGUNGSFORSCHUNG e.V.
INSTITUT FÜR STRÖMUNGSWISSENSCHAFTEN**

Neu erschienen:

**Jahreskarte 2000 der Planetenbahnen
in geozentrischer Sicht**

Formate: 60 x 60 cm, DM 26.-; oder 30 x 30 cm, DM 15.-
(incl. Beiheft mit Erläuterungen)

Weiterhin empfehlen wir unseren Katalog:

«Wasser verstehen lernen»

Der Katalog zu unserer Ausstellung gibt mit über 300 ungewöhnlichen Fotos und Zeichnungen, mit Erläuterungen sowie knappen, informativen Texten den aktuellen und vielseitigen Überblick über unsere goetheanistische anthroposophische Wasserforschung.

Sensibles Wasser, Sonderheft 1995, 64 S., 21 x 28 cm,
Verkaufspreis DM 35.-
Preise zuzüglich Versandkosten

Herausgeber:

Institut für Strömungswissenschaften,
D-79737 Herrischried, Tel. 07764-269, Fax 07764-1324

Vertrieb:

Kooperative Dürnau Vertrieb, Im Winkel 11,
D-88422 Dürnau, Tel. 07582/9300-0, Fax 07582/9300-20
E-mail: vertrieb@kooperative.de
Internet: www.kooperative.de

**Anthroposophische Studienreisen
Ch. Eckhoff-Dietz**



Reisen 2000

20.02. – 28.02.2000	Israel
Studienferien Israel – Kibbutz Ein Gedi	
08.04. – 11.04.2000	Dresden
Parzival in der Semperoper Dresden	
18.04. – 01.05.2000	Spanien
Osterreise nach Santiago de Compostela	
04.05. – 14.05.2000	Frankreich
Die Bretagne im Frühling	
04.06. – 14.06.2000	Schiffsreise Wolga
Moskau – St.Petersburg	
17.06. – 25.06.2000	Schweden
Gotland – die Heilige Insel	
28.06. – 01.07.2000	Dresden
Thannhäuser in der Semperoper Dresden	
02.07. – 16.07.2000	Schiffsreise Dnjepr
Auf dem Dnjepr von Kiew zur Krim	
30.07. – 11.08.2000	Südengland
Südengland – Cornwall – Wales	
28.08. – 05.09.2000	Schweiz
Graubünden – Engadin – Tessin –	
18.11. – 25.11.2000	USA
Ein Aufenthalt in New York	

Infos – Anmeldungen – Programme beim Veranstalter:
Gunther Janzen – Reisen
Siemensstrasse 10, D – 79108 Freiburg, Tel. 0761 / 500293
www.janzen-reisen.de



PARACELUSUS-KRANKENHAUS

Wir sind ein im nördlichen Schwarzwald – zwischen Pforzheim und Calw – gelegenes Krankenhaus für innere Medizin mit 72 Betten.

Unser medizinisches Konzept stellt eine Verbindung von moderner Diagnostik mit den aus dem anthroposophischen Menschenbild entwickelten Behandlungsmethoden wie Heileurythmie, künstlerische Therapien, rhythmische Massage nach Wegman/Hauschka, äussere Anwendungen her.

Die Einweisung erfolgt durch den Hausarzt. Wir haben Verträge mit allen gesetzlichen Krankenkassen.

Nähere Informationen erhalten Sie durch:

PARACELUSUS – KRANKENHAUS, Burghaldenweg 60
D – 75378 Bad Liebenzell
Telefon: (0049) 07052 – 9250 / Fax 07052 – 925 215



Umzüge Timm

IHR PERSÖNLICHER FACHBETRIEB FÜR:
VOLLSERVICE; ÜBERSEE, BEILADUNGEN NORD-SÜD;
MONTAGEN, EINLAGERUNGEN, KUNSTTRANSPORTE.
TEL. 0049-7371-13636 FAX 0049-7371-13041

**Die 24-Stunden-Apothek für alle,
auch homöopathische und anthroposophische Heilmittel
Kundendienst und rascher Versand**

Inhaber, dipl. Apotheker:
Johanna Laback und Dr. Roman Schmid

Theaterstrasse 14 / am Bellevueplatz, 8001 Zürich
Tel. 01262 68 00, Telefax 01261 02 10

WACHT TAG

Auge
Links **R**echts
Uer **E**in
C **S**
OPTIMUM **I**
NDURCHBLICK **C**
IN JEDEM AUGENBLICK **H**
BITTERLI OPTIK

Stephan Bitterli, eidg. dipl. Augenoptiker SBAO
 Hauptstrasse 34 4144 Arlesheim Tel 061/701 80 00
 Montag geschlossen

ENGLISH IN ENGLAND

AT MICHAEL HALL

STEINER WALDORF SCHOOL

long and short courses begin

January, May, June, July & September 2000

Upper School Students aged 14 - 18
 from all over the world
 bring the language to life.
 Cultural outings every week
 Scotland trip or Cornwall trip (or both)

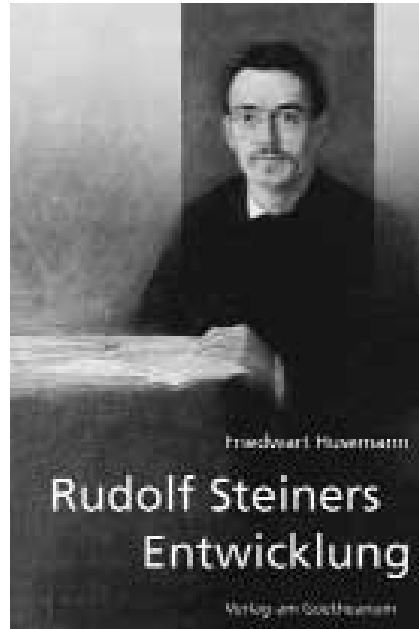
Course	Country	Dates	Weeks	Cost
Spring Term	Scotland	January 8 - April 7	14	£4180
Early Summer Course	Scotland	May 2 - June 2	6	£1485
Midsummer Course	Cornwall	June 5 - July 12	6.5	£2750
Bark & Midsummer	SCOT	May 2 - July 12	10	£4100
Scotland & Midsummer	SCOT	May 22 - July 12	8	£3100
Summer School	6 outings	July 17 - August 4	3	£900
Autumn Term	Cornwall	Sept. 8 - Dec 22	14	£4800

Mrs. Corrie, EFL, Michael Hall School, Forest Row,
 East Sussex, RH18 6JA, England.
 Tel ++ 44 1342 822275 fax ++ 44 1342 828538
 info@michaellhall.co.uk http://www.michaellhall.co.uk

Friedwart Husemann

Rudolf Steiners Entwicklung

1999, 136 S., Kt.
Fr. 22.- / DM 24.- / ÖS 205.-
ISBN 3-7235-1047-7



Widerspruch oder Entwicklung?
Friedwart Husemann greift die häufig
gestellte Frage nach Rudolf Steiners
geistigem Werdegang auf:
Ist dieser in Widersprüchen verlaufen
oder weist er Kontinuität auf?

«Ich bewegte mich nicht, wie viele glauben,
in Widersprüchen vorwärts. (...) Ich bewegte mich
so vorwärts, daß ich zu dem, was in meiner Seele
lebte, neue Gebiete hinzufand.»

Rudolf Steiner, 1925

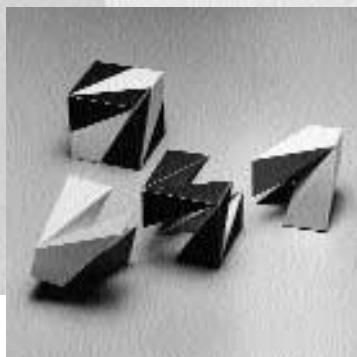
VERLAG AM GOETHEANUM

Objekte zwischen Raum und Zeit

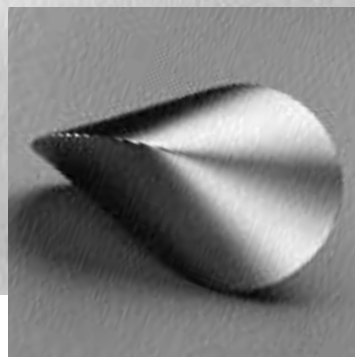
OLOID
VON PAUL SCHATZ

- **Oloid aus Bronze**
17x11 cm, DM 350.-
- **Oloid aus Holz**
7,5 x 3,5 cm, DM 38.-
- **Umstülpbarer Würfel aus
Karton, farbig**
7x7 cm, DM 48.-
- **Umstülpbarer Würfel aus
Edelstahl**
11,5 x 11,5 cm, DM 85.-
- **Katalog** mit sämtlichen
Paul Schatz-Objekten (kostenlos)
- **Informationsmaterial**
Das Oloid und die Wasser-
aufbereitung (kostenlos)
- OLOID AG
Dornacherstr. 139, 4053 Basel
Telefon 0041 61-361 78 61
Telefax 0041 61-361 06 59
E-mail oloid.ch@bluewin.ch

Würfel aus Karton



Oloid aus Bronze



Bestell-Coupon

Vorname/Name

Strasse

PLZ/Ort

Artikel

Datum/Unterschrift

Einsenden/Fax an: OLOID AG
Dornacherstrasse 139, CH-4053 Basel

Ein Refugium

Gemütliches Holzhaus, stilvoll eingerichtet,
ca. 1 1/2 Std. (mit Auto) von Basel entfernt.
Absolut ruhige Lage

in der Franche Comté:

Umgeben von Wäldern, Weiden, Parklandschaft,
nahe dem «Wilhelm Meister Hof».
Auch für Rentner und Einzelpersonen;
Ferien oder Langzeitmiete.

Auskunft bei P. Wyssling
Tel. 0033/38186-3102, Fax -3297

EUROPÄER-Samstage

Veranstaltungen Winter 2000

Gundeldinger Casino
Güterstrasse 213 (Tellplatz), 4053 Basel
10.00–12.30 und 14.30–18.00 Uhr

IV. 8. Januar 2000

Organ-Seele-Krankheit

**Der Zusammenhang psychischer und organischer
Störungen**

Dr. Olaf Koob

V. 19. Februar 2000

Die Aktualität der Mysteriendramen Rudolf Steiners

**Irrtum und Wahrheit in geistigen Erlebnissen und
zwischenmenschlichen Beziehungen**

Thomas Meyer

VI. 18. März 2000

Das deutsche Schicksal und die Schweiz

**im Zusammenhang mit den Aufgaben der Geistes-
wissenschaft Rudolf Steiners**

Andreas Bracher / Thomas Meyer

Kursgebühr: SFr. 70.–

Anmeldung und Auskünfte:

Brigitte Eichenberger, Austrasse 33, CH-4051 Basel
Tel. 0041+61 273 48 85, Fax 0041+61 273 48 89



Stiftung Rüttihubelbad

Auszüge aus unserem Kursprogramm:

Kurs 1

«Therapie führt das Leben ins Bewusstsein»

**Rudolf Steiners medizinischer Impuls in
den Arbeitervorträgen**

Dr. med. Olaf Koob, Berlin

Kursbeginn: Freitag, 14. Januar, 20.00 h

Kursende: Sonntag, 23. Januar, 12.00 h

Kurs 2

Geistige Erlebnisse – wie lernt man sie beurteilen?

**Mit Beispielen von wahren und
illusionären Reinkarnationserlebnissen**

Thomas Meyer, Basel

Kursbeginn: Freitag, 21. Januar, 20.00 h

Kursende: Sonntag, 23. Januar, 12.00 h

Kurs 16

Fin de siècle: Bilanz eines Jahrhunderts

Prof. Dr. Karen Swassjan, Basel

Kursbeginn: Freitag, 10. März, 20.00 h

Kursende: Sonntag, 12. März, 12.00 h

Das Jahresprogramm mit den ausführlichen Kurs-
beschreibungen und mit Preisangaben senden wir Ihnen
auf Wunsch gerne zu.

3512 Walkringen / Tel. 031 700 81 81 / Fax 031 700 81 90

Kaspar-Hauser-Abend

Zum Anlaß des 166. Todesjahres von
Kaspar Hauser und der unverfälschten Neuauflage
von Karl Heyers Kaspar-Hauser-Buch*

Freitag, 17. Dezember 1999

Stadthaus Basel (Stadthausgasse 13)

20.15 Uhr

Kaspar Hauser – Das Kind Europas

**Verfolgt, verleugnet durch eine unhaltbare
Genanalyse und eine Werkverfälschung**

Mit Referaten von:

Rudolf Biedermann und Thomas Meyer

Musikalisches Programm:

Magdalena Carter (Violine)

Jasna Bürgin (Cello)

Eintritt: SFr. 15.–

*Perseus Verlag Basel