

DER EUROPÄER

Symptomatisches aus Politik, Kultur und Wirtschaft



Zum Nietzschejahr

Die zweite <Unzeitgemäße Betrachtung>

Nietzsche und R. Steiner

Zum Ersten Weltkrieg

Die Seele

Was ist Geldalterung?

Umwandlung des Mars

«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-Höditz

Inhalt

Schein oder Realität der Ideenwelt? <i>Thomas Meyer</i>	3
Nietzsches Aktualität vom Gesichtspunkt der Geisteswissenschaft <i>Thomas Meyer</i>	4 (Fortsetzung S. 19)
Das Leben, die Geschichte und die Erinnerung in Nietzsches zweiter Unzeitgemäßer Betrachtung <i>Jacques Le Rider</i>	7
Wozu heute Nietzsche lesen? <i>Jacques Le Rider</i>	13
Nietzsche und Emerson <i>Thomas Meyer</i>	17
Zur «Urkatastrophe» des 20. Jahrhunderts <i>Andreas Bracher</i>	24
Was heißt «Kampf gegen den Rassismus»? (Teil 1) <i>Andreas Bracher</i>	31
Zur Frage der Geldalterung <i>Andreas Flörsheimer</i>	32
Die Seele <i>D.N. Dunlop</i>	35
Von einem fernen Stern betrachtet <i>Mars</i>	36
Umwandlung des Mars – aber wie? <i>Hartmut Ramm</i>	37
Die Aufgabe von Luke und Jim auf dem Mars <i>Hartmut Ramm</i>	39
Leserbriefe	42

Wir wünschen unseren Lesern eine geruhsame Sommerzeit!
Die nächste Nummer erscheint am **31. August 2000**

Der Europäer
Symptomatisches aus Politik, Kultur und Wirtschaft
Monatsschrift auf Grundlage der Geisteswissenschaft
Rudolf Steiners
Jg. 4 / Nr. 9/10 Juli/August 2000

Bezugspreise*:
Einzelheft: SFR 7.- / DM 8.- / ÖS 59.50
Doppelheft: SFR 14.- / DM 16.- / ÖS 119.-
Jahres-Ab: SFR 70.- / DM 80.- / ÖS 595.-
Halbjahres-Ab: SFR 42.- / DM 48.- / ÖS 355.-
(* alle Preise zzgl. Porto)
Luftpost: SFR 125.- (inkl. Porto)
Euro-Preise: richten sich nach dem Tageskurs SFR/€

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, Probenummern, Inseraten:

Ruth Hegnauer
General Guisan-Str. 73
CH-4054 Basel
Tel/Fax: (0041) +61 / 302 88 58

Anzeigenpreisliste 1/2000 auf Anfrage

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

Redaktionelle Mitarbeiter:
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
4.431.936
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

Schein oder Realität der Ideenwelt?

Eine Fragestellung zum Nietzschejahr und Schröderjahr

Diese Nummer ist zu einem beträchtlichen Teil dem Schaffen **Friedrich Nietzsches** gewidmet. Seine zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» wird von **Jacques Le Rider** einer eingehenden Betrachtung unterzogen, die die Fruchtbarkeit gewisser Nietzsche'scher Ideen für die Gegenwart nachzuweisen sucht. Le Rider ist einer der besten heutigen Kenner Nietzsches vom kultur-historischen Gesichtspunkt aus. Nietzsche ist ihm dabei trotz aller Akribie seines Vorgehens nicht bloß Objekt kühler kultur-historischer Analyse und Bewertung, sondern der Möglichkeit nach ein auch in der Gegenwart unverstimmter Quell schöpferischer Anregung.

Le Riders Blick auf Nietzsche ist es, der uns dazu anregte, seiner Untersuchung eine solche folgen zu lassen, die das Bild Nietzsches in der Sicht der Geisteswissenschaft **R. Steiners** charakterisieren möchte.

Die akademische Nietzscheforschung hat von den Ergebnissen der geisteswissenschaftlichen Betrachtungen zu Nietzsches Persönlichkeit und Schaffen bisher kaum Notiz genommen.¹ Diese könnten aber die in den letzten hundert Jahren mit philologischer Gewissenhaftigkeit, Scharfsinn und viel Forscherliebe geleistete kultur-historische und philosophische Nietzscheforschung bereichern und ergänzen. Das Interesse, das Nietzsche von seiten der Geistesforschung R. Steiners und mancher seiner Schüler entgegengebracht wurde und noch heute wird, ist kein geringeres als dasjenige der akademischen Nietzscheforschung. Und doch gingen die beiden Forschungsrichtungen bis heute fast durchwegs streng getrennte Wege. Es ist zu hoffen, dass hundert Jahre nach Nietzsches Tod eine neue Nietzsche-Auseinandersetzung eingeleitet wird, in der beide Forschungsrichtungen Hand in Hand zu gehen wagen.

Während zahlreiche Veranstaltungen, Symposien, Ausstellungen etc. ein fortlebendes Interesse an Nietzsche zeigen, geht die gegenwärtige Kulturwelt über einen andern Geist, der ebenfalls vor hundert Jahren starb, weiterhin fast achtlos vorüber – an **Karl Julius Schröder**, dem großen Goetheforscher und Lehrer Rudolf Steiners. So bedeutend Nietzsche ist, so bedeutend ist, wenn auch auf anderem Feld und in anderer Art, sein Zeitgenosse Schröder. Sieht man allerdings, wie es viele heutige Zeitgenossen tun, in dem Grad des Bekanntseins und Bekanntbleibens einer Persönlichkeit

den eigentlichen, wesentlichen Maßstab für deren Bedeutung für die Geistesgeschichte der Menschheit, dann muss natürlich Schröder neben Nietzsche als ganz Unbedeutender erscheinen. Aus der festen Überzeugung, dass kommende Jahrhunderte (vielleicht schon kommende Jahrzehnte) nach ganz neuen Maßstäben kultur-historischen Rückblick halten werden, bringen wir im Nietzschejahr, das *auch* ein Schröderjahr ist, in einer nächsten Nummer einen kurzen Aufsatz über eine heute ebenfalls fast ganz vergessene Persönlichkeit, die von Schröder hoch geschätzte Dichterin **Betty Paoli** (1814 – 1894). Betty Paoli spielte nach Auffassung von Emil Bock auch in der Geistesforschung Rudolf Steiners eine entscheidende Rolle: sie bot ihm, durch ihr Sein und Wesen, eine ganz besondere Möglichkeit, in die Zeit des mittelalterlichen Platonismus, wie er in der Schule von Chartres lebte, zurückzublicken.

Nietzsche steht dem heutigen Menschen wohl auch deshalb näher als Schröder, weil er unter anderem ein großer Zertrümmerer gewesen war. Doch neben dem vielen Berechtigten, das durch seine Hand zerschlagen wurde (heuchlerisches Schein-Christentum, falsche Ideale der Lebensfeindlichkeit, denen er Instinkte der Gesundheit entgegensetzte, norm-ethische Gruppenmoral, die allen wahren Individualismus zu ersticken droht etc.) riss er letztlich auch noch das mit in den Abgrund, ohne das der Mensch kein Menschen-Dasein führen kann: er legte nicht nur Hand an falsche Ideale und Ideen, sondern an die *Ideenwelt als solche*. Sie wurde ihm der Inbegriff des Scheins und der Verlogenheit, den es zu vernichten galt. Folgende Äußerungen aus der letzten Schaffensperiode mögen das verdeutlichen: «Man hat die Realität in dem Grade um ihren Wert, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt *erlog* ... Die «wahre Welt» und die «scheinbare Welt» – auf deutsch: die *erlogene* Welt und die Realität ... Die Lüge der Ideale waren bisher der Fluch über die Realität.»² «Aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen.»³

«Wir leiten den Menschen nicht mehr vom Geist, von der Gottheit ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt (...) Der reine Geist ist die reine Lüge.»⁴

Es ist für Nietzsches anti-ideelle Haltung in der letzten Schaffensperiode aufschlussreich, wie er gerade *Plato, den Philosophen der ewigen Ideenwelt*, charakterisiert:

«Ich finde Plato langweilig (...) ich finde ihn so abgeirrt von allen Grundinstinkten der Hellenen (...), dass ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das harte Wort ›höherer Schwindel‹ oder, wenn man's lieber hört ›Idealismus‹ – als irgendein anderes gebrauchen möchte». ⁵ Im gleichen Kontext bringt Nietzsche «meine Erholung (...) meine Kur von allem Platonismus» zur Sprache.

An diese von Nietzsche letztlich geleugnete Realität der Ideenwelt war Schröers ganzes Herz gebunden. Seine Goetheforschung, seine Literaturgeschichte, seine ganze Weltbetrachtung floss aus ihr. Schröer steht wie jemand da, der die Menschheit still daran erinnert, dass falsche Ideale wegzuwerfen nicht dazu zu führen

braucht, *alles* Ideale-Ideelle abzuleugnen – und ein Anbieter des bloßen Stoffs zu werden, ein «Philosoph der Nahrungsaufnahme und Luftveränderung».

Thomas Meyer

- 1 Siehe dazu: David Marc Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlin 1991, S. 498ff.
- 2 *Ecce Homo*, in *Friedrich Nietzsche – Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, S. 258.
- 3 *Ecce Homo*, op. cit., S. 297.
- 4 *Der Antichrist*, op. cit., S. 175.
- 5 *Götzen-Dämmerung*, op. cit., S. 156. – Vgl. dazu: Eugen Kolisko, «Die Plato-Seele in der Geschichte», *Der Europäer*, Jg. 4, Nr. 2/3 und 4, 1999/2000.

Nietzsches Aktualität vom Gesichtspunkt der Geisteswissenschaft

«Unser Gehirn aufs Spiel setzen»

Rudolf Steiner, der Inaugurator der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft, hat Friedrich Nietzsches Schaffen und Leben mit stärkstem Interesse und innerem Anteil verfolgt. Seine Beschäftigung mit Nietzsche geht auf das Jahr 1889 zurück. «Ich empfand es als eine theoretische Ehrensache», schreibt der 31jährige Steiner 1892 voller leidenschaftlicher intellektueller Unbefangenheit, «ihm überallhin zu folgen. Manchmal war mir, als ob sich mein Gehirn von seinem Boden löste, manchmal fingen die feinsten Fasern desselben zu zappeln an; ich glaubte es zu spüren, wie sie sich sträubten, die von allen Urvätern ererbten Lagen so ganz plötzlich verlassen zu müssen. Vielleicht aber ist der Urgrund der Dinge so schwer zu erreichen, dass wir gar nicht zu ihm gelangen können, wenn wir nicht unser Gehirn aufs Spiel setzen wollen.»¹

Im selben Jahr beantwortete der 31jährige Steiner auf einem damals beliebten Fragebogen die Frage «Wer möchtest Du wohl sein, wenn nicht du?» mit: «Friedrich Nietzsche vor dem Wahnsinn.»² Das zeugt von einem grenzenlosen Interesse Steiners für Nietzsche.

In seinem auf dem Krankenlager im Jahre 1925 geschriebenen *Lebensgang* schildert Steiner nicht nur, welchen Eindruck Nietzsches Schriften bei ihm hinterließen, sondern auch, welchen unvergesslichen Eindruck das Antlitz des bereits Umnachteten auf ihn machte, als er ihn durch Vermittlung der Schwester Nietzsches³ in den 90er Jahren einmal in Naumburg sehen durfte. «Ich hatte vorher *den* Nietzsche *gelesen*, der geschrieben hatte; jetzt hatte ich *den* Nietzsche *geschaut*, der aus weit entlegenen Geistgebieten Ideen in seinen Leib trug, die

noch in Schönheit schimmerten, trotzdem sie auf dem Wege ihre ursprüngliche Leuchtkraft verloren hatten», stellt Steiner fest.⁴ Im Sommer 1894 wurde Steiner in Naumburg aus dem Manuskript des Werkes *Der Antichrist* vorgelesen. Am 23. Dezember 1894 schildert er

Rudolf Steiners Aufzeichnung nach dem Besuch beim kranken Nietzsche

Habe eben Nietzsche gesehen. Er lag auf dem Sopha, wie ein Denker, der müde ist und ein lang gehegtes Problem liegend weiterdenkt. Ich konnte ihm nicht ins Auge schauen, obwohl er sie öfter aufschlug und zu seiner Rechten blickte, wie man es oft macht während des Nachdenkens. Sein Aussehen ist das eines völlig gesunden. Keine Blässe. Kein weißes Haar. Der mächtige Schnurrbart wie auf dem Zarathustrabilde. O, diese mächtige Stirn, Denker und Künstler zugleich verratend. Frische Röte über dem ganzen Gesichte. Friede des Weisen um sich verbreitend. Man glaubte hinter dieser Stirn die ganze gewaltige Gedankenwelt schlummernd. Ich hatte den Gedanken: er ist bei vollem Bewusstsein, sieht und hört alles, was um ihn vorgeht. Kann es nur nicht äußern. Empfindung von weltabgeschiedener Größe, die ich vor mir habe, überkam mich. Die Mutter sprach wie mit einem Kinde, wie mit einem Kinde, das die Mutter sehr lieb hat. Gütige Worte waren es. «Nicht wahr, Du bist mein gutes Kind.» Beim Berühren der Decke durch die Mutter ein leise brummender Laut. Öfteres Aufblicken, wobei der Blick immer zugleich nach der rechten Seite. Vollkommene Ruhe. Der Kopf lag auf der Sophalehne. Die Mutter rückte den Tisch weg, berührte die Hände, die er über dem Leib zusammenhielt. Er ist müde, sagte die Mutter, er hat fast den ganzen Vormittag geschlafen. Er ist auch ruhebedürftig, denn beim Berühren hört man einen brummenden Ton, wie: lass mir meine Ruhe. Die Mutter rückt den Tisch wieder an das Sopha. Wenn ich ihn so liegen sehe, ohne das Auge zu sehen: ich hielt ihn kaum für einen Kranken.

Aus: David Marc Hoffmann, *Rudolf Steiner und das Nietzsche-Archiv*, Dornach 1993, S. 34.

in einem Brief an Pauline Specht, die Mutter seiner Wiener Privatzöglinge, den Eindruck, den die Lektüre des inzwischen erschienenen *Antichrist* auf ihn machte: «Eines der bedeutsamsten Bücher, die seit Jahrhunderten geschrieben worden sind! Ich habe meine eigenen Empfindungen in jedem Satze wiedergefunden. Ich kann vorläufig kein Wort für den Grad der Befriedigung finden, den dieses Werk in mir hervorgerufen hat. Ich kenne es schon seit dem Sommer (...).»⁵ Im gleichen Brief be-

Die «Wiederkunft des Gleichen» – eine Gegenidee

Während Rudolf Steiner auf Wunsch von Elisabeth Förster-Nietzsche im Nietzsche-Archiv in Naumburg die Bibliothek ordnete, bot sich die Gelegenheit zu aufschlussreichen Beobachtungen. Im *Lebensgang* schreibt er:

«Eine durchgreifende Idee der letzten Schaffensperiode konnte ich aufleuchten sehen, indem ich seine Randbemerkungen in Eugen Dührings philosophischem Hauptwerk [*Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig 1875] las. Dühring konstruiert da den Gedanken, dass man das Weltall in einem Augenblick als eine Kombination von Elementarteilen vorstellen könne. Dann wäre das Weltgeschehen der Ablauf aller möglichen solcher Kombinationen. Wären diese erschöpft, dann müsste die allererste wiederkehren und der ganze Ablauf sich wiederholen. Stellte so etwas die Wirklichkeit vor, so müsste es unzählige Male schon geschehen sein und weiter in die Zukunft hinein unzählige Male geschehen. Man käme zu der Idee der ewigen Wiederholung gleicher Zustände des Weltalls. Dühring weist diesen Gedanken als einen unmöglichen zurück. Nietzsche liest das; er nimmt davon einen Eindruck auf; der arbeitet in den Untergründen seiner Seele weiter; und er formt sich dann in ihm als «die Wiederkunft des Gleichen», die mit der Idee vom «Übermenschen» zusammen seine letzte Schaffensperiode beherrscht.

Ich war tief ergriffen, ja erschüttert von dem Eindruck, den ich durch ein solches Nachgehen von Nietzsches Lektüre bekam. Denn ich sah, welch ein Gegensatz zwischen Nietzsches Geistesart und der seiner Zeitgenossen war. Dühring, der extreme Positivist, der alles ablehnt, was sich nicht aus einer ganz nüchtern orientierten, mathematisch verfahrenen Schematik ergibt, findet den Gedanken der «ewigen Wiederkunft des Gleichen» absurd, konstruiert ihn nur, um seine Unmöglichkeit darzutun: Nietzsche muß ihn als *seine* Welträtsellösung wie eine aus den Tiefen der eigenen Seele kommende Intuition aufnehmen (...)

Es ist der Nachweis möglich, dass viele der Nietzsche'schen Gedanken auf dieselbe Art entstanden sind wie der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke. Nietzsche bildete zu irgendeiner vorhandenen Idee die Gegen-Idee.» GA 28, S. 253f.

dauert er, dass Nietzsche seine im gleichen Jahr erschienene *Philosophie der Freiheit* nicht mehr hatte kennenlernen können: «Ich empfinde Nietzsches Krankheit besonders schmerzlich. Denn ich habe die feste Überzeugung, dass meine Freiheitsphilosophie an Nietzsche nicht spurlos vorübergegangen wäre.»

Im Frühjahr 1895, nachdem er also Nietzsche nicht nur «gelesen», sondern auch «geschaut» hatte, erscheint

R. Steiner über Nietzsches Genie und seine Konstitution

«Nicht die Genialität Friedrich Nietzsches soll aus seiner kranken Konstitution erklärt werden. Nietzsche war ein Genie, trotzdem er krank war. Ein anderes ist es, die Genialität selbst als krankhaften Geisteszustand zu erklären; ein anderes, die Gesamtpersönlichkeit eines Menschen von Genie unter Berücksichtigung des Morbiden in seinem Wesen zu begreifen.»

«Der geniale Mensch», 1900, GA 30, S. 422.

R. Steiner über Nietzsches Eigenart

«Wir erfassen die Eigenart seiner Seele vielleicht am besten dadurch, dass wir sagen, dass vieles, was für andere Menschen Begriff, Vorstellung, Idee, Überzeugung war, für ihn Empfindung, Gefühl, innerstes Erlebnis wurde.»

10. Juni 1908, GA 108, S. 239.

Steiners Buch *Nietzsche – ein Kämpfer gegen seine Zeit*. Er setzte sich mit diesem Buch nicht zum Ziel, Nietzsche zu kritisieren, sondern zu verstehen. «Man gelangt nicht zur Erkenntnis, wenn man den eigenen Standpunkt absolut durchsetzen will, sondern durch Untertauchen in fremde Geistesströmungen», stellt er im Rückblick 1907 fest. «So schrieb ich mein Buch über Nietzsche, indem ich mich ganz auf Nietzsches Standpunkt stellte. Auch Nietzsche als Anti-Wagnerianer und Anti-Christ kommt da ganz zu seinem Rechte.»⁶

1900 hält er nach Nietzsches Tod am 25. August mehrere Gedenkansprachen. Und auch in den kommenden Jahren nimmt er in verschiedensten Vorträgen immer wieder auf Nietzsche Bezug. Zuletzt am 15. März 1924.⁷

Jenseits des «bloßen» Denkens

Nicht allein die Originalität des Philosophen und Dichters sowie seine unendliche Freiheitsliebe war für Steiners nie erloschenes Nietzscheinteresse ausschlaggebend, sondern auch Nietzsches tiefgründige Art, mit Ideen, mit Weltanschauungen zu leben, das heißt sie zu einem Teil seines inneren und äußeren Schicksals werden zu lassen. «Das war sein Schicksal, dass er alles, was er denken wollte, in seine Seele schließen musste», sagt Steiner am 10. Juni 1908.⁸ Das heißt: Nietzsche wollte, ja er konnte nicht «bloß denken», wie viele moderne Zeitgenossen es mit großer Leichtigkeit und in abstrakter Kühle fertig bringen – mitunter sogar solche, die sich Gedankeninhalten *spiritueller* Art zuwenden –, er mußte *fühlen*, wie es sich bei diesem oder jenem Gedanken lebt. Nicht zuletzt gerade auch in diesem Sinne ist Nietzsche, wie uns scheint, ein «unzeitgemäßer Zeitgenosse» von höchster Aktualität geblieben. Er dachte

nicht nur mit dem Kopf, sondern mit dem ganzen Menschen. Er *lebte*, was er dachte, mit allen Fasern seines Fühlens, seines Wollens mit. Er machte mit den verschiedenen Weltanschauungen, die er nach und nach mit Intensität durchlebte, wirklich ernst – von der Philosophie Schopenhauers über die Welt- und Kunstan-schauung Wagners bis zum naturwissenschaftlichen Positivismus seiner Zeit. Das machte ihn für Steiner fesselnd und bedeutend, kaum weniger als einzelne Inhalte seines Denkens und Dichtens. Eine solche Seelenhaltung, wie Nietzsche sie allem entgegenbrachte, hat Steiner bei den Lesern *seiner* Werke für die wünschenswerteste erachtet. Deshalb sein Bedauern, dass Nietzsche unter seinen Lesern fehlte.

Nietzsches Kritik an der Historie und Steiners Pädagogik

Nietzsche ging immer auf das Konkret-Lebendige, auf das zu Erlebbar, auch in seinem Verhältnis zur Geschichte. Er suchte auch in ihr den lebendigen Menschen, nicht «historische Schattenbilder». Daher seine Sorge und Skepsis gegenüber der schulmäßig betriebenen Geschichtswissenschaft, wie sie in seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* zum Ausdruck kommt. Über diese Nietzschesche Betrachtung sagte Steiner einmal Folgendes: «Der einzige, der in genügend starker Weise hingewiesen hat, wie da etwas für die Menschheit gerade durch die Bildung des neunzehnten Jahrhunderts in ungeheuer starker Weise verschüttet worden ist, das war Friedrich Nietzsche, und zwar in der Abhandlung «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» (...) Gewiss, ich weiß, man ist heute ein Narr, wenn man etwas gegen die treue Historie spricht, und es soll auch nichts gesagt werden gegen alles Sorgfältige und Philologische und Gelehrte, wie die Historie zustande kommt. Aber mag sie noch so gelehrt sein, die Geschichte, mag sie noch so treu sein, der Mensch stirbt an ihr seelisch am sichersten.»⁹

Das, was diesen seelischen Tod herbeiführt, ist das einseitige Betonen der Gedächtnis- und Erinnerungskraft als Grundlage eines bloßen Gedächtniswissens gegenüber dem Element der Phantasie und der Kreativität. Sollen sich auch letztere frei entfalten können, dann müssen dem Wirken der Erinnerungskraft Grenzen gesetzt werden. Das versuchte Steiner in der von ihm inaugurierten Pädagogik, die sich gerade in diesem Punkt von den meisten reformpädagogischen Bewegungen abhebt – konkret durchzuführen, indem er Wert darauf legte, dass *Erinnern und Vergessen* sich in der Erziehung das Gleichgewicht halten.¹⁰ Diese Grundforderung von Steiners Erziehungspraxis liegt auf der fortgesetzten Li-

nie der Forderungen Nietzsches, wie er sie in seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* ausspricht. Steiner suchte damit, dem Bildungs- und Erziehungsleben des 20. und der kommenden Jahrhunderte im Sinne dieser Nietzscheforderung ein Element einzufügen, das zur Belebung des Kreativitätspols des Menschen beiträgt. Müßte der lebendige Nietzsche – nicht dessen «historisches Schattenbild» – nicht Freude darüber empfinden, diese ihm so wichtige Forderung nach einem Gleichgewicht zwischen Historizität und Kreativität wenigstens in *einer* Schicht des heutigen Bildungslebens auch pädagogisch beachtet zu finden?

(Fortsetzung auf Seite 19)

- 1 «Nietzschanismus», 1892 GA 31, S. 457.
- 2 Der Fragebogen ist reproduziert in: *Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Eine Dokumentation*, Dornach 1988, S. 42.
- 3 Das genaue Datum dieses Besuchs ist unklar. – Elisabeth Förster-Nietzsche trug sich mit dem Gedanken, Steiner zum Mitherausgeber der Werke Nietzsches zu machen. Steiner wurde dadurch in Intrigen verwickelt. Siehe dazu: David Marc Hoffmann, *Rudolf Steiner und das Nietzsche-Archiv*, Dornach 1993. Auf S. 34 von Hoffmanns Buch ist auch erstmals die Aufzeichnung wiedergegeben, die Steiner unmittelbar nach dem Besuch beim Kranken niederschrieb.
- 4 *Mein Lebensgang*, GA 28, S. 253f.
- 5 *Briefe Band II*, GA 39, S. 237ff.
- 6 *Rudolf Steiner /Marie von Sivers – Briefwechsel und Dokumente 1901–1925*, GA 262, S. 10f.
- 7 Längere Vortragsausführungen Steiners zu Nietzsche finden sich in GA 108 (10. Juni 1908), GA 53 (1.12. 1904); GA 175, (8.5. 1917); GA 178 (10.11. 1917); GA 322 (1. 10. 1920); GA 235 (15. 3. 1924) – Zu manchen dieser Äußerungen siehe auch Wolfgang Schuchhardt, «Friedrich Nietzsche», in: *Schicksal in wiederholten Erdenleben*, Dornach 1984, Bd. 2, S. 61ff. – Vgl. auch: Karen Swassjan, *Nietzsche – Versuch einer Gottverdingung*, Dornach 1994.
- 8 GA 108.
- 9 GA 175, 8. Mai 1917.
- 10 Die Steinersche Pädagogik läßt einen Unterrichtsstoff in gewissen Zeitblöcken (eine bis mehrere Wochen) an die Schüler heranbringen; danach soll er wieder bis zur nächsten Epoche im selben Fach *vergessen* werden können. In der Vergessensphase kann sich das Gelernte zur *Fähigkeit* umbilden. Wer verlangt, dass Gelerntes immer gedächtnismäßig präsent gehalten wird, blockiert den entsprechenden Prozeß der Fähigkeitsbildung. Siehe dazu u.a.: *Allgemeine Menschenkunde*, GA 293.

Das Leben, die Geschichte und die Erinnerung

in Friedrich Nietzsches zweiter *Unzeitgemäßer Betrachtung* – «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» – von *Jacques Le Rider*

Historia magistra vitae

Die Maxime Ciceros «*historia magistra vitae*», die Nietzsche in Zweifel zieht, bedeutet, dass die Kenntnis der historischen Vergangenheit dem Handeln jedes Individuums in der Gegenwart die Richtung geben und damit jenen, die «Geschichte machen», die rechte Entscheidung inspirieren könne. In der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* wird die Gegenthese dazu entwickelt. Zu Beginn des fünften Kapitels heißt es: «Die Kunst flieht, wenn ihr eure Taten sofort mit dem Zelt-dach der Historie überspannt. Wer dort im Augenblick verstehen, berechnen, begreifen will, wo er in langer Erschütterung das Unverständliche als das Erhabene festhalten sollte, mag verständig genannt werden, doch nur in diesem Sinne, in dem Schiller von dem Verstand der Verständigen redet: er sieht einiges nicht, was doch das Kind sieht, er hört einiges nicht, was doch das Kind hört; dieses Einige ist gerade das Wichtigste (...) Das macht: er hat seinen Instinkt vernichtet und verloren, er kann nun nicht mehr, dem «göttlichen Tiere» vertrauend, die Zügel hängen lassen, wenn sein Verstand schwankt und sein Weg durch Wüsten führt.»¹

In seinem Kommentar zu dieser Stelle schlägt Karl Heinz Bohrer vor², sie mit dem berühmten, im Jahre 1800 verfassten Essay von Friedrich Schlegel *Über die Unverständlichkeit* in Verbindung zu bringen. Gegen Ende dieses hochironischen Essays, der Kritikern antwortete, die das *Athenäum* für unverständlich hielten, prophezeite Schlegel, dass das 19. Jahrhundert ein solches der «Verständigen» sein werde: «Dann wird auch jenes kleine Rätsel von der Unverständlichkeit des *Athenäums* gelöst sein. Welche Katastrophe!»³ Aber in diesem neuen Zeitalter des Verstehens werde «noch viel verborgene Unverständlichkeit (...) ausbrechen müssen»⁴.

Das historische Ereignis präsentiert sich von da an unter der Form, die Bohrer *Plötzlichkeit* nennt, den Zeitgenossen wie ein unbegreiflicher Einbruch erscheinend.⁵

Nicht das Irrationale, sondern das Unbegreifliche ist es, was die historische Rationalität zu begreifen und unmittelbar begreiflich zu machen sucht. In der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* verkündet Nietzsche den nahen Triumph der «historischen Krankheit»: Nachdem sie bereits die Vergangenheit völlig verunreinigt hat, wird sie auch die Gegenwart anstecken und sich unter der Form einer «Geschichte der Gegenwart» verbreiten, einer «unmittelbaren Geschichte», die alles begriffen, alles erklärt, alles historisch eingeordnet haben wird – noch bevor das Ereignis völlig abgelaufen ist. Die historische Krankheit wird der Zukunft keine Chance mehr lassen, zu überraschen, aber sie wird auch den Lebenden keine Chance mehr lassen, auf den Gang ihres historischen Schicksals einen Einfluss auszuüben, denn jedes künftige Ereignis wird im Augenblick, wo es entsteht, bereits *historisch* sein. Die Geschichte bedroht also das Leben in der Gegenwart, aber sie bedroht gleichermaßen die Zukunft des Lebens.

Der Zyklus der vier *Unzeitgemäßen Betrachtungen* stellt eine Diagnose der Gegenwart dar und behandelt zeitgemäße Fragen. Es genügt nicht mehr, erklärt Nietzsche, zu behaupten, man müsse die Vergangenheit kennen, um sich in der Gegenwart zu orientieren und die Zukunft aufzubauen, denn der Ausdruck «die Vergangenheit kennen» bedeutet zugleich das Beste (im Sinne der alten griechischen Historiker und im Sinne Goethes und Schillers) und das Schlimmste (im Sinne des gegenwärtigen Historizismus⁶). Die Sorge um die Gegenwart bestimmt auch die Methode der Nietzscheschen Analy-

1 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Maz-zino Montinari, München 1967-77, Bd. 1, S. 131. – [Alle folgenden Nietzsche-Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.]

2 Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt a. Main, 1989, S. 89.

3 Friedrich Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, in: *Kritische Schriften und Fragmente*, Studienausgabe, hg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn 1988, Bd. 2, S. 241.

4 a. a. O.

5 Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt a. Main, 1981.

6 Dieses Wort kann leicht missverstanden werden. Der Historismus oder Historizismus, Ausdrücke, die Nietzsche selbst nicht verwen-

det, bezeichnet *stricto sensu* einen Moment innerhalb der Geschichte der Geschichtsschreibung, von Droysen und Ranke bis zu Me-necke, und ist durch die Anwendung des Positivismus auf die historische Methode (Feststellen der historischen Fakten, wie sie sich wirklich ereignet haben, ohne voreiliges Interpretieren) wie auch durch die Ablehnung der Teleologien gekennzeichnet, insbesondere der Hegel'schen. In diesem Punkt wird manchmal Herder gegen Hegel angeführt, als eine der Inspirationsquellen des Historizismus: durch seine Behauptung, jede Zivilisation und jede Kultur würden ein kohärentes System bilden, hätte Herder der historizistischen Objektivität den Weg geebnet, die es sich verbietet, eine Epoche im Hinblick auf die ihr vorangegangene oder die ihr folgende zu beurteilen. Folgt man dieser Definition von Historizismus, dann hat die «historische Krankheit», von der Nietzsche

se, die man in die Formel fassen könnte: Man muss die Gegenwart kennen, um die Geschichte zu begreifen. Nur eine große Klarsicht über das Gegenwärtige ermöglicht es, gegenüber der Vergangenheit die rechte Haltung einzunehmen. Vom Wiener Orientalisten August Pfitzmaier (1808-1887) wird berichtet, dass er derart in seine Dokumente vertieft und von der Welt abgeschnitten lebte, dass er vom Französisch-Preussischen Krieg von 1870-71 erst einige Monate nach den Geschehnissen erfuhr, als er eine chinesische Zeitung las.⁷ Dieser Pfitzmaier war ein vollkommenes Beispiel für die «historische Krankheit», wie Nietzsche sie definierte.

Durch seine Wahl des alten Ausdrucks «Historie», den er dem Wort «Geschichte» vorzog, bestätigt Nietzsche in seiner *Unzeitgemäßen Betrachtung* auf seine Art die These, die Reinhardt Koselleck⁸ in seiner semantischen Studie über den Topos *historia magistra vitae* vertritt. Durch die Behauptung «plena exemplorum est historia» hatte Cicero die der Kirchendogmatik entsprechende Toleranz der Verteidiger des Christentums auf eine harte Probe gestellt. Wie soll man *dieser* Geschichte, die so voll von schlechten Beispielen ist, erzieherische Tugenden zuschreiben? Und doch blieb diese Formel im wesentlichen bis zu den letzten Philosophen der Aufklärung unangefochten. Das Herannahen neuer Zeiten kommt bei Tocqueville in der Formel zum Ausdruck: «Wenn die Vergangenheit die Zukunft nicht mehr erhellt, wandert der Geist in Finsternis.» Ungefähr seit 1750 löst der Begriff der *Geschichte* in der deutschen Sprache den der *Historie* ab. Im 19. Jahrhundert, auf jeden Fall in der Epoche Nietzsches, wirkt das Wort *Historie* anstelle von *Geschichte* schon archaisierend. Die *Historie* bezeichnete die Erzählung, die Untersuchung des Historikers, seine Interpretation und seine Darstellung der Geschehnisse. Die *Geschichte* bezeichnet zugleich die Geschehnisse selbst wie auch die Erzählung des Historikers. Seit der Französischen Revolution wird nach einem Ausdruck Hegels «die Arbeit der Geschichte» für die Philosophie der Geschichte unendlich viel wichtiger als die Arbeit der Historiker. Die Geschichte ist nun kein Singular mehr («eine Geschichte»), aber auch kein Plural («Geschichten»), sondern ein Substantiv (*die* Geschichte),

das einen Faktor bezeichnet, der den einzelnen Akteuren der historischen Ereignissen übergeordnet ist. Die historische Zeitlichkeit erscheint von nun an als etwas von der natürlichen Zeit Abgehobenes.

Mit einem Schlag ist die Maxime *historia magistra vitae* erschüttert geworden. Während *Historie* die Erzählung des Polybios oder des Thukydides, des Titus-Livius oder Tacitus bezeichnete, diente sie wirklich der Erziehung des Menschengeschlechts. Von nun an hat die Geschichte ihre Gründe, die der menschliche Verstand weder erkennt noch anerkennt. Gemäß der Formel Hegels in seiner Schrift *Die Vernunft in der Geschichte*: «Was die Erfahrung (...) und die Geschichte lehren, ist dieses, dass Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben.»⁹

Wird es der Arbeit des Historikers, auch wenn er noch so gelehrt ist, gelingen, die Geschichte zu begreifen, sie begreiflich und für den einzelnen und die Völker lehrreich zu machen? Erinnern wir uns an den Satz von Tocqueville: «Wenn die Vergangenheit die Zukunft nicht mehr erhellt, wandert der Geist in Finsternis.» Was bringt uns der Historiker? Er erhellt ein Bruchstück der Vergangenheit, aber er zeigt uns keinen Weg, dem wir folgen könnten. Der Vergangenheit zugewandt, blickt er nicht in die Zukunft. Wer könnte die Finsternis auflösen? In seiner Jenenser Antrittsvorlesung vom Sommersemester 1789, die den Titel trägt *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* und auf die sich Nietzsche sehr wesentlich bezieht, gibt Schiller auf unsere Frage eine klare Antwort: Nur der Philosoph wird die Aufgabe der Universalgeschichte meistern können. – Nietzsches Hauptthesen wurden von Schiller vorweggenommen. Zunächst die Definition des «Gebiets der Geschichte»: «In ihrer Mitte liegt die ganze moralische Welt.»¹⁰

Dann die Unterscheidung zwischen dem *Brotgelehrten*, den wir auch in dem von Nietzsche verspotteten kurzsichtigen Historiker, dem wissenschaftlichen Antiquar erkennen, und dem *philosophischen Kopf*¹¹. Die Weigerung, mit «kümmerlicher Genauigkeit», die den

spricht, nicht viel mit dem Historizismus zu tun (ausgenommen die Passagen, wo vom Nachteil der antiquarischen Haltung gegenüber der Geschichte die Rede ist).

In Wirklichkeit haben die deutschen Historiker der Epoche des Historizismus ihre eigenen erkenntnistheoretischen Prinzipien nicht beachtet. Besonders die Preussische Schule hat eine teleologische Anschauung der deutschen Einheit aufgebaut, welche in gerader Linie von Tacitus' *Germania* zum Reich von Bismarck und zum Zusammenfallen der deutschen Kultur mit dem deutschen Nationalstaat führt. So kann man behaupten, dass ein «Vulgärhegelianismus» à la Eduard von Hartmann die Arbeiten einiger der berühmtesten deutschen Historiker der Zeit des Historizismus ge-

färbt hat, was mitten in die Argumentation Nietzsches in dieser zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* hineinführt.

7 William M. Johnston, *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte – Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848–1938*, Graz 1974, S. 38.

8 Reinhardt Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1979.

9 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner, 6. Aufl. 1994, S. 19.

10 Friedrich Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* In: Schiller, *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München, Hanser, 1976, Bd. 4, S. 749.

11 op. cit., S. 750.

jungen Menschen mit Genie nur abstoßen kann, Fakten anzuheften.¹² Schließlich der Vorzug, der einer Auswahl von Fakten gegeben wird, die nach dem Maßstab ihrer Beziehung zur Gegenwart zustandekommt. «Aus der ganzen Summe dieser Begebenheiten hebt der Universalhistoriker diejenigen heraus, welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen (...) Einfluss gehabt haben.»¹³ Unter *dieser* Voraussetzung, schließt Schiller seine Vorlesung vor den Jenenser Studenten, «werden Sie aus der Geschichte lehren».¹⁴

Den klassischen Trieb wiederfinden

Nietzsche will nicht nahelegen, dass das Leben mit der Vergangenheit *tabula rasa* machen solle. Aber er verlangt ein anderes «Begreifen» der Vergangenheit, ein Begreifen nicht-historischer Art, dessen Formel in den posthumen Fragmenten vom Sommer-Herbst 1873 gegeben ist¹⁵: «Das Leben erfordert also ein Gleichsetzen des Gegenwärtigen mit dem Vergangnen; so dass immer eine gewisse Gewaltigkeit und Entstellung mit dem Vergleichen verbunden ist. Diesen Trieb bezeichne ich als den Trieb nach dem Klassischen und Mustergültigen: die Vergangenheit dient der Gegenwart als Urbild. Entgegen steht der antiquarische Trieb, der sich bemüht, das Vergangene als vergangen zu fassen und nicht zu entstellen, nicht zu idealisieren. Das Lebensbedürfnis verlangt nach dem Klassischen, das Wahrheitsbedürfnis nach dem Antiquarischen. Das Erste behandelt das Vergangene mit Kunst und künstlerischer Verklärungskraft.»¹⁶

«Wodurch nützt aber der Trieb zum Klassischen der Gegenwart? Er deutet an, dass, was einmal war, jedenfalls einmal möglich war und deshalb wohl auch wieder möglich sein wird (wie die Pythagoräer meinen, dass, wenn die Sterne die gleiche Stellung haben, alles wieder völlig gleich geschehen werde). An das Mögliche und Unmögliche denkt aber der Mutige und der Verwegene: ihn stärkt die Vergangenheit: z.B. wenn er hofft, dass hundert produktive Menschen im Stande sind, die ganze deutsche Kultur zu gründen, und findet, dass auf ähnliche Weise die Kultur der Renaissance möglich geworden ist. Am Großen und Unmöglichen aber pflanzt sich die Menschheit fort.»¹⁷ Die Erinnerung der Vergan-

¹² op. cit., S. 751.

¹³ op. cit., S. 762.

¹⁴ op. cit., S. 766.

¹⁵ Jörg Salaquarda, *Studien zur «Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung»*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, 1984, S. 1-45, zeichnet alle Aspekte der Entstehung dieser zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* nach, in Verbindung mit den Entwürfen und Versuchen, die die nachgelassenen Fragmente darstellen.

¹⁶ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (29 [29]), Bd. 7, S. 636.

¹⁷ op. cit., S. 637.

Jacques Le Rider (geb. 1954) ist ordentlicher Professor an der Université Paris VIII. (École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques) und Mitherausgeber der Zeitschrift *Revue Germanique Internationale*.



FOTO: GEORGES MIEGURDITCHIAN

Er ist Autor folgender, zum Teil in mehrere Sprachen übersetzter Werke (Auswahl der auf deutsch erschienenen Titel):

- *Der Fall Otto Weininger – Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus*, Wien 1985;
- *Das Ende der Illusion – Zur Kritik der Moderne*, Wien 1990;
- *Nietzsche in Frankreich*. Mit einem Nachwort von Ernst Behler, München 1997;
- *Hugo von Hofmannsthal – Historismus und Moderne in der Literatur der Jahrhundertwende*, Wien 1997.

Bisher nur auf französisch:

- *Nietzsche. Cent ans de réception française*, Editions Suger, Paris 1999.

Der hier erstmals veröffentlichte Essay Le Riders trägt den französischen Originaltitel «La vie, l'histoire et la mémoire». Es handelt sich bei diesem Essay um die modifizierte Fassung des Aufsatzes «Oubli, mémoire, histoire dans la *Deuxième Considération Inactuelle*», erschienen in: *Revue Germanique Internationale* 11/1999, S. 207.

Die Übertragung ins Deutsche wurde besorgt durch Thomas Meyer.

Bildquelle: *Magazine littéraire*, Nr. 383, janvier 2000

genheit ist also nicht eine Kraft des Lebens, wenn sie sich in historische Wissenschaft verwandelt, sondern wenn sie sich in schöpferische Inspiration verwandelt, nach Art der Nachahmung der Alten durch den modernen Künstler.¹⁸ Dieser hat die Werke der Vergangenheit nicht in traditionalistischem Sinne nachzuahmen, sondern er muss den «klassischen Trieb» wiederfinden, der den Modernen den Maßstab liefert für das, was möglich ist. Während die Geschichte sich an Wiederholung oder zumindest an Regelmäßigkeiten und an die «Gesetze» hält, die die Vergangenheit bestimmt haben, so sucht der «klassische Trieb» in den Vorbildern der Vergangenheit eine Ermutigung, das Außergewöhnliche, Einzigartige zu wagen.

Das Leiden an der «historischen Krankheit» der Modernen kann nur durch die natürlichen Kräfte des Vergessens und die kulturellen Kräfte der Kunst und der Religion besiegt werden. «Die Gegenmittel gegen das Historische heißen – *das Unhistorische* und *das Überhistorische* (...) Mit dem Worte «das Unhistorische» bezeichne ich die Kunst und Kraft, *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen; «überhistorisch» nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, zu *Kunst* und *Religion*.»¹⁹ Man muß, sagt Nietzsche, die Wissenschaft entthronen und sie einer «Gesundheitslehre des Lebens» unterstellen, was letzten Endes auch ihr selbst zugute kommt, denn wenn das Leben krank ist, vegetiert auch die Wissenschaft dahin. Die Zeitgenossen sollten sich ihrer Bestrebungen und ihrer Fähigkeiten bewußt werden, um eine Kultur zu schaffen, in welcher das Leben und das Denken – das Bewußtsein der Historie – eine Einheit bilden würden.

Von der Philologie zur Philosophie der Geschichte

Man neigt manchmal dazu, beim Studium der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* über die Historie die Tatsache zu übersehen, dass Nietzsche als Philologe und Historiker der klassischen griechischen Literatur spricht, der durch eine der strengsten Bildungsanstalten Deutschlands gegangen war. Bevor er die «historische Krankheit» der deutschen und europäischen Kultur anprangerte, hatte er die Krise der klassischen Philologie erlebt. In der Absicht, der philologischen Methode entgegenzutreten, die sich auf eine kritische Analyse der Quellen beschränkt, hatte er den Versuch unternom-

men, den Geist der griechischen Tragödie von Äschylos und Sophokles zu erfassen und damit den Zorn seines überragenden Kollegen Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf heraufbeschworen.

Wilamowitz warf Nietzsche Dogmatismus, Ignoranz, Fälschung der Tatsachen sowie ungenügende Kenntnis der literarischen Quellen vor, besonders in Bezug auf Homer. Sein Haupteinwand betraf die angebliche Vorherrschaft des dionysischen Elementes: die Hellenen hätten, auf der Suche nach dem Maß und der rechten Mitte, jegliche Exzentrizität als etwas ihnen Fremdes empfunden, machte Wilamowitz demgegenüber geltend.

Die tiefen Gründe dieser leidenschaftlichen Kontroverse sind auf die grundlegend verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen beider Parteien zurückzuführen. Wilamowitz verteidigt den Gesichtspunkt des historischen Verständnisses, Nietzsche den einer schöpferischen Neugestaltung. Der erste will nur sein Forschungsobjekt betrachten, so wie es aus zahlreichen Quellen Gestalt annimmt, in seiner ganzen Komplexität und in all seinen Nuancen; er will die Alten kennenlernen, so wie sie in deren eigenen Augen aussahen. Das sagt Wilamowitz am Schluß seines Pamphletes selbst: «Eins aber fordere ich: halte Hr. N. Wort, ergreife er den Thyrsos, ziehe er von Indien nach Griechenland, aber steige er herab vom Katheder, auf welchem er Wissenschaft lehren soll; sammle er Tiger und Panther zu seinen Knien, aber nicht Deutschlands philologische Jugend, die in der Askese selbstverleugnender Arbeit lernen soll, überall allein die Wahrheit zu suchen, durch williges Ergeben ihr Urteil zu befreien.»²⁰

Nietzsche aber überträgt die Problematik der Moderne, die auch seine eigene ist, und die durch Schopenhauer und Wagner gekennzeichnet wird, auf die Antike. In diesem Sinne ist auch seine spätere Erklärung zu verstehen, nach der er besser daran getan hätte, im Zusammenhang mit dem Ursprung der Tragödie zu singen statt zu reden: Die Sorgen des Gelehrten werden mehr und mehr von den Ambitionen des Künstlers in den Hintergrund gedrängt. Am 23. Juni 1872 veröffentlichte die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* einen offenen Brief Richard Wagners an Nietzsche. Dieser Text betont die grundlegende Unvereinbarkeit der künstlerischen Schöpfung mit der Philologie. Letztere, so behauptet Wagner, sei nicht imstande, die Inspiration anzuregen: die Philologen würden immer nur Philologen hervorbringen, die, obwohl der Schatz ihrer Zitate immer mehr an-

18 Philippe Lacoue-Labarthe, «Histoire et mimésis», in: *L'Imitation des modernes. Typographie II*, Paris, 1986, S. 87-111.

19 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 330.

20 U. Wilamowitz-Möllendorf, «Zukunftsphilologie», in: *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie»*, Reprint, Hildesheim 1969, S. 55.

wachse, immer nur unter sich blieben. Was Wilamowitz Nietzsche vorwirft, das findet Wagner gerade des Lobes würdig: dem Verfasser der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* sei es endlich gelungen, den Kreis des ewigen Zitierens zu durchbrechen und viel tiefere und wichtigere Perspektiven zu eröffnen, als es alle Philologen jemals vermocht hatten.

Diese intellektuellen Positionen und die schmerzliche Prüfung, die Nietzsche durchzumachen hatte – er, der beste Schüler Ritschls in Bonn, von der Universitätsphilologie in Bann getan – stellen zweifellos den Hintergrund der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* dar.²¹

Das rechte Gleichgewicht zwischen Vergessen und historischer Erinnerung

Die entscheidende Frage ist für Nietzsche die folgende: Bis zu welchem Punkte braucht das Leben die Geschichte, ohne sich dadurch unter ihrem Gewicht begraben zu lassen? Um diese Frage zu vertiefen, unterscheidet Nietzsche drei Arten von Geschichte: eine «monumentalische» Art, die den Tatmenschen und den schöpferischen Menschen entspricht; eine «antiquarische» Art, die den Geistern entspricht, die um Erhaltung und Ehrwürdigkeit besorgt sind; und eine «kritische» Art, die auf die Bedürfnisse der Unterdrückten und Empörten antwortet.

Diese drei Haltungen gegenüber der Geschichte gestatten jedem einzelnen, sich seine eigene Geschichte zu schmieden. Doch die drei Haltungen sind auch ambivalent: jede weist ihren *Nutzen* und ihren *Nachteil* auf.

Die «monumentalistische» Geschichte gehört dem Kämpfer, der in der Gegenwart nichts findet, das auf ihrer Höhe wäre. Die Geschichte stellt sich ihm als eine Gratlinie der Menschheit dar, und die großen Vorbilder ermutigen ihn dazu, der künftigen Generation seinerseits ein Beispiel zu geben. Die Zeit der Renaissance liefert den Beweis, was die Unerschrockenheit einiger weniger zu leisten vermag. Doch (und das ist der *Nachteil*) es muß betont werden, dass eine Wiederholung, ja selbst eine schlichte Nachahmung der Vergangenheit ausgeschlossen ist. Die Epigonenhaltung ist vom Gesichtspunkt der «monumentalistischen» Geschichte nichts als eine Parodie. Die Kultur läuft dabei Gefahr, sich in einem historischen Stil zu kostümieren und längst gedachte Ideen wiederzukäuen. Das Übermaß an Geschichte kann sowohl zur Empfindung führen, zu spät geboren zu sein, wie auch zu der des Niedergangs einer Zivilisation. Sol-

che «epigonenhaften» Kulturen sind in bezug auf alles, was das Gute, das Wahre und das Schöne anbetrifft, relativistischer, ironischer, ja selbst zynischer Natur.

Das antiquarische Interesse kann mit der Rückkehr eines Menschen zu seiner eigenen Jugend oder seiner Stammfolge verglichen werden. Wie Goethe angesichts der Straßburger Kathedrale, wie die Italiener der Renaissance angesichts der römischen Antike. Die Identifikation mit der Vergangenheit bringt Orientierung in bezug auf das gegenwärtige Dasein. Aber (und das ist der *Nachteil*) die antiquarische Geschichte ist beständig in Gefahr, sofern sie nicht mehr auf die vitalen Bedürfnisse der Gegenwart antwortet, zu einer bloßen Anhäufung historischer Tatsachen zu werden. Man konserviert dann um des Konservierens willen, und das Leben verliert seinen *élan*. Das Prinzip der Wissenschaftlichkeit, weitgehend überschätzt, verdammt den Historiker zur Sterilität. Die Geschichte drängt zum Glauben, mit dem Recht zu höherer Rechtsprechung ausgestattet zu sein, im Namen der historischen Objektivität. Nietzsche fällt es nicht schwer, die naive Vorstellung von Objektivität zu demontieren: Indem er Schiller und Grillparzer zitiert, erinnert er daran, dass der wirklich objektive Historiker auch ein Künstler sein muss.

Auch die kritische Geschichte steht im Dienst des Lebens, dessen Aufrechterhaltung und Ausbreitung die Infragestellung der Vergangenheit erfordern. Alle Vergangenheit verdient, kritisiert zu werden. Aber (das ist der *Nachteil*), die kritische Haltung führt, wenn sie systematisch wird, zu einer Verneinung des Gebotes *historia magistra vitae* und endet schließlich in der Auffassung, dass alles, was historisch ist, kritisiert und abgeschafft werden muss.

Nietzsche schwebt also nicht eine Kultur ohne historische Erinnerung vor. Er verkündet nicht, wie es Marinetti im Jahre 1909 in seinem *Futuristischen Manifest* tun wird: «Wir wollen Italien von seinen unzähligen Museen befreien, die es unzähligen Friedhöfen gleich überdecken.» Aber er konstatiert, dass der moderne Mensch die historischen Fresken, die seine nationalen Paläste schmücken, so betrachtet, als ob er «sich fortwährend das Fest einer Weltausstellung durch seine historischen Künstler bereiten läßt».²² Diese Stelle läßt an Baudelaire denken, dem die Weltausstellung einige seiner pessimistischsten Sätze über die Idee des Fortschritts inspirierte.²³ Nietzsche stellt bei seinen Zeitgenossen ein völlig aus dem Gleichgewicht geratenes Verhältnis zwischen

21 Hartmut Schröder, *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Mittenwald, 1982: führt gut dokumentierte Entwicklungen in die Geschichtsphilosophie ein, die aus den philologischen Arbeiten Nietzsches hervorgeht.

22 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 279.

23 Charles Baudelaire, *Exposition universelle, 1855, Beaux-Arts*, «De l'idée moderne du progrès appliquée aux beaux-arts», in: *Oeuvres complètes*, Paris, Pléiade, Bd. 2, 1976, S. 575ff.

der Geschichte und dem Leben fest. Sie schleppen eine enorme Wissenslast herum, ohne dass ihre Kenntnisse im wirklichen Leben etwas zu bewirken vermögen. Sie gleichen wandelnden Enzyklopädien, doch an Kultur besitzen sie nichts als die Sehnsucht nach ihr.

Um dieser Lage zu entrinnen, empfiehlt Nietzsche, wie er es bereits in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* getan hatte, hinter die alexandrinische Kultur zurückzugehen und einen ursprünglicheren Hellenismus wiederaufzugreifen, eine unhistorische und umso lebendigere Kultur. Ein solches Zurückgreifen muß auf jeden Fall an das Hindernis des in verschiedenen Formen vorherrschenden Hegelianismus stoßen, der vorgibt, in jedem «Endstadium» das Ziel der gesamten vorausgehenden Entwicklung zu erkennen und der aus diesem Grunde die Geschichte in eine allgegenwärtige Kraft verwandelt. Diese «historische Krankheit» hat mit der Last der Traditionen nichts zu tun. Nietzsche behauptet in einem der nachgelassenen Fragmente von 1876: «Vorhistorische Zeitalter werden unermessliche Zeiträume hindurch vom Herkommen bestimmt, es geschieht nichts. In der historischen Zeit ist jedesmal das Faktum eine Lösung vom Herkommen, eine Differenz der Meinung, es ist die Freigeisterei, welche die Geschichte macht.»²⁴

Stellen die drei möglichen Einstellungen gegenüber der Geschichte (monumentalistisch, antiquarisch, kritisch) mit ihrem Nutzen und ihren Nachteilen die bleibenden Einstellungen des Individuums dar? Nietzsche legt uns vielmehr nahe, dass diese Einstellungen je nach Situation eingenommen werden können. Es handelt sich nicht darum, sich auf eine der drei festzulegen, sondern je nach den Bedürfnissen des Lebens bald die eine, bald die andere einzunehmen.

Hegel und sein Epigone Eduard von Hartmann

Gegen Hegel und die Hegelianer macht Nietzsche einige grundlegende Einwände geltend²⁵: Es gibt keinen universellen historischen Prozess, und man kann weder den Anfang noch das Ende der Geschichte denken. Gegenüber der Projektion eines Plans, eines Sinns, einer Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit in den historischen Ereignissen vertritt Nietzsche eine tragische Geschichtsvision, die dem Unvorhersehbaren und dem Unverständlichen einen großen Platz einräumt. Es gibt für seine Auffassung keine Geschichte des Menschengeschlechts, denn schon die Idee des Menschen und der Menschheit sind geschichtlich und müssten genealo-

gisch hergeleitet werden. In diesem Punkte greift Nietzsche weder Herders noch Schillers Sicht auf. Auch gibt es keinen Anlass, von einer Manifestation der Vernunft in der Geschichte zu sprechen: Wer dies tut, fällt in die christlichen Teleologien zurück, und die Idee einer Vernunft in der Geschichte ist dabei einfach der neue Name, der der Vorsehung gegeben wird. Schließlich betrachtet Nietzsche auch den Rechtsstaat nicht als notwendiges Ergebnis des historischen Prozesses, sondern behauptet im Gegenteil, wie in folgendem Fragment vom Sommer-Herbst 1873: «Die Geschichte der Staaten ist die Geschichte (...) der Partikular- und Kollektiv-Egoismen im Kampf mit einander.»²⁶ Kurz, die Hegelsche Geschichtsphilosophie ist nichts als eine «Mythologie des Historischen».²⁷

Die historische Krankheit nimmt zwei besonders schädliche Formen an: Entweder gibt sie vor, historische Gesetze aufzuzeigen, um in einen Determinismus und eine quantitative und statistische Geschichtsschreibung einzumünden.²⁸ Oder sie betrachtet die Geschichte als einen Prozess Hegelscher, oder, noch schlimmer, Hartmannscher Art, optimistisch oder pessimistisch, je nach Fall: Der Historiker verwandelt sich in einen großen Anordner vergangener Epochen, der ein Ende des Weltprozesses angibt und der nach Nietzsche eine «blasierte Gleichgültigkeit» hervorruft, die aus der zynischerweise als Fortschrittsidee verkleideten Haltung der Weltaufgabe und des *laissez-faire* resultiert.²⁹ In den Notizen, die der Abfassung der zwei ersten *Unzeitgemäßen Betrachtungen* vorangingen und die sie begleiteten nimmt Nietzsche eine Gegenposition zum «Vulgär-Hegelianismus» ein, der überall Prozesse, Entwicklung, Anfang und Ende sieht – und zieht es vor, die Geschichte nach Art von Äschylos und Sophokles zu denken: unerkennbar für die Sterblichen, absurd und willkürlich.

Hartmann erscheint als der vollkommene «Hegelphiler». Er spielt in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* dieselbe Rolle des Prügelknaben, die David Strauss in der ersten zukommt. *Die Philosophie des Unbewussten*, dieser ständig neu aufgelegte und in mehrere Sprachen übersetzte Bestseller wirft zusammen: 1. Schelling, dem Hartmann die Idee eines Unbewussten verdankt, das nach dem Zustand des Bewusstseins strebt und die ganze Natur durchdringt; 2. Hegel, dem Hartmann die Vorstellung eines «Weltprozesses» entlehnt; 3. Schopenhauer, dem Hartmann seine pessimistische Schau des Weltwillens verdankt (wo Hartmann übrigens Hegel

24 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (19 [89]), Bd. 8, S. 352.

25 In diesem Punkt greife ich das Exposé von Hubert Cancik auf, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Stuttgart-Weimar, 1995, S. 88.

26 Fragment 29 [73], Bd. 7, S. 661.

27 a.a.O.

28 Vgl. Fragmente 29 [40 u. 41], Bd. 7, S. 642f.

29 Vgl. Fragment 29 [52], op. cit., S. 648ff.

oder Schopenhauer anführt, behandelt er sie von oben herab und entnimmt ihrem Werk nur, was ihm passt); 4. den Darwinismus, den Hartmann als eine «auf absolut mechanische Weise realisierte Teleologie» und als wissenschaftliche Erklärung des Motors der Geschichte interpretiert³⁰; und 5. eine zugleich optimistische und pessimistische Fortschrittsidee.³¹

Nietzsche zitiert mit Entrüstung die Hartmannsche Formel von der «vollen Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess», in der der progressive Fatalismus, wenn man so sagen kann, dieses ziemlich widersprüchlichen Systems zum Ausdruck kommt, das sich folgendermaßen zusammenfassen läßt³²: Die fortschreitende Intelligenz in der Welt legt die Illusionen bloß und macht die Menschheit umso unglücklicher, je mehr sie sich dem Ziel ihrer Entwicklung nähert. Es wäre also vernünftig, die Weltentwicklung so schnell wie möglich anzuhalten. In einem der Kapitel, die Nietzsche frappten, stellt Hartmann dar, wie das Bewusstsein «mit Schmerzen geboren wird»³³, wie aber alles, «was da lebt, nach Glückseligkeit strebt»³⁴. In der Schlussperspektive seines Werkes kündigt Hartmann ein Ende der Welt an, das durch «einen gemeinsamen Entschluss»³⁵ der Völker dieser Welt herbeigeführt werde. Es gibt einen morbiden Geruch nach einem Jahrtausend-Sektierertum bei Hartmann, und die Vision eines schmerzlosen Selbstmords der Menschheit und einer Euthanasie der zum Ziel ihres Älterwerdens gelangten Menschenwelt kann erschauern machen.

Hartmann ist nicht nur ein Philister der Fortschrittsidee, man entdeckt bei ihm auch Akzente eines apokalyptischen Sektenpredigers. Fügt man die nationalistischen deutschen Themen (bezüglich der deutschen Philosophie, die, mit der englischen, an der Spitze des Fortschritts³⁶ wäre) und Hartmanns rassistische Er-

30 Eduard von Hartmann, *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus*, Berlin 1875, S. 173.

31 In *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, Berlin 1874, spricht Hartmann von einem «evolutionistischen Optimismus», deren Vertreter Leibniz und Hegel seien, S. 114.

32 Vgl. Jean-Marie Paul, «Une œuvre dans son temps, introduction à Eduard von Hartmann, *L'Autodestruction du christianisme et la religion de l'avenir*, Nancy 1989, S. 3-95.

33 Eduard von Hartmann, *Die Philosophie des Unbewussten*. 10. Aufl. Leipzig o.J. Bd. 2, Kap. «Das Ziel des Weltprozesses und die Bedeutung des Bewusstseins», S. 393.

34 op. cit., S. 394.

35 op. cit., S. 408.

36 op. cit., Bd. 1, Kap. «Das Unbewusste in der Geschichte», S. 327. – In seiner verspäteten Antwort auf Nietzsche, dem Artikel «Nietzsches «neue Moral»» von 1891, verleiht Hartmann seinem Zorn über einen Autor Ausdruck, der keine Gelegenheit auslässt, dem deutschen Land und dem deutschen Volk Fußtritte auszuteilen und seine Vorliebe für die «romanischen» Kulturen zu verkünden (vgl. Wolfert von Rahden, «Eduard von Hartmann und Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik an Nietzsche, in *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, 1984, S. 482-502, Zitat von Hartmann S. 419).

Jacques Le Rider: Wozu heute Nietzsche lesen?

In meinen Augen ist einer der Gründe, weshalb Nietzsche heute sehr gegenwärtig ist, die Tatsache, dass er zweifellos zu jenen deutschen Philosophen gehört, die die Moderne in der radikalsten Weise skeptisch und illusionslos betrachtet haben – Derrida nennt dies die «Nietzsche'sche Dekonstruktion». Ich glaube, dass nur sehr wenige Philosophen im ausgehenden 19. Jahrhundert in der Zerstörung der Ideen des Fortschritts, des Humanismus, der kulturellen Identität – gleichviel, ob deutscher oder europäischer Spielart – derart radikal vorgehen. Außerdem ist Nietzsche dank seiner wirklich genialen literarischen Sprache ein außerordentlich angenehm zu lesender Autor. Das ist eine Art Trost gegenüber jener deutschen Philosophie, die seit Kant und vor allem seit den Nachkantianern eine doch sehr technische und manchmal beinahe esoterische Sprache redet. Nietzsche führt uns zur philosophischen Kultur des 18. Jahrhunderts zurück, in der Schwung und Eleganz des Ausdrucks das unabdingbare Gegenstück zur Gedanktiefe darstellte. Ich denke, dass diese «unzeitgemäße Zeitgemäßheit» Nietzsches – in dieser Zeit des ausgehenden 20. Jahrhunderts, die die Desillusionierungen und Fragestellungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts etwas wiederholt und die auch etwas von einem Jahrtausendklima hat – wie eine große Kraftquelle erscheint, um sich die Fröhlichkeit zu bewahren, im Sinne der «Fröhlichen Wissenschaft» – auch wenn man gleichzeitig tief skeptisch, sogar pessimistisch bleibt. Ich möchte hinzufügen, ohne damit Wasser auf die eigene Mühle zu lenken, dass diese Gegenwartigkeit Nietzsches ein besonders starkes Phänomen in Frankreich ist. Denn in Deutschland, seinem eigenen Land, hat Nietzsche die Gegenwartigkeit eines großen Klassikers, doch er trägt gleichzeitig die Schwierigkeiten eines Namens an sich, der mit den faschistoiden Manipulationen verbunden ist, so dass es dem deutschen Intellektuellen seit 1945 viel Mühe bereitet, zu einer Wertschätzung zu kommen, die frei ist vom Schatten, den das Dritte Reich auf ihn geworfen hat. Wir sind viel freier, und seit den 90 Jahren des letzten Jahrhunderts haben die Franzosen Nietzsche als einen Europäer entdeckt, ja sogar gewissermaßen als einen französischen Philosophen, der auf deutsch geschrieben hat. Selbst während des Zweiten Weltkriegs haben die französischen Nietzscheaner die pseudo-nietzsche'sche Ideologie der Nazis niemals mit dem wahren Denken Nietzsches verwechselt.

Zusammengestellt durch *David Rabouin*

Aus: «Nietzsche contre le nihilisme», in: *Magazine littéraire*, Nr. 383, janvier 2000, S. 27. Deutsch durch T. Meyer.

klärungen³⁷ hinzu, so wird man die Attacken Nietzsches für berechtigt halten können³⁸ und braucht, um sie zu verstehen, keine Rivalität zwischen dem noch verkanteten Verfasser der *Geburt der Tragödie* und dem Erfolgsautor der *Philosophie des Unbewussten* zu vermuten.

Die Bewegung der passiv und wie ein Determinismus erlebten Geschichte stellt für Nietzsche eine der Formen der Dekadenz dar. Aus der historischen Kausalität heraustreten, über die Teleologien hinausgehen: Das wird der Sinn der ewigen Wiederkehr sein, gewollt vom Willen zur Macht, den man als Willen interpretieren kann, sich von der Geschichte loszureissen. Wenn Nietzsche einen Aspekt der Fortschrittsideologie mit besonderer Heftigkeit verwirft, dann diese Anschauung eines ruhigen und regelmäßigen Gangs der Geschichte, den Hartmann zusammenfasst, wenn er erklärt: «Alles, was geschieht, geschieht mit absoluter Weisheit absolut zweckmäßig, das heißt als Mittel zu dem *vorgesehenen* Zweck, von dem nie irrenden Unbewussten, welches das absolut Logische selbst ist.»³⁹

Gegen Ende des ersten Kapitels der zweiten *Unzeitgemäßen* betont Nietzsche das «Nein des überhistorischen Menschen, der nicht im Prozesse das Heil sieht, für den vielmehr die Welt in jedem einzelnen Augenblicke fertig ist und ihr Ende erreicht (...) das Vergangene und das Gegenwärtige ist Eines und dasselbe (...)»⁴⁰ Im zweiten Kapitel ruft er die Pythagoräer in Erinnerung, die glaubten, «dass bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche, und zwar bis auf's Einzelne und Kleine sich wiederholen

müsse»⁴¹. Soll man insofern in der zweiten *Unzeitgemäßen* eine Vorform der Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen finden? Das hieße zweifellos, den historischen Charakter von Nietzsches Entwicklung zu vernachlässigen und einen Anachronismus zu begehen. Es ist aber andererseits unzweifelhaft, dass die Anschauung der Geschichte als eines linearen Entwicklungsprozesses von Nietzsche seit dieser zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* abgelehnt wird und er nach einem Vorbild sucht, das ihm erlaubt, mit dieser Linearität zu brechen.

Erinnerung und Geschichte

Ein Problem, das sich dem Nachdenken über das Erinnern⁴² zeigt, und zwar im Zusammenhang mit dem Nachdenken über die Übertragung von kollektiven Identitäten (nationaler, kultureller, religiöser Art etc.) ist das des «Nutzens» der Historie: Ist sie imstande, die kollektive und individuelle Erinnerung wachzurufen und zu lenken? Genügen die historischen Studien, um eine Tradition zu retten? Ist die Historie nicht im Gegenteil der Todestoß für eine Tradition, die, sobald sie historisch wird, zu leben aufhört? Kurz: Wie soll die Historie in den Dienst der Erinnerung gestellt werden? Die «historische Krankheit», von der Nietzsche spricht und die in der Geschichte der Historiographie «Historizismus» genannt wird, ist eng mit dem Absterben der Traditionen in der Moderne verbunden, im Gegensatz zur geläufigsten Annahme, die den Historizismus als den Gipfel des Traditionalismus darstellt.⁴³ Der Historizismus ist das Symptom eines Mangels an lebendiger Tradition, an Bedürf-

37 «Keine Macht der Erde ist imstande, die Ausrottung der inferioren Menschenrassen, welche als stehengebliebene Reste früherer, dereinst auch von uns durchgemachter Entwicklungsstufen bis heut fortvegetiert haben, aufzuhalten», schreibt Hartmann, op. cit., S. 331.

38 Maurice Weyembergh, *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, Publications de l'Université Libre de Bruxelles, coll. Vrijdenkerslexicon, Studiereeks, vol. 3, Bruxelles, 1977, zieht aus der wohldokumentierten Analyse der Beziehungen zwischen Nietzsche und Hartmann Schlüsse, die mir anfechtbar zu sein scheinen. Zunächst zeichnet die «Parallele» zwischen Nietzsche und Hartmann, die einander durch die Bezugnahme auf Schopenhauer, aber auch durch die Kritik an der Schopenhauerschen Mitleidsmoral, seine Demokratieverachtung, seine Sympathie für den deutschen Militarismus und seine Frauenfeindlichkeit nähergebracht worden seien, ein Karikaturbild Nietzsches. Man kann beispielsweise hervorheben, dass die herablassende Dreistigkeit, mit der Hartmann von Schopenhauer spricht, Nietzsche tief missfallen hat. Gewiss, Nietzsche hat sehr früh von Schopenhauer Abstand genommen, woran Michel Haar in seinem Werk *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche* (Paris, P.U.F., 1998, Kap. «La critique nietzschéenne de Schopenhauer») erinnert, aber er hat dem «Erzieher Schopenhauer» in der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* einen «Danktribut» gezollt. Der schlechte Geschmack Hartmanns trat ihm 1874 in dessen Artikel über «Shakespeares Romeo und Julia» vor Augen, eine Betrachtung, in der Hartmann es darauf anlegt, den universellen Wert dieses Dramas in Zweifel zu ziehen (ähnliche Unverschämtheit gegenüber dem Genie Shakespeares hatte zu gleicher Zeit die Empörung und den Sarkasmus von Richard und Cosima Wagner hervorgerufen). Es gibt keinen Zweifel

darán, dass Nietzsche *Die Philosophie des Unbewussten* gut und seit langem kannte – denn er weist in seiner Korrespondenz seit der ersten Auflage des Werkes im Jahre 1869 darauf hin –, aber es scheint mir unmöglich, aufrechtzuerhalten, wie Weyembergh es tut, dass Nietzsche bei Hartmann einige seiner wichtigsten Ideen gefunden hätte, wie die der ewigen Wiederkehr. Viel näher liegt es, anzunehmen, dass Hartmann für Nietzsche eine Art von negativem Vorbild war, das abschreckende Beispiel eines «Philisters», mit dem Nietzsche um keinen Preis hätte verwechselt werden wollen.

Hartmann zählt nicht in der Philosophiegeschichte, doch er bleibt ein faszinierendes Phänomen der Kulturgeschichte. Zunächst, weil sein großer Erfolg (der zwar nur vorübergehender Art war, denn nach 1900 hat ihn die deutsche Öffentlichkeit vergessen und wendet sich Nietzsche zu) einen Kontrast zur Unbekanntheit darstellt, zu der Nietzsche bis zu seinem Turiner Zusammenbruch verdammt war, vor allem nach seinem Bruch mit Richard Wagner. Ferner, weil die Vorliebe des deutschen Publikums für diesen mehr pessimistischen als aufbauenden Schriftsteller die «Demoralisation» der Bismarck-Gesellschaft aufzeigt. Nietzsche täuschte sich nicht, als er in der Atmosphäre seiner Epoche den Nihilismus und den Geist der Dekadenz zu wittern glaubte.

39 op. cit. S. 344.

40 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 225

41 op. cit., S. 261.

42 Vgl. Jacques Le Rider, «Oubli, mémoire, histoire dans la «Deuxième Considération inactuelle»», in: *Revue germanique internationale*, Nr. 11, 1999 («Nietzsche moraliste»), S. 207ff.

43 Vgl. Jacques Le Rider, *Hugo von Hofmannsthal. Historizismus und Moderne*, Wien 1997.

nis, eine Tradition für die Gegenwart zu erfinden, und man begreift, warum nach diesem Vorgehen der Historizismus die Moderne wie deren Schatten begleitet.

Besteht eine kollektive Identität, insbesondere eine solche nationaler Art aus etwas anderem als aus Erinnerung? Das ist die am weitesten verbreitete Vorstellung, so wie sie zum Beispiel auch durch Ernest Renan zum Ausdruck gebracht wird: Die Seele einer Nation, das ist «der gemeinsame Besitz eines reichen Erbes an Erinnerungen» und «das gegenwärtige Einvernehmen, der Wunsch, zusammenzuleben, der Wille, das Erbe hochzuhalten, welches man ungeteilt empfangen hat.»⁴⁴ Diese Gleichung Geschichte = Erinnerung⁴⁵; Nation = gemeinsames Erbe an Erinnerungen ist nicht das letzte Wort von Renan, und man wäre unvollständig, im berühmten Vortrag vom 11. März 1882 den vorangehenden Paragraphen zu übergehen: «Das Vergessen – ich möchte fast sagen: der historische Irrtum – spielt bei der Erschaffung einer Nation eine wesentliche Rolle, und daher ist der Fortschritt der historischen Erkenntnis oft für die Nation eine Gefahr. Die historische Forschung bringt in der Tat die gewaltsamen Vorgänge ans Licht, die sich am Ursprung aller politischen Institutionen, selbst jener mit den wohlthätigsten Folgen, abgespielt haben. Die Vereinigung vollzieht sich immer auf brutale Weise. Die Vereinigung von Nord- und Südfrankreich war das Ergebnis von fast einem Jahrhundert Ausrottung und Terror.»⁴⁶

Der Nietzsche-Kommentator könnte diesen Gedanken Renans als «genealogisch» bezeichnen: So wie die Genealogie der Moral entdeckt, dass das Gute und das Böse ursprünglich nichts anderes waren als das Gesetz der Stärkeren und die Konfrontation zwischen den Guten (den Stärkeren) und den Bösen (den Besiegten), so enthüllt die Genealogie einer Nation, dass ihre Geschichte mit zahlreichen Verbrechen gepflastert ist.

Aus diesem Grunde ist jede Politik der Erinnerung – in den demokratischen Ländern – oder jede Diktatur der Erinnerung – in den autoritären Regimes – zugleich eine Politik des Vergessens.⁴⁷

Die Pathologie der Erinnerung ist bald der Mangel an Gedächtnis, der die nationale Erinnerung auf eine lügenerische Fiktion reduziert, bald die erdrückende Gegenwart von Erinnerungen, von denen man sich nicht befreien kann.

Nietzsche in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung*

Gefährlich und aufregend war diese Fahrt. Wie fern sind wir jetzt der ruhigen Beschauung, mit der wir zuerst unser Schiff hinaus schwimmen sahen (...) Wir selbst tragen die Spuren jener Leiden, die in Folge eines Übermaßes von Historie über die Menschen der neueren Zeit gekommen sind, zur Schau (...) Und doch vertraue ich der inspirierenden Macht, die mir anstatt eines Genius das Fahrzeug lenkt, ich vertraue der Jugend, dass sie mich recht geführt habe, wenn sie mich jetzt zu einem Proteste gegen die historische Jugenderziehung des modernen Menschen nöthigt und wenn der Protestierende fordert, dass der Mensch vor allem zu leben lerne, und nur im Dienste des erlernten Lebens die Historie gebrauche (KSA, Bd. 1, S. 324).

Das Bedürfnis nach Vergessen und die Verpflichtung zum Erinnern

Der Historizismus (wenn wir ihn hier der Krankheit der «historischen Hypertrophie» gleichsetzen) schadet dem Leben ebensowohl wie die Gedächtnislosigkeit. So lautet Nietzsches Botschaft in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung*: «Dass das Leben (...) den Dienst der Historie brauche, muss eben so deutlich begriffen werden als der Satz, der später zu beweisen sein wird – dass ein Übermaß der Historie dem Lebendigen schade.»⁴⁸ Wie soll man dem schöpferischen Vergessen sein Recht einräumen, ohne das Gedächtnis zu verlieren? Nach der Theorie von Freud gesunden man, dadurch dass man sich erinnert, doch man wird auch krank, indem man sich *zu sehr* erinnert. Niemand hat besser als Nietzsche unterschieden zwischen dem «schlechten Vergessen», dem verräterischen Vergessen, dem mangelhaften Gedächtnis – und dem «positiven Vergessen», einer Kraft des Lebens, Privileg «starker, voller Naturen, in denen ein Übermaß an plastischer, nachbildender, ausheilender, auch vergessen *machender Kraft ist*».⁴⁹

In seinem Beitrag in *Hommage à Jean Hyppolite* mit dem Titel «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» hat Michel Foucault den Weg nachgezeichnet, der von der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* über die Geschichte zur *Genealogie der Moral* führt. Durch eine Analyse des semantischen Feldes von *Ursprung, Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt, Anfang, Genealogie* zeigt Foucault: «Die Genealogie stellt sich nicht der Geschichte entgegen wie der stolze und tiefe Blick des Philosophen dem des

44 Ernest Renan, *Was ist eine Nation?* Hamburg 1996, S. 34. Deutsch von Walter Euchner.

45 Zu diesem Thema vgl. Nr. 1, 1998, der *Revue de Métaphysique et de morale*, mit dem Titel «Mémoire, histoire», mit den bemerkenswerten Artikeln von Paul Ricoeur, Reinhart Koselleck, Krzysztof Pomian und Jeffrey Andrew.

46 Ernest Renan, op. cit., S. 14.

47 Diese Konsequenz kann aus der Lektüre des Bandes *Vom Nutzen des Vergessens*, hg. von Gary Smith und Hinderk M. Emrich, Berlin, 1996, gezogen werden.

48 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 258.

49 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Bd. 5, S. 273.

Maulwurfgelehrten gegenübertritt; sie widersetzt sich vielmehr der metahistorischen Entwicklung von idealen Bedeutungen und unbestimmten Teleologien. Sie widersetzt sich der Suche nach dem ›Ursprung‹.⁵⁰ Die Geschichte als wirkliche Historie ›lernt so auch über die Feierlichkeiten des Ursprungs zu lachen‹.⁵¹ Sie zeigt, ›dass es an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, keineswegs die Wahrheit und das Sein gibt, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls‹.⁵² Kurz: ›Der historische Sinn (...) führt alles das, was man am Menschen für unsterblich gehalten hatte, wieder in das Werden zurück.‹⁵³

In der Genealogie der Moral bringt Nietzsche das Vergessen, das Erinnern und die Moral miteinander in Zusammenhang. Er erinnert daran, dass ›Vergesslichkeit keine bloße *vis inertiae* [Kraft der Trägheit] ist, wie die Oberflächlichen glauben; sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn ›Einverseelung‹ nennen) ebenso wenig ins Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsere leibliche Ernährung, die sogenannte ›Einverleibung‹ abspielt.‹⁵⁴ Die Fähigkeit des Vergessens charakterisiert die gute Gesundheit: Es könnte ›kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine *Gegenwart* geben (...) ohne Vergesslichkeit. Der Mensch, in dem dieser Hemmungsapparat beschädigt wird und aussetzt, ist einem Dyspeptiker zu vergleichen – er wird mit nichts ›fertig.‹⁵⁵ Nach diesem Vergleich der Arbeit des Vergessens mit der eines Verdauungsapparates – der Vergleich läßt an das am Anfang der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* entwickelte Bild der glücklichen Wiederkäuer ohne Gedächtnis denken – erinnert uns Nietzsche daran, dass der Mensch auch mit einer gegensätzlichen Fähigkeit begabt ist, dem Gedächtnis, ›mit Hilfe dessen für gewisse Fälle die Vergesslichkeit ausgehängt wird.‹⁵⁶ Es handelt sich hier um ›ein aktives Nicht-wieder-los-werden-Wollen, ein Fort- und Fortwollen des einmal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens‹, dessen Stabilisierung den Menschen ›berechenbar, regelmäßig, notwendig‹ macht.⁵⁷

Das folgende Kapitel dieser ›Zweiten Abhandlung‹ der *Genealogie der Moral* stellt die Entwicklung der Erinnerungsfähigkeit als Resultat ›der Sittlichkeit der Sitte

und der sozialen Zwangsjacke‹⁵⁸ dar. Diese Dressur wird schließlich das ›Menschen-Tier‹ und seinen ›teils stumpfen, teils faseligen Augenblicks-Verstand, diese leibhafte Vergesslichkeit‹ vermittelt einer schonungslosen Mnemotechnik zivilisieren: ›Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur, was nicht aufhört, *weh zu tun*, bleibt im Gedächtnis.‹⁵⁹ Als Zuchthäusler des Gedächtnisses lernt der zivilisierte Mensch in Schmerz und Tränen, dass die Moral das ist, was er nicht berechtigt ist zu vergessen. Man kann nicht mehr von Verpflichtung, sondern muss von einer Nötigung zum Erinnern sprechen.

Im Unterschied zum Tier, das in einer ewigen Gegenwart ohne Geschichte lebt, wie Nietzsche schreibt, kann der Mensch nicht vergessen: er bleibt an seine Vergangenheit gebunden. Aber der Mensch muss auch vergessen können, wenn er handeln können will. Denn wenn er sich auf Vergangenes reduzieren wollte, würde er zu einem unbeweglichen Koloss historischen Wissens, der vitalen Basis seiner Existenz beraubt.

Historische Wissenschaft und praktische Vernunft

Will Nietzsche mit dieser zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* die Historiker kritisieren und die Skizze eines historiographischen ›Discours de la méthode‹ liefern? Es scheint mir, dass die Antwort darauf Nein heißt. Seit der *Geburt der Tragödie* und der Polemik mit Wilamowitz spricht Nietzsche nicht mehr aus dem Inneren der Universitäts-Philologie und der akademischen Geschichtsforschung. Das Anliegen der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* ließe sich in einer sehr klassischen Kant'schen Formel zusammenfassen. Es handelt sich darum, den Bereich der reinen (theoretischen) Vernunft (den der historischen Wissenschaft) und den Bereich der praktischen Vernunft gegeneinander abzugrenzen. Wenn man mit Schiller zugibt, dass ›das Gebiet der Geschichte‹ auch ›die ganze moralische Welt‹ sei, dann versteht man, dass der Historiker das ihm von Schiller zugewiesene Ziel niemals wird erreichen können. Denn die theoretische Vernunft wird weder je die Freiheit noch die Sittlichkeit begründen können.

Wenn man auf den Kampfplatz der verschiedenen Disziplinen treten möchte, dann müsste man aus Nietzsche die Konsequenz ziehen, dass die Historie ein viel zu wichtiger Bereich ist, um den Spezialisten der historischen

50 Michel Foucault, ›Nietzsche, la généalogie, l'histoire‹, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, S. 145ff.

Deutsch von T.M.

51 op. cit., S. 139.

52 op. cit., S. 141.

53 op. cit., S. 147.

54 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Bd. 5, S. 291.

55 op. cit., S. 292.

56 a. a. O.

57 a. a. O.

58 op. cit., S. 293.

59 op. cit., S. 295.

Wissenschaften überlassen zu werden (welcher Historiker außer Burckhardt wäre noch fähig, von der «moralischen Welt» zu sprechen?). Ich zweifle aber daran, ob sie Nietzsche deshalb lieber den philosophischen Fakultäten anvertraut hätte, denn er hätte befürchtet, dass diese voll von Hegelianern und Hartmannianern seien.

Die Moderne und die Gedächtniskunst des Sinns

Wie Nietzsche in einer Anzahl von Fragmenten aus der gleichen Zeit erklärt, die vor allem mit der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* über David Strauss zusammenhängen, handelt es sich darum: «Nicht Respekt vor der Geschichte, sondern ihr sollt den Mut haben, Geschichte zu *machen!*»⁶⁰ Nicht das historische Bewusstsein der Vergangenheit kann diesen Mut verleihen. Um «Geschichte zu machen», braucht es vielmehr den *Wahn*; dieses so schwer übersetzbare und [im Franz.] mit «Illusion» wiedergegebene Wort gehört zum semantischen Feld des künstlerischen Genies und der «schönen Illusion», die das Kunstwerk verschafft. Die Villa von Wagner in Bayreuth hieß *Wahnfried*, «Friede der Illusion», was man fast mit «Friede der Inspiration» wiedergeben könnte. Im übrigen wird der Begriff *Wahn* in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* in Bezugnahme auf Wagner zur Sprache gebracht: «Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis (...) So ist es nun einmal bei allen großen Dingen, «die nie ohn' ein'gen Wahn gelingen», wie Hans Sachs in den *Meistersingern* sagt. Aber selbst jedes Volk, ja jeder Mensch, der *reif* werden will, braucht einen solchen umhüllenden Wahn, eine solche schützende und umschleiernde Wolke; jetzt aber hasst man das Reifwerden überhaupt, weil man die Historie mehr als das Leben ehrt.»⁶¹ Dieses Nebelgebilde, welches das schöpferische Individuum beschützt, dieser «umhüllende Wahn» besteht aus dem Vergessen der historischen Vergangenheit, einem befreienden Vergessen, das die gegenwärtige Situation der Zukunft öffnet.

Zu Beginn der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* betont Nietzsche, dass «das Vergessen-Können (...), das Vermögen (...), unhistorisch zu empfinden (...), auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen»⁶², erlauben zu wissen, was Glück ist, aber auch, «wie groß die *plastische Kraft* eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden aus-

Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* und Emersons *Essay Nature*

Nietzsche war zeitweise ein enthusiastischer Bewunderer von Ralph Waldo Emerson (1803–1882). Im Sommer 1881 vertieft er sich intensiv erneut in eine 1858 erschienene deutsche Ausgabe von dessen *Essays*¹ und notiert: «Ich habe mich noch nie in einem Buch so zu Hause und in meinem Hause gefühlt ... ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe.» Am 24. Dezember 1883 schreibt er an Franz Overbeck: «Sage Deiner lieben Frau, dass ich Emerson wie eine Bruder-Seele liebe». Allerdings fügt er in Klammern hinzu: «Sein Geist ist schlecht gebildet.» Fast genau ein Jahr später (22. Dezember 1884) nennt Nietzsche Emerson Overbeck gegenüber «eine herrliche, große Natur, reich an Seele und Geist», glaubt aber, der Welt sei in Emerson «ein Philosoph verloren gegangen». – Der Nietzsche-Herausgeber Mazzino Montinari vermutet, dass Nietzsches Gebrauch des Namens «Zarathustra» auf einen im Sommer 1881 gelesenen Emerson-Essay zurückgeht, der unter anderem die Gestalt des Zarathustra zum Leben erweckt.² – Die vielleicht auffälligste Verwandtschaft im Denken beider Philosophen zeigt sich in ihrem Bestreben, ein gesundes, die individuelle Produktivität und Kreativität nicht lähmendes Verhältnis zur Vergangenheit zu finden. Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» kreist ganz um diese Frage. Emerson beginnt seinen ersten *Essay Nature* mit folgender Diagnose dessen, was Nietzsche die «historische Krankheit» nennt:

«Unser Zeitalter blickt ganz ins Vergangene. Es baut den Vätern Grabdenkmäler. Es schreibt Biographien, Geschichte und Kritiken. Die früheren Generationen betrachteten Gott und die Natur von Angesicht zu Angesicht; wir nur noch durch deren Augen. Weshalb sollten wir uns nicht auch einer ursprünglichen Beziehung zu Gott und Welt erfreuen? Warum sollten nicht auch wir eine Dichtung und eine Philosophie der Einsicht statt nur der Tradition besitzen? Warum nicht eine Religion mit *unseren* Offenbarungen statt nur die Überlieferung der ihrigen? Eine Weile von der Natur umfängen, deren Lebensströme um uns, durch uns fluten und die uns auffordern, durch die Kräfte, die sie uns verleihen, naturgemäß zu handeln – warum sollten wir da unter den vertrockneten Knochen der Vergangenheit herumkriechen? (...) Die Sonne scheint auch am heutigen Tag (...) Trachten wir nach *unseren* Werken, *unseren* Gesetzen, *unserer* Verehrung.»³ Nietzsche scheint diesen Essay, der *vor* den beiden ihm bekannten großen Essayreihen Emersons entstanden war (1836), nicht gekannt zu haben. Um so schöner in diesem Falle die übereinstimmende Forderung beider Werke: Vergangenes nicht nur zu erinnern, sondern auch energisch vergessen zu können.

Thomas Meyer

60 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Bd. 7, S. 611.

61 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 298.

62 op. cit. S. 250.

1 Emerson, *Versuche*, übersetzt von H. Fabricius, Hannover 1858.

Vgl. auch Max Oehler, *Nietzsches Bibliothek*, Basel 1942, S. VII/40.

2 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 14., S. 279. Es handelt sich um eine Stelle in «Charakter» auf S. 351, nicht in «Sitten» (S. 361), wie angegeben.

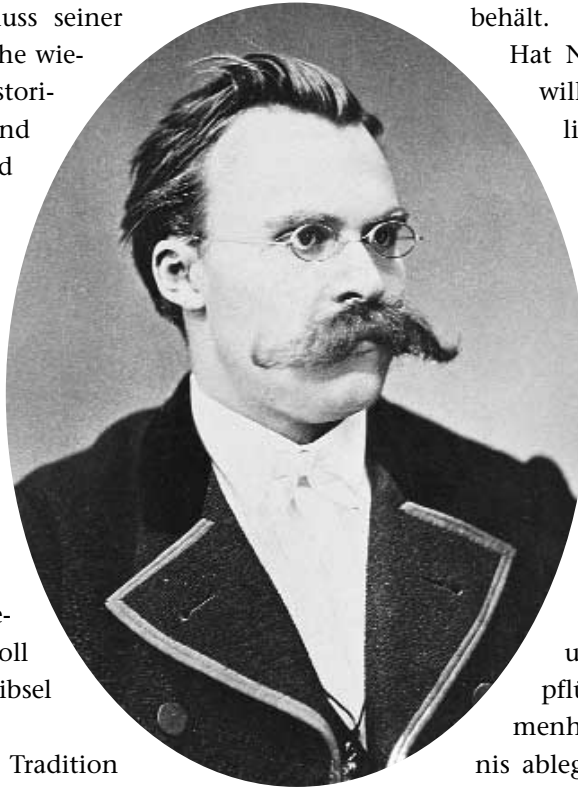
3 Übers. von T. Meyer.

zuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen».⁶³ Doch um diesen schöpferischen Zustand zu erreichen, muss man «einen Horizont um sich schließen»⁶⁴, der zwischen der historischen Vergangenheit, von der man sich befreien muss, und der Gegenwart, für die man leben muss, eine Abgrenzungslinie zieht. Am Schluss seiner Betrachtung wiederholt Nietzsche wieder: «Mit dem Wort «das Unhistorische» bezeichne ich die Kunst und Kraft, *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschließen.»⁶⁵ Vor allem die Jugend, diese neue Generation, an die sich Nietzsche wendet, sollte Ungelehrigkeit, ja «Gleichgültigkeit und Verslossenheit gegen vieles Berühmte»⁶⁶ an den Tag legen statt sich den Geist mit historischen Kenntnissen zu belasten, wenn sie von der «historischen Krankheit» genesen und «Geschichte machen» soll statt historizistisches Geschreibsel abzufassen.

Vergessen, um seine eigene Tradition zu erfinden und die *Bildung* wiederzubeleben: Das wäre die Formel der Moderne, die aus den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* entnommen werden könnte. Eine der bemerkenswertesten Ehrbezeugungen gegenüber der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtungen* im 20. Jahrhundert findet sich bei Benjamin, in seinem Text von 1913 *Über das humanistische Gymnasium*: «Unser Gymnasium sollte sich berufen auf Nietzsche und seinen Traktat *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Trotz, im Vertrauen auf eine Jugend, die ihm begeistert folgt, sollte es die kleinen modernen Reformpädagogen überrennen.»⁶⁷

Die Moderne, von Baudelaire bis Proust, von Nietzsche bis Benjamin⁶⁸, hat den wesentlichen Unterschied vertieft, der zwischen der unwillkürlichen Erinnerung und

der historiographischen Erinnerung besteht, die auf den Dokumenten basiert. Von nun an ist die grundlegende Idee, dass man zuerst vergessen muss, um sich der verlorenen Zeit erinnern zu können. Nur das affektive und emotive Gedächtnis, nur der Inspirations-*Wahn* können die Auswahl treffen, die das Wesentliche zurückbehält.



Nietzsche, 1872

Hat Nietzsche eine Ästhetik des «unwillkürlichen Gedächtnisses» formuliert? Bleibt man auf der Stufe der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, so kann man immerhin feststellen, dass Nietzsche auf dem unproduktiven Charakter der historischen Erinnerung besteht. So schreibt er im Hinblick auf David Friedrich Strauss in der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung*: «Man wird an die Gesellschaft der gelehrten Stände erinnert, die auch, wenn das Fachgespräch schweigt, nur von Ermüdung, von Zerstreungslust um jeden Preis, von einem zerpfückten Gedächtnis und unzusammenhängender Lebenserfahrung Zeugnis ablegt. Wenn man Strauss (...) reden hört (...), so erschreckt er uns durch den Mangel aller wirklichen Erfahrung, alles ursprünglichen Hineinsehens in die Menschen: alles Urteilen ist so büchermäßig uniform (...) Literarische Reminiszenzen vertreten die Stelle von wirklichen Einfällen.»⁶⁹ Die Moderne sucht sich von solchen «literarischen Reminiszenzen» zu befreien, die nur die Abwesenheit jeglicher echten Kreativität maskieren. Tradition entsteht für die Modernen nicht mehr durch Schatzbildung und Konservierung in den Bibliotheken und Museen, sondern durch eine Auswahlarbeit, die dem Gedächtnis anvertraut wird, das mit dem Vergessen beginnt, um sich im gegebenen Moment umso besser zu erinnern – und den Kairos der schöpferischen Inspiration zu empfangen.

63 op. cit., S. 251.

64 a. a. O.

65 op. cit., S. 330.

66 op. cit., S. 332.

67 Walter Benjamin, *Über das humanistische Gymnasium*. Zitiert in: Hubert Cancik, op. cit., S. 84.

68 Robert Kahn, Kapitel «La Mémoire et l'oubli», in: *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris, 1998; und Ursula Link-Heer, *Sur la lecture III*, Köln (Marcel Proust-Gesellschaft) 1997 (genaue und

belegte Studie der Rezeption Prousts bei Benjamin, mit einem Kapitel mit dem Titel «Unwillkürliches Gedächtnis»). Eine ältere Studie hatte die Genealogie der Idee der «Mnemotechnik des Schönen» von Rousseau, Karl Philipp Moritz und Ludwig Tieck, über Baudelaire, E.T.A. Hoffmann und Nietzsche bis zu den Modernen zusammengefasst: Manfred Koch, *Mnemotechnik des Schönen. Studien zur poetischen Erinnerung in Romantik und Symbolismus*, Tübingen 1988.

69 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 204.

Nietzsches Aktualität vom Gesichtspunkt der Geisteswissenschaft

(Fortsetzung von Seite 6)

Nietzsches Streben nach inspirativem Erleben

Der 21jährige Nietzsche wurde nach eigener Schilderung in Leipzig in folgender Art auf *Die Welt als Wille und Vorstellung*, das Hauptwerk Arthur Schopenhauers, aufmerksam. «Eines Tages», berichtet Nietzsche, «fand ich (...) im Antiquariat des alten Rohn dies Buch, nahm es als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiß nicht, welcher Dämon mir zuflüsterte: «Nimm dir dies Buch mit nach Hause.» Es geschah jedenfalls wider meine sonstige Gewohnheit, Büchereinkäufe nicht zu überschleunigen. Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sofaecke und begann jenen energischen düsteren Genius auf mich wirken zu lassen. Hier war jede Zeile, die Entsaugung, Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle, interesselose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel.»¹¹

Ein «Dämon» also inspiriert den jungen Nietzsche, das Werk Schopenhauers zu erwerben. Ein «Dämon» allerdings, von welchem Nietzsche sogleich eingesteht, nicht zu wissen, «welcher Dämon» hier am Werke war.

Was ist damit gemeint? Wer Nietzsches Geistesart verstehen will, der sollte sich darüber klar zu werden suchen, ob eine solche Stelle nur metaphorisch oder etwa als philosophie-geschichtliche Anspielung – auch Sokrates sprach von einem (gutartigen) Dämon – zu verstehen ist, oder ob sie Ausdruck eines zumindest ahnungsweisen Miterlebens übersinnlicher Realeinflüsse innerhalb des Menschenlebens ist. Eine historisch-psychologische Betrachtung dieser Passage mag im Ausdruck «Dämon» in der Tat nichts weiter als eine vielleicht etwas überraschende Metapher für das Erleben eines plötzlich auftretenden, intensiven seelischen Impulses sehen. Für eine geisteswissenschaftliche Betrachtungsart von Nietzsches Seelenleben jedoch kann die Tatsache, dass sich Nietzsche im Rückblick auf seine erste Begegnung mit dem Werke Schopenhauers offenbar dazu gedrängt fühlt, vom Einfluss eines «Dämons» zu sprechen, zum Ausgangspunkt ganz andersartiger Fragestellungen werden.

Ein ähnlich intensives seelisch-geistiges Verhältnis, wie Nietzsche es zum verstorbenen Schopenhauer anknüpft, sucht er im Grunde zu allen ihn beschäftigenden Individualitäten herzustellen, die der Verstand als bloß «historische Persönlichkeiten» zu bezeichnen

pflügt, im Glauben, sie seien für die Welt der Lebenden in gewissem Sinne «abgetan». Insofern auch Nietzsche selbst aus der ihm erreichbaren Bildung seiner Zeit heraus mitunter so gedacht hat – die Art seines Empfindens schlug eine andere Richtung ein. In bezug auf sein inneres Verhältnis zum griechischen Philosophen Thales etwa sagt Steiner in seinem grundlegenden Vortrag «Friedrich Nietzsche im Lichte der Geisteswissenschaft» von 1908: «Ein gewöhnlicher Gelehrter nimmt die Lehren des Thales auf, aber ihm ist Thales mehr oder weniger ein historisches Beispiel. Er studiert ihn im Geist der Zeit. Für Nietzsche sind alle die Gedanken dieses Philosophen nur ein Zugang, nur ein Weg zur Seele des Thales selber; leibhaftig, plastisch steht Thales vor ihm. Mit ihm schließt er Freundschaft, er kann mit ihm verkehren, er hat mit ihm ein rein persönliches Freundschaftsverhältnis. Jede Gestalt wird für ihn wirklich, steht mit ihm in wirklichem Bezug (...) Er ist dazu da, durch die Philosophie Freundschaft zu schließen mit denen, die er schildert. Wenn man aber solche intime Verhältnisse eingeht, dann bedeutet das für Herz und Seele etwas ganz anderes als unsere trockene Wissenschaft (...) Liebe, Leid und Schmerz, die ganze Emotion der Seele, kann sich bei gewöhnlichen Menschen nur ausleben gegenüber den Menschen, die uns umgeben im Alltagsleben. Alles, vom tiefsten Schmerz bis zur höchsten Seligkeit, die ganze Skala der Gefühle konnte bei Nietzsche sich abspielen gegenüber den Seelen, die ihm erstehen aus den grauen Geistestiefen.»¹²

Durch solches, inspirativ geartetes Eintauchen ins Griechentum kam Nietzsche zu einer Ahnung eines «Urzustands der Menschheit, in dem große einzelne Geister, die Eingeweihten, die Menschen, in den Mysterien belehrten und führten». So gelangte er auch «zu dem Begriff des Übermenschen, der, wie er glaubte, notwendig aus der Geschichte der natürlichen Entwicklung entstehen muß.»¹³

Mit einer solcher spiritualisierten Empfindungsweise trat Nietzsche 1869 auch dem Menschen gegenüber, der unter allen *Lebenden* den wohl größten Einfluß auf seine weitere Entwicklung haben sollte: *Richard Wagner*. In Wagner sah Nietzsche zugleich einen letzten Erben wie auch einen ersten Erneuerer jener alten Geistimpulse, aus der die griechische Tragödie entstanden war. Sein Ende 1871 erscheinendes Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* ist eine Frucht dieser Begegnung und Freundschaft.

Als Nietzsche in seiner nächsten Entwicklungsphase, von der *Menschliches, Allzumenschliches* Zeugnis ablegt, auch die moderne materialistische Naturwissenschaft immer intensiver kennenlernte und *in seiner Art* durchlebte, sah er sich genötigt, mit seinem früheren Idealismus Schluß zu machen. «Unzugehörig ist mir der Idealismus», heißt es in *Ecce Homo*. «Ein Irrtum nach dem andern wird gelassen auf's Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt – es erfriert.»¹⁴

Aber – und das ist für eine geisteswissenschaftliche Betrachtung wesentlich – die inspirative Seelenhaltung behielt er bei. Da er aber den früheren Idealismus nun als «höheren Schwindel»¹⁵ betrachtete, Geist nur noch als «eine Art des Stoffwechsels» gelten lassen konnte¹⁶, wurde er durch seine weiterhin waltende Inspirationsfähigkeit allmählich für eine ganz andere Art von Einflüssen aus der nicht-sinnlichen Welt zugänglich als in der Phase seines ungebrochenen Idealismus. Und damit hebt die dritte Phase, die eigentliche Abgrundphase seines Lebens an.

Nietzsche und das offenbare Geheimnis des neuen Strebens nach Inspiration

Die Natur hat kein Geheimnis in sich, das sie nicht an irgendeiner Stelle offenbar machen würde. – Nein, die ganze Welt hat kein Geheimnis in sich, das sie nicht an irgendeiner Stelle offenbar machen würde. Die gegenwärtige Entwicklung der Menschheit trägt das Geheimnis in sich, dass aus dieser Menschheit heraus sich einfach das Streben geltend macht, eine Tendenz, ein Impuls geltend macht, der rumort in unseren sozialen Umwälzungen, die durch unsere Zivilisation gehen, der hineinschauen will in die geistige Welt der Inspiration. Und Nietzsche war als Menschenwesen der eine Punkt, wo die Natur ihr offenbares Geheimnis enthüllt, wo sich einem verraten konnte, was über die ganze Menschheit hin heute ein Streben ist, was wir wollen müssen, wenn nicht all die Menschen, die der Bildung entgegenstreben, die in die moderne Wissenschaft hineinstreben – und das wird nach und nach die ganze zivilisierte Menschheit tun, denn das Wissen muss populär werden – wenn die Menschen nicht ihr Ich verlieren sollen und Zivilisation in Barbarei übergehen soll.

R. Steiner am 1. Oktober 1920 während des ersten anthroposophischen Hochschulkurses am Goetheanum, Dornach. Enthalten in GA 322, S. 73.

«Man fragt nicht, wer da giebt»

Über die ihn sein *ganzes* Leben begleitende inspirative Seelenfähigkeit spricht Nietzsche selbst sich kurz vor der hereinbrechenden Umnachtung in seinem Werk *Ecce Homo* wie folgt aus:

«Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter *Inspiration* nannten? Im andern Falle will ich's beschreiben. – Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in

sich würde man in der That die Vorstellung, bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas *sichtbar*, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach einen Thatbestand. Man hört, man sucht nicht, man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Ausser-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, sondern als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses (...) die Länge, das Bedürfnis nach einem *weitgespannten* Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit».¹⁷

Spricht aus diesen letzten Zeilen – besonders aus dem «Sturm von Freiheits-Gefühl» – nicht schon der Nietzsche der beginnenden, rasch zunehmenden Umnachtung, der bald darauf seine letzten schriftlichen Lebenszeichen an Freunde mit «der Gekreuzigte» oder «Dionysos» unterzeichnen wird?

«Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses», heißt es weiter, «ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist. Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustra's zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnisse anböten (hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen →) Dies ist *meine* Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurückgehen muss, um jemanden zu finden, der mir sagen darf «es ist auch die meine».»

Von der Inspiration zur Intuition

Der Seelenzustand, den Nietzsche hier in solchen Worten als «Inspiration» schildert, und von dem er zur

Zeit der Abfassung seiner letzten Schriften tatsächlich beherrscht, in gewissem Sinn besessen wurde, ist der Schatten einer *alten* Form, in der die Kraft der Inspiration in der Menschheit einstmals wirksam war.

Der Mensch wurde von ihr ergriffen und durfte von ihr ergriffen werden, als es noch nicht auf seine Freiheitsfähigkeit ankam. Vom ägyptischen Pharaonen bis zum alten griechischen Sänger: Ein höheres Geistiges – «Dämon», «Muse» oder wie auch immer es geheißen haben mag – trat mit gebietender Macht auf dem inneren Schauplatz des individuellen Seelenlebens auf. In dem Nietzsche bekannten platonischen Dialog *Ion* (den er in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* erwähnt) wird als Bedingung des Inspiriertwerdens ein zeitweises Verlieren des Verstandes gefordert, und damit auch die Ausschaltung des freien Eigenwillens, der sich noch im Aufkeimen befand.¹⁸ Der Inspirierte war zugleich ein im – damals – guten Sinn von einer höheren Macht Besessener. Infolge der zunehmenden Freiheitsfähigkeit des Menschen musste dieser lernen, sich ihren Offenbarungen *frei* gegenüberstellen zu können. Dazu gehört, dass er gegenüber einer Inspiration, im Gegensatz zu der in dieser Hinsicht völlig unzeitgemäß gewordenen Auffassung des Sokrates im *Ion* und des späten Nietzsches (der von dieser Haltung gewissermaßen die in die Moderne versetzte Karikatur darstellt), der «nicht fragt, wer da gibt», gerade *dieses* tut.¹⁹

Die klare Antwort auf die Frage, welches Wesen hinter einer inspirativen Offenbarung wirksam ist, kann aber nur auf einer nächst höheren Stufe des Erkennens gefunden werden: der der *Intuition*. Allerdings wird dieser Begriff hier nicht im heute oft üblichen diffusen Sinne verwendet, sondern im Sinne der Geisteswissenschaft Steiners: Darin bedeutet er das Erfassen einer geistigen Wesenheit aus deren Kern heraus, ohne die Hüllen, durch die sie sich teils offenbart, teils in dieser Offenbarung aber wiederum verbirgt, wie dies in der Inspiration der Fall ist, deren «Geber» eben nur verhüllt auftritt. Nur Intuition in diesem Sinn kann Aufschluss geben über das Wesenhafte, das in der Inspiration verhüllt auftritt. Nur wer sie entwickeln kann, wird entdecken können, welcher Art das Geber-Wesen ist, das ihn inspirieren will.

Bereits in seiner *Philosophie der Freiheit* – von der Steiner wünschte, Nietzsche hätte sie noch lesen können – zeigte er, was Intuition in diesem Sinne ist, wenn auch erst auf dem Feld des reinen Denkens.

Wer immer auf dem Standpunkt stehen bleiben will, «nicht zu fragen, wer da gibt» – und doch entgegennehmen möchte, was ihm inspirativ gegeben werden will, tut das im wörtlichen Sinne «auf eigene Gefahr». Wer

nie wissen will oder glaubt, niemals wissen zu können, «welcher Dämon» flüstert, wird damit zu rechnen haben, dass auch recht verderbliche «Flüsterer» ihm nahen können.

Nietzsches letzter Inspirator

Genau dies wurde letztlich Nietzsches Seelenschicksal. Er nahm aus seiner ungebrochenen Inspirationshaltung fortwährend innerlich entgegen und war immer weniger imstande oder willens, nach dem Geber seiner «Offenbarungen» zu fragen. Nietzsche hatte in dieser Hinsicht ein sich immer stärker verschiebendes Ungleichgewicht: ein zuviel an Inspiration, ein zu wenig an Intuition. Vor der Umnachtung hatte er gewissermaßen nur noch Inspiration, keinerlei Intuition mehr. Er wußte nicht und wollte auch nicht wissen, wer ihn inspirierte, als er seine letzten Schriften schrieb. Während er in der zitierten *Ecce Homo*-Stelle die Gestalt des Zarathustra in Erinnerung ruft, zeigt Steiners Geisteswissenschaft, dass der wahre Inspirator dieser letzten

Zur Inspirationsquelle der Spätschriften

Die Michael-Schulung (...) lehrt, wie Ahriman als Schriftsteller einmal die Versuche gemacht hat, erste Versuche tief erschütternden, tragischen Charakters, die natürlich aufgetreten sind durch einen Menschen: *Der Antichrist* von Nietzsche, *Ecce Homo*, die Selbstbiographie Nietzsches (...) die glänzendsten Kapitel modernen Schriftstellertums, mit ihrem oftmals so teuflischen Inhalt! Ahriman hat sie geschrieben, seine Herrschaft über das ausübend, was in Buchstaben auf Erden durch die Druckkunst seiner Herrschaft unterworfen werden kann. Es hat Ahriman bereits so begonnen, als Schriftsteller aufzutreten, und er wird seine Arbeit fortsetzen. Und notwendig ist es in der Zukunft auf der Erde, Wachsamkeit haben zu können, damit man nicht alles, was einem in der Schriftstellerei entgegentritt, als gleichartig hinnimmt. Menschenwerke werden herauskommen, aber wissen müssen einzelne Menschen, dass einer sich schult, um einer der glänzendsten Schriftsteller in der nächsten Zukunft zu werden: Ahriman!

Menschenhände werden die Werke schreiben, aber Ahriman wird der Schriftsteller sein. Wie einstmals die alten Evangelisten inspiriert waren und die Werke ihrer übersinnlichen Wesenheiten, die sie begeisterten, niedergeschrieben haben, so werden Ahrimans Werke von Menschen geschrieben werden (...) Er wird an den sonderbarsten Stellen seine Werke schreiben, sie werden aber da sein, diese Werke, und seine Schüler bildet er sich heraus. Es erscheint gar manches schon in unserer Zeit, was zunächst die unterbewußten Seelen heranbildet, damit sie schnell sich wieder verkörpern und Werkzeuge werden können für Ahriman als Schriftsteller. Auf allen Gebieten wird er schreiben: Schreiben wird er in der Philosophie, schreiben wird er in der Poesie, schreiben wird er auf dem Gebiete der Dramatik und der Epik, schreiben wird er auf dem Gebiete der Medizin, der Jurisprudenz, der Soziologie! Auf allen Gebieten wird Ahriman schreiben.

Rudolf Steiner am 20. Juli 1924 in Arnheim, GA 240.

Schriften ausgerechnet jene große Wesenheit ist, die schon in der persischen Zeit der große Gegner Zarathustras war: «Ahriman», ein Geist der Finsternis, ein «Dämon» mit finsternen Zügen, ein Ersticker der menschlichen Freiheit und Vernünftigkeit, ein Widersacher der Intuition, schon der Intuition im Denken. Wenn *diese* Wesenheit der inspirative Geber wird, nach der der Mensch nicht fragt, dann kann das sehr verhängnisvolle Folgen haben. Nietzsches Zusammenbruch zu Beginn des Jahres 1889 und die anschließenden elf Lebensjahre zeigen es. Sie zeigen damit auch, dass der Mensch, der inspirativ nach dem Spirituellen strebt, was ein elementares Grundbedürfnis der künftigen Menschheit sein wird, auch die *Sicherheit* der spirituellen Erkenntnis braucht – soll er nicht an Mächten zerschellen, die er unbefragt in sein Inneres hineinläßt. Diese Erkenntnissicherheit ist aber erst auf der Stufe wahrer Intuition zu erlangen.²⁰ Und diese *beginnt* beim klaren sinnlichkeitsfreien Denken.

Wiederkunft des Gleichen oder wiederholte Erdenleben?

«Die «wiederholten Erdenleben» des Menschen dämmerten im Unterbewußtsein Nietzsches. Sie führen das Menschenleben durch die Menschheitsentwicklung zu Lebensetappen, in denen das waltende Schicksal auf geistgestaltenden Bahnen den Menschen nicht zu einer Wiederholung des gleichen Erlebens, sondern zu einem vielgestalteten Hindurchgehen durch den Weltenlauf kommen läßt. Nietzsche war umklammert von den Fesseln der Naturanschauung. Was diese aus den wiederholten Erdenleben machen konnte, das zauberte sich vor seine Seele. Und er *lebte* das. Denn er empfand *sein* Leben als tragisches, erfüllt mit schmerzvollsten Erfahrungen, niedergedrückt von Leid. – *Dieses* Leben noch unzählige Male zu erfahren – das stand vor seiner Seele statt der Perspektive auf die befreienden Erfahrungen, die eine solche Tragik in der Weiterentfaltung kommender Leben zu erfahren hat.»

R. Steiner, *Mein Lebensgang*, GA 28, S. 260

Nietzsches Aktualität für die Zukunft

Friedrich Nietzsche steht für die Menschheit in mehrfacher Hinsicht wie ein Mahnmal da. Er weist mit seinem Leben darauf hin, daß dem modernen Menschen ein natürliches Bedürfnis nach einem inspirativen Erfassen der Welt innewohnt. Er zeigt durch sein Schicksal, was aus dem Menschen wird, der sich – dieses Bedürfnis unterdrückend oder es missdeutend – in den modernen Materialismus nicht nur hineindenkt, sondern mit allen Fasern seines Seelenlebens hinein fühlt und hineinwill. Er kommt in eine selbstzerstörerische Seelenödnis. Nietzsches tragisches Geschick ruft gleichsam aus: Es muß über den intellektualistischen

Materialismus hinausgegangen werden. Es zeigt aber ferner, dass inspirativ-spirituelle Erlebniselemente (die Nietzsche auch in seiner materialistischen Phase nicht verließen) auch nicht heilbringend sein können, sofern sie nicht zum bewußten Wissen und Erkennen von geistigen Wesen und Tatsachen fortgebildet werden. Der Mensch wird sonst ebenso – wenn auch gewissermaßen auf entgegengesetztem Weg – zur Beute ungewisser, dunkler Mächte. So wenig wie rationaler, wissenschaftlicher Materialismus der Menschheit weiterhilft, so wenig wird es irgendeine Form von anti-rationaler oder irrationaler Spiritualität tun, die «Vernunft und Wissenschaft verachtet». Denn in der *denkenden* Vernunft zuerst leuchtet der Funke der Intuition in klarster Weise auf. Wer das Denken verachtet, wird die Inspiration nicht zur exakten Intuition umwandeln können.

Vertieft man sich von solchen Gesichtspunkten in Nietzsches Schriften, vor allem in seine Spätschriften, dann werden sie in ganz neuer Art lehrreich werden können. Man wird entdecken, in welchem Sinne sie nicht von ihm, sondern nur *durch* ihn geschrieben wurden, in welchem Sinne es wirklich inspirierte Werke sind, wenn auch von einer Seite inspiriert, die der Menschheit ebenso bedrohlich gegenübersteht wie Ahriman bereits dem alten Zarathustra Persiens gegenüberstand. Diese Werke werden Lehrschriften sein können, um den Blick zu schärfen für ähnlich inspirierte Werke.

Nietzsche heute ernstzunehmen – und nicht etwa nur den toten «historischen» Nietzsche und seine Tragik zu mumifizieren – das würde heißen, statt zur Höllenvorstellung einer ewigen Wiederkehr des Gleichen zur Vorstellung einer fortwährenden Entwicklung durch wiederholte Erdenleben zu kommen; das würde heißen, statt an der Sehnsucht nach einem Mythisch-Übermenschlichen zu verbrennen oder sie zu unterdrücken, höhere Entwicklungsstufen des menschlichen Erkennens mutvoll zu betreten. Vor hundert Jahren waren solche Stufen erst im Aufbau; heute könnten sie erklimmen werden.

Nietzsche stand gleichsam mit einem Bein im Intellektualismus und Materialismus seiner Zeit, mit dem anderen im Spiritualismus der Zukunft. Kein Wunder daher, dass er Vertretern beider Richtungen bis heute ähnlich starkes Interesse inspiriert. Zu hoffen nur, dass deren Arbeitsfrüchte gegenseitig künftig mehr Beachtung finden. Denn sicher ist: Im Lichte eines künftigen Zusammenwirkens der exoterischen und der geisteswissenschaftlichen Nietzscheforschung wird dieser «Kämpfer gegen seine Zeit» nur *noch* aktueller, zeitgemäßer vor der Menschheit stehen können.

Epilog oder «Zarathustras» jüngstes Lied

Nietzsche, kehrte er als Neuer, nicht als ewig Gleicher, heute wieder, würde mancher seiner «Nietzsche»-Vorstellungen vielleicht spotten, doch mit unverbrauchtem Seelenfeuer neue Wege gehen, von denen seinem Zarathustra noch nichts träumte. Zum Entsetzen mancher Zarathustragläubigen und «Nietzscheaner». Und dieser neue «Zarathustra» würde vielleicht rufen: «Laßt auch ihr euch inspirieren. Doch – im Gegensatz zu dem, der euch einst «Nietzsche» hieß – habt Mut zu fragen, wer der Geber ist. Für alle Inspirierten, die nicht nach dem Geber fragen, stieg ich in den Abgrund der Umnachtung. Umsonst wär' es gewesen, wolltet ihr's in diesem Punkte «Nietzsche» gleich tun – und nicht fragen, wer da gibt. Hundert Jahre nach dem Ende meiner großen Finsternis stehe ich in neuer Morgenröte. Von Zarathustra sang euch «Nietzsche» einst. Ich kannte seinen großen Feind noch nicht. Ich lernte ihn im Abgrund kennen. Nun künd ich euch im vollen Tageslicht von – Ahriman. Und laut und deutlich rufe ich euch zu: Wer mir Entwicklungsfähigkeit abspricht, der verleugnet mich am meisten. Denn Sein, Bewusstsein: alles ist Entwicklung. Ihr alle, die ihr mich als ewig-gleichen Gestrigen zitiert, ihr habt mich nur verleugnet. So habt ihr mich verloren. Nun findet *euch* in *eurer* Entwicklung. Dann kehre ich euch wieder.»

Thomas Meyer



Friedrich Nietzsche, Gemälde von Edvard Munch, 1906

- 11 «Autobiographisches aus den Jahren 1856 bis 1869», in: Friedrich Nietzsche, *Werke III*, hg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1997, S. 133. – Die hier aufgeworfene Fragestellung (war Nietzsche bloß vergleichsweise oder in realem Sinne von der verstorbenen Schopenhauer-Individualität «inspiriert»?) kann manche Stelle in der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* («Schopenhauer als Erzieher») – in neuem Licht erscheinen lassen. Über seine erste Schopenhauer-Lektüre stellt Nietzsche darin fest: «Ich schildere nichts als den ersten gleichsam physiologischen Eindruck, welchen Schopenhauer bei mir hervorbrachte, jenes zauberartige Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes, das bei der ersten und leisesten Berührung erfolgt.» Und gleich darauf betont er, dass Schopenhauer «gefunden» zu haben, für ihn weit mehr bedeutet, als bloß auf ein *Buch* eines nicht mehr lebenden Philosophen gestoßen zu sein: «Ich ahnte, in ihm jenen Erzieher und Philosophen gefunden zu haben, den ich so lange suchte. Zwar nur als Buch: und das war ein großer Mangel. *Um so mehr strengte ich mich an, durch das Buch hindurch zu sehen und mir den lebendigen Menschen vorzustellen*, dessen großes Testament ich zu lesen hatte, und der nur solche zu seinen Erben zu machen verhiel, welche *mehr* sein wollten und konnten *als nur seine Leser* – nämlich seine Söhne und Zöglinge.» (*Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montianri, Bd. 1, S. 349f. – Kursivdruck durch T.M.)
- 12 GA 108, S. 245.
- 13 A. a. O., S. 246.
- 14 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montianri, Band 6, *Ecce Homo*, S. 323.
- 15 Op. cit., *Götzen-Dämmerung*, 1888, S. 156.
- 16 Op. cit., *Ecce Homo*, S. 282.
- 17 Op. cit., *Ecce Homo*, S. 339f.
- 18 «Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewusstlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt (...) Denn solange er diesen Besitz noch festhält, ist jeder Mensch unfähig zu dichten oder Orakel zu sprechen. Daher auch der Gott nur, nachdem er ihnen die Vernunft genommen, sie (...) zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer wissen mögen, dass nicht diese es sind welche das sagen, was soviel wert ist, denen ihre Vernunft ja nicht einwohnt, sondern dass der Gott selbst es ist, der es sagt, und dass er nur durch diese zu uns spricht.» Platon, *Ion*, in: *Werke Band 1*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1990, S. 17.
- 19 In einem dem hier Geschilderten ganz ähnlichen Zustand der Inspiration befand sich Theodor Herzl, als er den «Judenstaat» verfaßte. Siehe dazu: Ludwig Thieben, *Das Rätsel des Judentums*, Basel 1991. Nachwort von Th. Meyer, S. 247ff.
- 20 Zum Intuitionsbegriff im Zusammenhang mit der Wesenheit des Denkens siehe *Die Philosophie der Freiheit*, GA 4. Zur «Intuition» als Stufe höherer Erkenntnis siehe *Die Geheimwissenschaft im Umriß*, GA 13, Kap. «Die Erkenntnis der höheren Welten».

Zu dieser Betrachtung siehe auch: Th. Meyer, «Vom Willen zur Macht zum Willen zur Erkenntnis», *Der Europäer*, Jg. 1, Nr. 5 u. 6, März, April 1997. In einem künftigen Artikel sollen u. a. Steiners Äußerungen über die Post-mortem-Rolle, die Schopenhauer und Wagner in seinem Leben spielten (10. 11. 1917, GA 178), sowie Nietzsches vergangenes Erdenleben im Zusammenhange mit dem Franziskanertum (15. 3. 1924, GA 235), näher beleuchtet werden.

Zur «Urkatastrophe» des 20. Jahrhunderts

Über die Hintergründe der «Urkatastrophe» des 20. Jahrhunderts – den Ersten Weltkrieg – herrschen auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts in wesentlichen Punkten keine klaren Vorstellungen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass von der offiziellen Geschichtsschreibung bestimmte relevante Dokumente bis heute absichtlich oder unabsichtlich übergangen werden. Zwei solche Dokumente werden im Herbst dieses Jahres im Perseus Verlag wiederveröffentlicht (herausgegeben von Andreas Bracher). Es handelt sich um zwei Schriften, die Rudolf Steiners Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten und die er für maßgebend für eine wirklichkeitsgemäße Beurteilung der Vorgänge bei Kriegsausbruch gehalten hat. Zum einen geht es um eine 1916 erschienene Arbeit des Schweizer Historikers Jacob Rucht: **Zur Geschichte des Kriegsausbruchs nach den Amtlichen Akten der Königlich Großbritannischen Regierung**. Steiner hat diese Schrift 1916/17 mehrmals erwähnt und eine Besprechung dazu geschrieben. Man wird seinem Eintreten für Ruchtis Arbeit umso mehr Bedeutung beimessen müssen, als Steiner ja in den

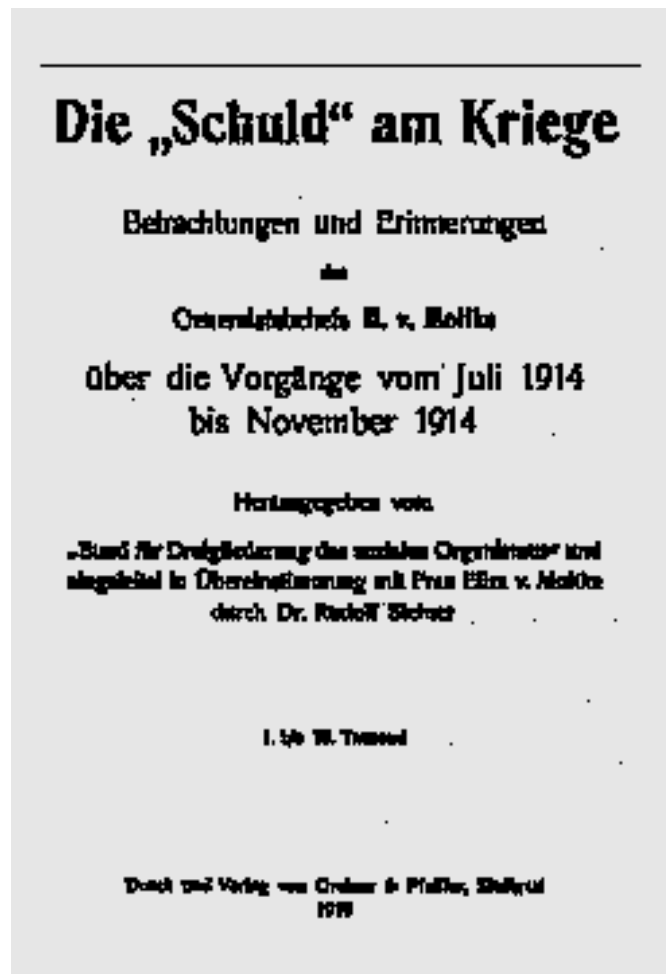
Zeitgeschichtlichen Betrachtungen ausdrücklich betont, wie intensiv er selbst jene offiziellen Aktenpublikationen studiert hatte, die auch die Grundlage für Ruchtis Schrift abgaben.

Die zweite Schrift sind die «Betrachtungen und Erinnerungen», in denen der damalige deutsche Generalstabschef Helmut von Moltke die Vorgänge am 31. Juli und 1. August 1914, d.h. unmittelbar vor Kriegsausbruch, aus seiner Sicht beschrieben hat.

Beide zusammen werfen ein anderes Licht auf die sogenannte Schuldfrage im Ersten Weltkrieg, d.h. die Frage, wie es zum Kriege gekommen ist, als es das heute Übliche ist. Sie zeigen den Ersten Weltkrieg weniger als einen deutschen – via Österreich geführten – Angriffskrieg, wie heute die verbreitetste Deutung ist, sondern sogar eher als einen Vernichtungskrieg gegen die Mittelmächte, bei dem allerdings Wert darauf gelegt wurde, die Mittelmächte als Angreifer erscheinen zu lassen.

Der *Europäer* bringt im Folgenden Auszüge aus der Einleitung von Andreas Bracher.

Die Redaktion



I. Der Erste Weltkrieg als «Urkatastrophe» des Zwanzigsten Jahrhunderts

George Kennan, der amerikanische Diplomat und Historiker hat den Ersten Weltkrieg von 1914–1918 als «die Urkatastrophe» des Zwanzigsten Jahrhunderts bezeichnet.¹ Er ist das Ereignis, das die nachfolgende Geschichte in jene Geleise umleitete, die dann das 20. Jahrhundert weiterhin bestimmt haben: Er führte zum Zusammenbruch Russlands und zur kommunistischen Revolution von 1917 und steht damit am Ausgangspunkt der Geschichte der kommunistischen Bewegungen und Regimes, die das 20. Jahrhundert so fatal geprägt haben; die Niederlage Österreich-Ungarns und Deutschlands leitete jene katastrophalen Ereignisse in Mitteleuropa ein, die im zeitweiligen Siegeszug des nazistischen Zerstörungstriebes ihren Höhepunkt erreichten; das Eingreifen der USA in den Krieg 1917 markiert den Beginn der amerikanischen Vorherrschaft in Europa mit all ihren problematischen, lähmenden Begleiterscheinungen; der Erste Weltkrieg steht auch am Beginn der Entkolonialisierungsbewegung und ist dabei eine weit über Europa hinausreichende Erschütterung gewesen; insgesamt erscheint er wie ein dunkler Kanal, durch den die Menschheit in eine neue Szenerie geschleudert wurde, in der sie sich bis heute nicht zurechtzufinden vermag.

Bei all diesen Folgen ist klar, dass die Frage, wie es zu diesen Ereignissen kommen konnte und wer vielleicht «Schuld» daran hat, bis heute ihre Bedeutung nicht ganz verloren hat. Dabei standen sich im Lauf des 20. Jahrhunderts im Wesentlichen zwei Interpretationsweisen gegenüber: eine, die bereits der Versailler Vertrag 1919 kodifiziert hatte, die die Haupt- oder Alleinschuld der Mittelmächte Deutschland und Österreich-Ungarn als «Angreifer» behauptete; und eine zweite, die eher von einem gemeinsamen «Schlittern» in einen großen Konflikt, den eigentlich niemand so gewollt hätte, sprach. Die erste Art von Interpretation bildet bis heute eine gewaltige Hypothek für das deutsche Selbstverständnis, indem Deutschland hier als jener Störenfried erscheint, der eine potentiell harmonische und friedliche Entwicklung der Völkerfamilie in eine allgemeine Katastrophe verwandelt hat. Diese Art der Interpretation ist in Deutschland selbst auch eine Begleiterscheinung der untergeordneten Stellung der Bundesrepublik nach 1945. Sie hat diese Unterordnung gegenüber dem Westen auch für das nationale Geschichtsbewusstsein gerechtfertigt. Sie hat gewissermaßen eine spezifische moralische Defizienz der deutschen Politik schon vor dem Nationalsozialismus aufzuzeigen geglaubt und damit ihre Führungsbedürftigkeit begründet.

In Deutschland wurde diese erste Art der Interpretation nach 1945 vor allem von dem Historiker Fritz Fischer und seiner Schule behauptet.² Wie sehr diese Vorstellung von der deutschen Hauptschuld an den beiden Weltkriegen bis heute das Selbstverständnis (eines Teiles) der Bundesrepublik prägt, mag man daran ersehen, dass der deutsche Außenminister Joseph Fischer noch 1999 die deutsche Beteiligung am Krieg gegen Jugoslawien auch mit dieser Schuld rechtfertigen wollte. Weil Deutschland damals eigenständig die menschliche Zivilisation bedroht hätte, hätte es jetzt kein Recht, sich eigenmächtig dem Krieg des Westens zu entziehen: so oder ähnlich wohl die etwas verworrenen Gedankengänge, die einer solchen Argumentation zugrunde gelegen haben werden.³

Derartige Erwägungen bilden einen Hintergrund, wenn hier zwei ältere Schriften über den Kriegsausbruch 1914 der Öffentlichkeit vorgelegt werden. Die eine ist eine detaillierte Rekonstruktion der diplomatischen Ereignisse im unmittelbaren Vorfeld des Kriegsausbruchs. Sie wurde 1916 von dem Schweizer Historiker Jacob Ruchtli unternommen und stützt sich auf die damals veröffentlichten Aktensammlungen der beteiligten Großmächte, insbesondere das «Weißbuch» der Regierung Großbritanniens.⁴ Die andere ist eine kurze Erinnerungsschrift, in der der damalige Chef des deutschen Generalstabs, Helmuth von Moltke, einer der maßgeblich Beteiligten, von den Ereignissen des 31. Juli und des 1. August 1914 berichtet.⁵ Es sind zwei Schriften, die damals die Aufmerksamkeit Rudolf Steiners auf sich gezogen haben und die er für maßgeblich für eine realistische, wahrhaftige Beurteilung der Vorgänge bei Kriegsausbruch hielt. Zu Ruchtis Schrift hat Steiner eine Rezension verfasst, die 1917 erschien, zu derjenigen Moltkes eine Vorbemerkung für eine 1919 geplante Veröffentlichung, die dann von der deutschen Heeresleitung hintertrieben wurde. Die Interpretation des Kriegsausbruchs, die die beiden Schriften nahelegen, liegt jenseits der beiden oben genannten gängigen: sie zeigt den Ersten Weltkrieg letztlich weniger als deutschen – via Österreich eingeleiteten – Angriffs-, sondern als einen gegen die Mittelmächte gerichteten Vernichtungskrieg, bei dessen Auslösung großer Wert darauf gelegt wurde, die Mittelmächte als Angreifer erscheinen zu lassen.

Es ist seitdem eine Unmenge an Literatur über den Ersten Weltkrieg und den Kriegsausbruch veröffentlicht worden. Gewaltige Massen von zusätzlichem «Quellenmaterial» wurden aufgetan und veröffentlicht. Ruchtis Schrift hat in dieser Literatur keine Berücksichtigung erfahren, Moltkes Betrachtungen weitgehend nur in einer ganz einseitigen, das Wesentliche verfehlenden Weise.

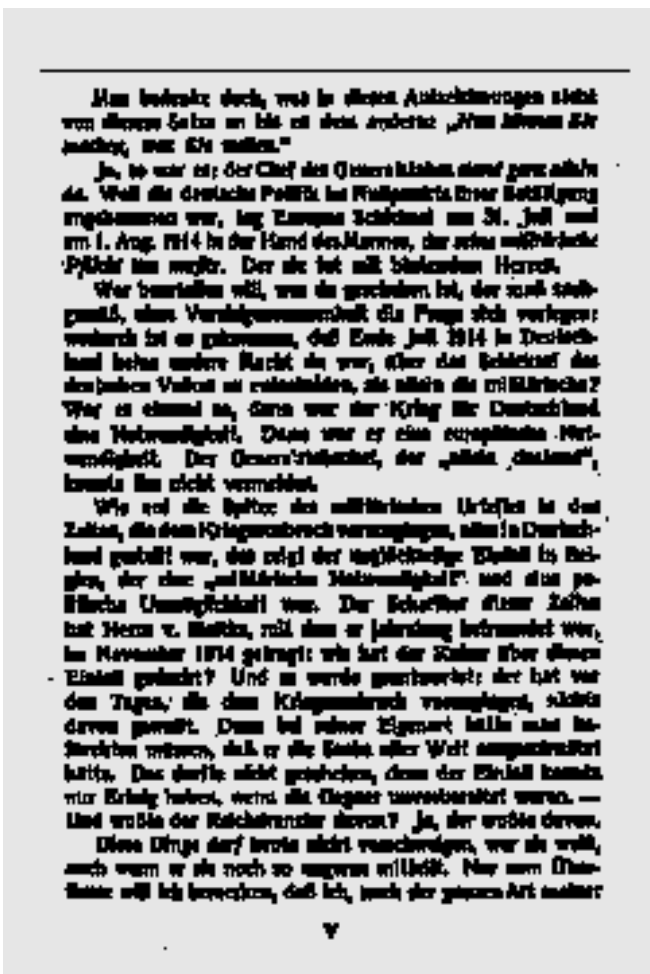
Die Gesichtspunkte, die beide verdeutlichen, die sich durch sie aufdrängen müssen und deretwegen sie auch Rudolf Steiner für so wichtig gehalten hat, haben in der maßgeblichen, außenwirksamen historischen Forschung - zumal derjenigen nach dem Zweiten Weltkrieg - kaum eine Rolle gespielt. Es erscheint deshalb sinnvoll, diese Schriften heute noch einmal gesondert vorzulegen, um mit ihnen eine erneute Bresche für eine realistische, wirklichkeitsgemäße Betrachtung der Vorgänge beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs zu schlagen. Dass eine solche Betrachtung nicht einfach durch die fortwirkende Zeit oder durch die immer größere Aufhäufung von Quellen gleichsam automatisch hervorgebracht würde, hat Rudolf Steiner schon 1921 vorausgesehen: «Ich bin nicht der Ansicht, dass in dieser wichtigen Frage die Sachen heute so liegen, dass man immer wieder und wiederum sagen soll, man müsse das objektive Urteil erst der Geschichte überlassen, man werde erst in einer zukünftigen Zeit ein objektives Urteil über diese Angelegenheit sich bilden können. Es wird im Laufe der Zeit, namentlich durch die fortwirkenden Vorurteile, ebenso viel verloren werden an Möglichkeiten, ein gesundes Urteil über diese Frage zu gewinnen, wie etwa vielleicht

durch das eine oder andere gewonnen werden könnte. Ich sage ausdrücklich «vielleicht»; denn ich selbst glaube gar nicht, dass man in dieser Frage in der Zukunft wird ein besseres Urteil gewinnen können als schon in der Gegenwart.»⁶ Man sollte aber wenigstens versuchen, in der heutigen «Zukunft» wieder jene Einsicht zur Geltung zu bringen, die in der damaligen «Gegenwart» von 1921 schon vorhanden war. Und vielleicht werden die Aussichten dafür besser, während der gewaltige Schmutz, den der Amoklauf des Nationalsozialismus aufgewühlt hat, sich langsam legt und den Blick auf die Konturen in der Ferne wieder freigibt.

II. Rudolf Steiner und der Erste Weltkrieg

Im Werk Rudolf Steiners nimmt der Erste Weltkrieg einen gewichtigen Platz ein. Zahlreich sind die Vorträge, die sich damit beschäftigen, und in den Vorträgen, die er während des Krieges gehalten hat, hat er diesen Hintergrund seinen Zuhörern immer bewusst gemacht. Die anthroposophische Bewegung ist durch den und im Ersten Weltkrieg auf eine viel intensivere Art in der Zeit und den historischen Ereignissen verankert worden, als das früher der Fall gewesen war. Steiner hat den Krieg als ein Ereignis begriffen, das ihn in besonderem Maße zum Eingreifen herausforderte. Und er hat im Ersten Weltkrieg auch einen Hintergrund gesehen, vor dem sich die Bedeutung der von ihm inaugurierten Geistesströmung schärfer und markanter zum Ausdruck bringen konnte und mußte, zu dem sie sich in Beziehung setzen musste: «Es ist eine ernste Zeit, keine Zeit, die uns erlaubt, hinwegzugehen über dasjenige, was auch geistig als eine große Krise durch die geistige Entwicklung der Menschheit geht, so einschneidend, dass es unverzeihlich wäre, sich nicht in solch ernster Stunde die ganze Bedeutung desjenigen, was geschehen muss für die Menschheitsentwicklung, vor Augen zu stellen, wenn man durch ein Nahekommen in Bezug auf die geisteswissenschaftlichen Lehren in der Lage ist, dies zu tun», heißt es beispielsweise in einem Vortrag aus dem Jahre 1916.⁷

Der Kriegausbruch und die Kriegsursachen waren in dieser Beschäftigung Steiners mit dem Ersten Weltkrieg von zentraler Bedeutung. Steiner beleuchtete diese Kriegsursachen in einer Vielzahl von Schichten und Perspektiven. Das kann manchmal verwirrend oder sogar «widersprüchlich» erscheinen, es hat aber vor allem einen exemplarischen Charakter für eine jede Geschichtsschreibung, die ihr Thema in all seinen wirklichen Dimensionen ausloten will. Dieser Reichtum reicht von allgemeinen Betrachtungen über das Menschheitskar-



R. Steiner in der Einleitung zu Moltke-Aufzeichnungen

ma am Vorabend des Ersten Weltkriegs, über die Entwicklung der weltwirtschaftlichen Beziehungsgeflechte seit dem 19. Jahrhundert bis hin zu Mitteilungen über das nachtodliche Schicksal der Seele des in Sarajevo ermordeten österreichischen Thronfolgers oder zu minutiösen Erörterungen der Ereignisse in Berlin und anderswo am 31. Juli und 1. August 1914. Im Zentrum von Steiners Vorträgen zum Ersten Weltkrieg stehen die «Zeitgeschichtlichen Betrachtungen» von 1916–17.⁸ Sie bieten eine Geschichtsbetrachtung, die in ihrem Wechsel an Perspektiven für jeden Außenstehenden geradezu schockierend sein muss, die aber auch einen Reichtum an Bezügen eröffnet, der frappant ist und sehr fruchtbar sein könnte, wenn ihn die Geschichtsforschung aufgreifen würde.

So vielfältige Anerkennung Steiners sonstige Initiativen wenigstens von manchen Seiten erfahren haben, so sehr fristen seine zeitgeschichtlichen Erörterungen ein stiefmütterliches Dasein. Sie werden eher verschämt ignoriert und in den «Giftschrank» verbannt als in ihrer Fruchtbarkeit aufgenommen. Es geht Steiners zeitgeschichtlichen Anregungen ähnlich, wie es Steiner in Bezug auf Goethe für dessen naturwissenschaftliche Forschungen feststellte, die als bloßes Kuriosum behandelt und abgetan, wissenschaftlich aber nicht ernstgenommen wurden.

Ein Grund dafür ist der, dass der Erste Weltkrieg für Steiner zum Anlass wurde, mehr Nachdruck auf eine differenzierte Betrachtung des europäischen Völkerlebens in seinem komplexen Zusammenwirken zu legen, als das bis dahin der Fall gewesen war. Das hat – naturgemäß – sehr viele Emotionen von gekränktem oder angefacht Nationalismus aufgewühlt. Steiner hat eine seiner Aufgaben im Ersten Weltkrieg darin erblickt, «Mitteleuropa» und auch spezieller «Deutschland» – und damit im Zusammenhang eine bestimmte spirituelle Kultur – gegen Zerstörungsabsichten, die er im Hintergrund der Kriegsführung der Ententemächte wahrnahm, zu verteidigen. Das ist ihm als eine Parteinahme für die *Mittelmächte* in ihrer militärischen Kriegsführung oder sogar als «Pangermanismus» ausgelegt worden, was es beides nicht war. Oberflächliche Ähnlichkeiten mit den Professorenmanifesten und anderen intellektuellen Bekundungen aus dem Ersten Weltkrieg sind hier irreführend. Rudolf Steiner hat nicht aus Pazifismus heraus gegen den Ersten Weltkrieg «rebelliert» -, aber er hat auch keine Kriegsbegeisterung oder Parteilichkeit gezeigt. Wenn er einen Akzent auf diese Verteidigung Deutschlands und Mitteleuropas gelegt hat, so nicht aus emotioneller Parteilichkeit, sondern weil er es aus übergeordneten spirituellen Gründen für notwen-

dig hielt. Und weil er Deutschland und Mitteleuropa in einem anderen, gewichtigeren Sinne in diesem Krieg bedroht sah, als das für die Mächte auf Seiten der Entente galt: «Man muss sich doch klar sein darüber, dass die in Mitteleuropa zusammengedrückte Bevölkerung unter einem ganz anderen Gesichtswinkel zu beurteilen ist, weil da das Menschliche bedrängt ist, während dasjenige, was ringsherum ist, wenigstens für eine lange Zeit noch, bis gewisse Zustände eingetreten sein könnten, falls der Krieg noch jahrelang dauert, nur staatlich und politisch beurteilt werden muss. Für Mitteleuropa handelt es sich um das Geistesgut, um die Seelenentwicklung, um alles das, was durch Jahrhunderte geschaffen worden ist. Es wäre der purste Unsinn zu glauben, dass es sich in der Peripherie um ein Ähnliches handeln könnte; es wäre eine Gedankenlosigkeit, etwas Derartiges auszusprechen.»⁹ Man wird nicht zuletzt das spätere, schreckliche Phänomen des Nationalsozialismus als einen *Beweis* dafür ansehen können, dass diese Gefährdung der «Seelenentwicklung» in Deutschland wirklich in jenem Maße bestanden hat, wie es hier von Steiner dargestellt wurde.

Die allgemeine oder weitgehende Verständnislosigkeit gegenüber Deutschland fand ihren Ausdruck (schon damals) auch in der geist- und gedankenlosen Betrachtung der Vorgänge bei Kriegsausbruch, die dann gewöhnlich auf eine Schuldzuweisung an die Mittelmächte hinauslief. Hier hat Steiner in der Broschüre Jacob Ruchtis so etwas wie einen Lichtstrahl gesehen, der durch den allgemeinen Nebel hindurchdrang und der auch deshalb bedeutsam war, weil er aus einem neutralen Land kam. Er hat Ruchtis Broschüre 1916 in den «Zeitgeschichtlichen Betrachtungen» erwähnt und hat sie 1917 für eine Zeitung besprochen. Ihr besonderes Interesse hat Ruchtis Untersuchung durch den scharfen Fokus, den sie auf das Verhalten Großbritanniens, – und insbesondere seines Außenministers Grey – in der Julikrise richtet. Das – nach außen hin vermittelnde oder abgewandte – Verhalten der britischen Regierung wird dadurch in seiner in Wirklichkeit kriegsauslösenden Wirkung sichtbar.

1919 hat es Steiner für sehr wichtig gehalten, von deutscher Seite aus gegen die Festlegung einer deutschen Alleinschuld am Weltkrieg im Versailler Vertrag zu protestieren bzw. diese Festlegung zu verhindern.¹⁰ Als Gegenmaßnahme hat er für eine vorbehaltlose Offenlegung jener Vorgänge plädiert, die auf deutscher Seite dem Weltkrieg und den Kriegserklärungen unmittelbar vorausgingen. In diesem Zusammenhang betrieb Steiner die Veröffentlichung der «Betrachtungen und Erinnerungen», in denen Helmuth von Moltke

(1848–1916), der Neffe des Moltke der Einigungskriege und Chef des deutschen Generalstabs bei Beginn des Weltkrieges, die Vorgänge in Berlin am 31. Juli und 1. August 1914 beschrieb. Diese Aufzeichnungen waren von Moltke ursprünglich nur privat für seine Frau bestimmt gewesen, in der Situation von 1919 hielt Steiner aber aus übergeordneten Gründen ihre Veröffentlichung für gerechtfertigt. Steiner wollte mit dieser Schrift demonstrieren, dass die deutschen politischen Verantwortlichen in diesen Stunden eben nicht die Verwirklichung irgendwelcher langgehegten Pläne betrieben, sondern chaotisch und wirr auf jeweils neu sich abzeichnende Entwicklungen reagierten. Er wollte zeigen, dass sich bei den deutschen Kriegserklärungen nicht *politische* Strategien, sondern letztlich Moltkes *militärische* Logik durchgesetzt hatte, und dass deshalb von einer deutschen Alleinschuld bzw. planmäßigen Aggression nicht in dem Sinne die Rede sein könne, wie es dann der Versailler Vertrag tat. Die militärische Logik des Schlieffen-Planes¹¹ setzte sich in Berlin am 1. August 1914 genau deshalb durch, weil es keine urteilssichere, zielstrebige Politik gab, die ihr einen untergeordneten Platz angewiesen hätte. Die deutsche Politik am Vorabend des Weltkrieges – könnte man sagen – war viel zu unfähig, um in jenem Sinne zielstrebig böswillig zu sein, wie es ihr unterstellt wurde. Nicht, dass es nicht auch Böswillige – d.h. Kriegshetzer – gegeben hätte in Deutschland, aber sie hatten *nicht* den entscheidenden Einfluss auf die Politik in der Julikrise.¹²

Um Rudolf Steiners Verteidigung der Mittelmächte von heute – d.h. in der nachnazistischen Ära – her angemessen beurteilen zu können, – um hier nicht sofort mit Analogien oder Verdächtigungen zu reagieren, die naheliegend sein mögen, die aber fehlgehen, muss man noch auf einen weiteren, damit zusammenhängenden Aspekt seines Wirkens in der Zeit des Weltkrieges verweisen. 1917, d.h. im Jahr vor dem Ende des Krieges, stellte Steiner zum ersten Mal die Dreigliederung vor, als jenes Sozialdenken und -handeln, das dem (bedrohten) spirituellen Impuls Mitteleuropas gemäß hätte sein können. Er hat zunächst und erfolglos 1917 und 1918 versucht, österreichische oder deutsche Staatsmänner dafür zu gewinnen, sich das als ein Programm zu eigen zu machen, das sie der Welt hätten verkünden und den «Vierzehn Punkten» des amerikanischen Präsidenten Wilson hätten entgegenstellen können. Dass die mitteleuropäischen Staatsmänner nicht bereit waren, sich diese Gedanken anzueignen, war allerdings ein anderer Beweis dafür, dass jener geistige Gehalt, der ihrem Krieg einen Sinn und eine Berechtigung hätte verleihen können, in Wirklichkeit bei ihnen nicht in ausreichendem Maße

vorhanden war. Es war diese Inauguration der Dreigliederung aber die Gewähr, dass das Engagement Steiners nicht in das Fahrwasser jener deutsch-mitteleuropäischen Politik geriet, die tatsächlich vom Kaiserreich bis hin zum Dritten Reich zunehmend reaktionäre, destruktive Züge entwickelte.

(...)

Die englische Politik in Schein und Wirklichkeit

Zu den wenigen, die auf britischer Seite eine klarere Sicht auf die Politik der eigenen Regierung im Ersten Weltkrieg hatten und das auch ausgesprochen haben, gehörte der Dramatiker George Bernard Shaw. Mithilfe seiner Kenntnis einiger der handelnden Personen und indem er sich nicht durch bloße Propagandaphrasen benebeln ließ, hat Shaw die Vorgänge um den Kriegsausbruch in einer ziemlich realistischen Weise dargestellt:

«Die Serben ermordeten den österreichischen Thronerben, Österreich sandte Serbien ein tolles Ultimatum, Russland rief zur Verteidigung des Slawentums auf und mobilisierte gegen Österreich; und Deutschland, das Österreichs Verbündeter war und wohl wusste, dass Frankreich auf der Seite Russlands stand, stürzte sich auf die Republik, in der Hoffnung, sie zu zermalmen, ehe Russland seine schwerfälligen Streitkräfte wirksam ausnutzen konnte. Schließlich demaskierte sich auch der britische Kriegswille, und aus dem Hinterhalt brach man gegen die todgeweihten Mächte vor, die es gewagt hatten, Englands Seeherrschaft herauszufordern und auf Antwerpen zu marschieren. Als ich dies den letzten Sprung des britischen Löwen nannte, musste der Löwe vor Vergnügen über meine Bemerkung Hurra brüllen, obwohl er mich wütend mit den Zähnen anbleckte, weil ich ihm den Schafspelz heruntergezerrt hatte, in den er sich immer noch zu hüllen liebte.

Sir Edward Grey wollte den Schafspelz bis zum letzten Augenblicke nicht opfern. Er hätte vielleicht den Krieg in elfter Stunde noch verhindern können, wenn er die Erklärung abgegeben hätte, die Sasonow und Cambon¹³ stürmisch von ihm forderten, die Erklärung nämlich, dass England kämpfen würde, wenn Deutschland Frankreich angreife, und wenn er dem Kaiser mitgeteilt hätte, er könne sich darauf verlassen, dass die westliche Demokratie ihm, wenn Russland angreife, im Kriege mit seinem barbarischen östlichen Nachbar nicht in den Rücken fallen werde. Hätte Frankreich dieses ehrenvolle Übereinkommen zurückgewiesen – und es ist schwer zu glauben, dass die französische öffentliche Meinung solche Abweisung geduldet hätte – so hätte der Kaiser nur gegen Frankreich und Russland zu kämpfen gehabt, statt beinahe gegen die ganze Welt.

Aber Sir Edward Grey wollte nicht. Er tat geschäftig; er war erregt, er bettelte um noch eine kleine Konferenz, aber er wollte für nichts haften, nicht einmal für die Verteidigung Belgiens. Er tat nichts und sagte alles, bis auf das eine, das vielleicht Deutschland von Frankreichs Grenzen ferngehalten hätte. Wenn er dies ausgesprochen hätte, so wäre der britische Löwe nicht zum Sprung gekommen. Und der britische Löwe hatte keine Lust, sich am Springen hindern zu lassen. Von diesem Augenblicke an bis zu der Zeit, da der Löwe seine Beute ohnmächtig in den Klauen hielt, galt in England nur ein Wort über den Frieden: das Wort nämlich, dass die, die ihn predigten, Vaterlandsfeinde seien. Friedensvorschläge hießen Friedensoffensiven.

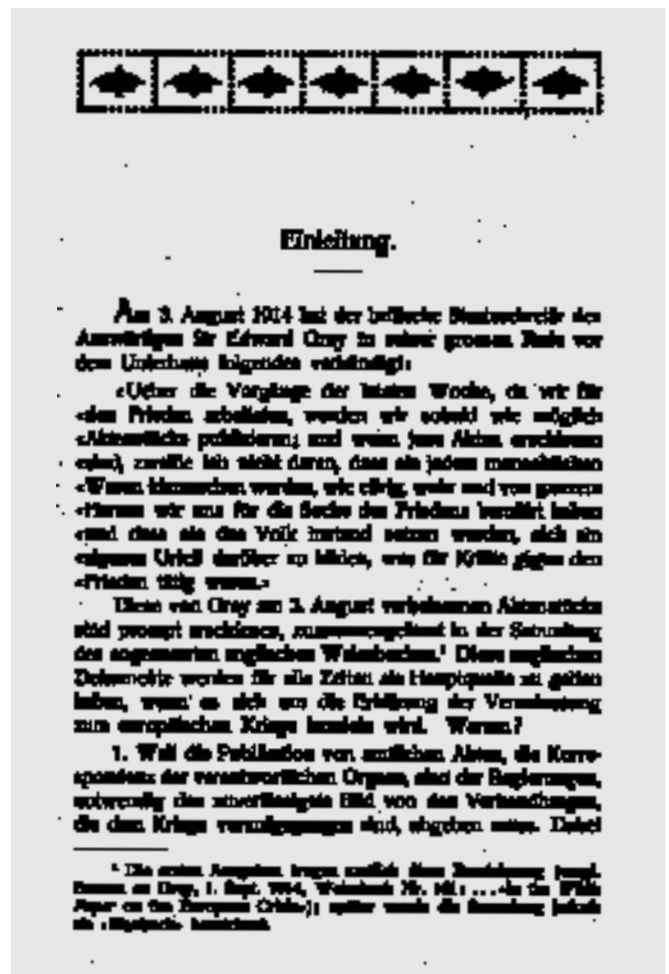
Ich bin weit davon entfernt, diese Haltung zu verdammern. (...) Wenn der Krieg kommen musste, war es wesentlich, dass er kam, ehe die deutsche Flotte der englischen das Gleichgewicht hielt. Und schwerlich kann man England einen Vorwurf daraus machen, dass es focht und siegte, statt Deutschland seine Kräfte in einem Kampf mit Russland einsetzen zu lassen, aus dem es leicht stärker denn je hätte hervorgehen können. Aber wenn England den Lorbeer in Anspruch nimmt, muss es auf den Ölzweig verzichten. Wenn es alles tat, um den Krieg aufzuhalten, bis auf das eine, das ihn offenbar allein hätte aufhalten können, so wird die Geschichte daraus sicher den Schluss ziehen, dass es ihn einfach nicht aufgehalten hat, weil es ihn im Grunde gar nicht aufhalten wollte.»¹⁴

Man vergleiche diese Analyse Shaws mit der Rede, die der englische Premierminister Asquith am 6. August 1914 im Parlament hielt und mit der er den britischen Kriegseintritt begründete: «Wir kämpfen, um in diesen Tagen, wo die Menschheit vielfach von Gewalt beherrscht scheint, für das Prinzip, das die kleinen Nationen nicht der internationalen Redlichkeit zuwider durch die Willkür einer starken und überragenden Macht erdrückt werden. Ich glaube nicht, dass jemals eine Nation in einen großen Streit mit reinerem Gewissen eingetreten ist; denn wir kämpfen weder für Vergrößerung, noch für eigene Interessen, sondern für die Verteidigung von Grundsätzen, an denen die Zivilisation der Welt hängt.»¹⁵ Niemand, der diese Sätze liest und sich die wirklichen Vorgänge vor Augen hält, wird noch behaupten können, dass es zu Unrecht gewesen sei, wenn gegen England häufig der Vorwurf der «Heuchelei» erhoben wurde.

Rudolf Steiner meinte einmal in einem Gespräch im Dezember 1914, Bismarck hätte bei Kriegsausbruch ebenso gehandelt wie die englischen Staatsmänner, aber er hätte nicht die moralischen Vorwände gebraucht wie

diese,¹⁶ d.h. er hätte jene «realpolitische» Ehrlichkeit geübt, die ihm von der Welt zu Unrecht als Brutalität ausgelegt wurde. Asquiths Rede bietet ein extremes Beispiel für die Neigung zur Verschleierung eigener Interessen durch «moralische Vorwände». Shaw dagegen spricht in dieser Hinsicht in den obigen Passagen wie ein englischer Bismarck, der das eigene Eingreifen in den Krieg zwar rechtfertigt, der es aber nicht bemäntelt und die Menschheit in einen Nebel aus Scheinargumenten und Scheingründen führt.

Auf seine etwas frivole Weise hat Shaw auch diesen Nebel reflektiert, in den die englischen Handlungen beim Kriegsausbruch eingehüllt blieben und der durch Äußerungen wie diejenige Asquiths so gewaltig verdichtet wurde: «Die gegenwärtige Zerstörung der deutschen Militärmaschinerie ist also eine durchaus reguläre Aktion der britischen Außenpolitik, die mit all der Entschlossenheit, Geduld, Verschlagenheit und Kraft, die wir an England gewöhnt sind und mit überwältigendem Erfolg, planmäßig durchgeführt wurde. Ebenso aber auch mit der ganzen verblüffenden englischen Fähigkeit, vor sich selbst zu verschleiern, was man tut. Der Engländer weiß nie, was das Foreign Office im



Jakob Ruchti in seiner Schrift

Schilde führt; nicht etwa, weil die Leitung der auswärtigen Politik ihre Maßnahmen mit Erfolg verbergen könnte, wenn ernstlich nach ihnen geforscht würde, sondern weil er sie nicht kennen will. Ein Instinkt sagt ihm, dass es besser für ihn ist, sie nicht zu kennen.»¹⁷

Je mehr sich die Macht Großbritanniens und seines Nachfolgers USA im 20. Jahrhundert ausgedehnt hat, umso mehr hat dieser von Shaw erwähnte «Instinkt» das Bedürfnis entwickelt und die Möglichkeiten gefunden, sich auch der übrigen Menschheit aufzudrängen. Er herrscht dort als Angst, sich die wirklich relevanten Linien in der Weltpolitik des 20. Jahrhunderts vor Augen zu führen, und als Bereitschaft, in vorauseilendem Gehorsam jeden Widerstand gegen die anglo-amerikanischen Impulse als illegitim und bösartig zu betrachten. In der Geschichtsbetrachtung des 20. Jahrhunderts verschwinden die englischen und amerikanischen Impulse im Nebel des Harmlosen, Undurchdringlichen; dagegen werden Handlungen anderer Mächte zu den eigentlich entscheidenden, «bösartigen» aufgebauscht, auch wenn sie eigentlich nur Reaktionen waren oder einen Käfig ausmaßen und durcheinanderbrachten, der von britisch-amerikanischen Wärtern zurechtgezimmert worden war. Dass Wesen, die in einen solchen Käfig eingesperrt werden, tatsächlich sehr bösartig werden können, kann dabei niemanden allzu sehr wundern.

In der Art, einen Kriegs Anlass zu fälschen bzw. eine andere Macht in einen Krieg hineinzuprovozieren, der eigentlich von der eigenen Seite aus gewollt und dirigiert wurde, macht der Erste Weltkrieg eine typische Vorgehensweise dieser Politik sichtbar, die im 20. Jahrhundert besonders von der amerikanischen Seite weitergesponnen wurde. Der amerikanische Eintritt in den Zweiten Weltkrieg nach dem japanischen Überfall auf Pearl Harbour 1941, der Golfkrieg nach der irakischen Einverleibung Kuwaits 1990/91 und der Kosovo-Krieg 1999 sind – in unterschiedlicher Weise – weitere Beispiele für eine derartige Vorgehensweise.

Solange sie derartiges nicht zu sehen vermag, hat die vorherrschende Geschichtsbetrachtung nur die Form eines Negativabdrucks, zu dem das Positiv erst noch gefunden werden müsste. Dazu will diese Publikation einen Beitrag leisten.

Andreas Bracher, Hamburg

1 George F. Kennan, *Bismarcks europäisches System in der Auflösung. Die französisch-russische Annäherung*. Berlin 1981, S. 12.
2 Grundlegend waren die Bücher: Fritz Fischer, *Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland*

1914-1918. Düsseldorf 1961, und Fritz Fischer, *Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911-1914*. Düsseldorf 1969. Fischer hat auch ganz explizit seine wissenschaftliche Arbeit als Beitrag zur politisch-kulturellen «Westintegration» der Bundesrepublik verstanden.

- 3 Ein hoffnungsvolles Zeichen für das Zusammenleben der Völker könnte man darin sehen, dass gerade bei englischen und amerikanischen Historikern mehr Verständnis für das Verhalten des kaiserlichen Deutschland zu finden ist, als in Deutschland selbst. Das gilt beispielsweise für George F. Kennan (*Bismarcks europäisches System in der Auflösung*. Berlin 1981 und *Die schicksalshafte Allianz*. Köln 1990), Henry Kissinger (*Die Vernunft der Nationen. Über das Wesen der Außenpolitik*. Berlin 1994) und Niall Ferguson (*Der falsche Krieg. Der erste Weltkrieg und das 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1999). Andererseits vermögen sich auch diese Historiker nie bis zu jener Durchleuchtung des englischen Verhaltens im Vorfeld des Weltkrieges durchzuringen, die eigentlich notwendig wäre.
- 4 Ruchti hat später auf offizielle Anregung eine zweibändige *Geschichte der Schweiz während des Weltkrieges 1914-1919* (Bern 1928) verfasst. Auch darin finden sich – über die bloße Betrachtung der Schweizer Rolle hinaus – außergewöhnliche Einsichten zur internationalen Politik bei Ausbruch, während und zum Ende des Weltkrieges.
- 5 Zu Moltke insgesamt die beiden Bände: *Helmuth von Moltke 1848-1916. Dokumente zu seinem Leben und Wirken*. Basel 1993. Insbesondere der zweite Band enthält allerinteressanteste Aufschlüsse über den Ersten Weltkrieg aus spirituellen Gesichtspunkten heraus.
- 6 R. Steiner, Vortrag vom 21.3.1921, GA 174b, S. 354.
7 R. Steiner, Vortrag vom 13.2.1916, GA 167, S. 29.
8 In der Rudolf-Steiner-Gesamtausgabe unter den Nrn. 173 u. 174.
9 R. Steiner, Vortrag vom 4.12.1916, GA 173, S. 44.
10 In Artikel 231 des Versailler Vertrags wurde diese Schuld dann tatsächlich proklamiert.
11 Der Schlieffen-Plan war der lange vorher ausgearbeitete deutsche Kriegsplan für einen Zweifrontenkrieg gegen Russland und Frankreich. Dieser Plan sah vor, zunächst offensiv gegen Frankreich und defensiv gegen Russland vorzugehen. Man glaubte, den Sieg gegen Frankreich sichern zu müssen, bevor die langwierige russische Mobilmachung voll zur Auswirkung gekommen wäre.
12 Vgl. die «Vorbemerkungen» Rudolf Steiners zu der geplanten Publikation von Moltkes Betrachtungen zum Kriegsausbruch 1914. Das Scheitern dieser Publikation aufgrund einer Intervention der Obersten Heeresleitung ist eine eigene, sehr charakteristische und symptomatische Episode. Heute sind alle relevanten Dokumente abgedruckt in: *Helmuth von Moltke 1848-1916. Dokumente zu seinem Leben und Wirken*. Band 1. Basel 1993, S. 375-431.
13 Gemeint sind der damalige russische Außenminister und der französische Botschafter in Großbritannien.
14 George Bernard Shaw, *Winke zur Friedenskonferenz*. Berlin 1919, S. 24-26.
15 Zitiert nach: Emil Ludwig, *Juli 1914*. Berlin 1929, S. 197.
16 Karl Heyer, *Kaspar Hauser und das Schicksal Mitteleuropas im 19. Jahrhundert*. Basel 1999, S. 245f
17 Shaw, a.a.O., S. 8.

Was heißt «Kampf gegen den Rassismus»?

Teil 1

In Berlin hat am 3. und 4. Juni 2000 eine Konferenz von vierzehn sich als «links» oder «linksliberal» verstehenden Regierungschefs zum Thema «Modernes Regieren im 21. Jahrhundert» stattgefunden. Es war bereits die dritte Veranstaltung in einer Reihe, deren Fortsetzung und Ausweitung geplant ist. Sie wollte eine Aufbruchstimmung und einen lebendigen Diskussionsprozess an den Spitzen der internationalen Politik sei es initiieren, sei es auch bloß suggerieren.¹ Die Abschlusserklärung kreiste hauptsächlich um das Thema der sogenannten «Globalisierung». Unter den Absichtsbekundungen zum Schluss der Konferenz fällt ein Thema besonders auf, das eigentlich zum Sonstigen nicht so ganz zu passen scheint: auch diese Regierungs- und Parteiführer wollen sich darauf verpflichten, den Kampf gegen «Rassismus und Antisemitismus» verstärkt zu führen. Diese Art Thema gehört seit einigen Jahren in immer zunehmendem Maße zu den immer wiederkehrenden Topoi internationaler Konferenzen, Kommunikés und Verlautbarungen. Man muss sich mehr und mehr fragen, was eigentlich damit gemeint ist.

Selbstverständlich kann man aufgrund irgendwelcher Statistiken zum Schluss kommen, dass Straftaten mit rassistischem Hintergrund im Zunehmen begriffen sind oder dass sie einen konstant hohen Stand aufweisen. Man kann es wichtig finden, diese Straftaten als solche zu bekämpfen, und das kann umso mehr der Fall sein, wenn sie in Teilen der Bevölkerung oder sogar der Polizeiorgane als «Kavaliersdelikte» angesehen oder vielleicht gar nicht recht wahrgenommen werden. Es kann auch gerechtfertigt sein, verleumderische und hetzerische Aufrufe gegen einzelne rassistisch oder national gefasste Gruppen unter Strafe zu stellen, auch wenn hier sehr vorsichtige Maßstäbe gelten sollten. Das sind die genuin staatlichen, rechtlichen Aufgaben in diesem Belang, die aber keiner besonderen Erwähnung bei dieser Konferenz bedurft hätten. – Jeder einzelne kann außerdem in den «Geisteskampf» eintreten, kann in Wort und Schrift andere, bessere Gedanken zu Fragen von Zusammengehörigkeit oder Bestimmung des Menschen äußern oder anders verlautbaren. Aber das wiederum geht ja Staat und Regierungen nichts an oder sollte es zumindest nicht.

Aber wie könnte darüber hinaus ein «Kampf gegen Rassismus» aussehen, den Regierungen führen wollen? Das einzige, was man sich darunter vorstellen kann, ist ein massiver Eingriff staatlicher oder ähnlicher, «kooptierter», Organisationen ins kulturelle Leben mit Hilfe «pädagogischer» Programme oder ähnlichem. Bedeutsam dabei ist, dass diese Organisationen selbst nicht daran glauben – das betonen sie immer wieder –, dass sie etwa die (vorgeblich) «rassistischen» Jugendlichen mit Argumenten oder Aufklärung erreichen könnten, und d.h.: sie werden es gar nicht erst versuchen. Und sie haben sogar recht dabei: mit den Denkformen eines von staatlich-wirtschaftlichen Interessen geleiteten und dementsprechend selbst verkümmerten Geisteslebens – der Staatsschulen und Universitäten und der Medienkonzerne und großen Stiftungen – wird man allerdings an den Freiheitskern des Menschen niemals herankommen können. Man kann ihn höchstens verschütten oder sogar zubetonieren. Was also bleibt, sind

pädagogische Suggestivprogramme, die unter dem Slogan der «Aufklärung» oder der «demokratischen Erziehung» Anstrengungen unternehmen werden, die letzten Reste von eigenständigem Denken zu zerstören und – mit «Zuckerbrot und Peitsche» – einen allgemeinen Konformismus herbeizuführen. Sie werden außerdem von Zensurmaßnahmen ergänzt werden. Dazu werden in zunehmendem Maße öffentliche Gelder bereitgestellt. Das Abkommen, das die Entschädigung für die Zwangsarbeiter im Deutschland des Zweiten Weltkriegs regeln soll, bestimmte eine Zahlungssumme von zehn Milliarden DM. Davon soll der Großteil einzelnen Geschädigten (d.h. ehemaligen Zwangsarbeitern) zugute kommen, ein sehr beträchtlicher Anteil ist aber auch für anderweitige Bestimmungen gedacht. Mehrere hundert Millionen Mark sollen in einen sogenannten «Zukunftsfonds» fließen. Man kann wohl vermuten, dass aus ihm die Finanzierung von Programmen wie den oben dargestellten finanziert wird und dass diese Arbeit mit diesen gewaltigen Geldmitteln zusätzlich aktiviert wird.

Es ist klar, dass die damit gefütterten Programme und Organisationen Anstrengungen unternehmen werden, ihre (dauerhafte) Lebensberechtigung unter Beweis zu stellen. Sie werden ihre Erfindungskraft darauf verwenden, «Rassismus und Antisemitismus» auch dort aufzuspüren oder «nachzuweisen», wo sie vielleicht an der Oberfläche nicht ohne weiteres sichtbar sind. Mit *jenen* gesellschaftlichen Gruppen und Organisationen, die Anteil an der herrschenden Machtstruktur haben oder suchen, werden sie letztlich Kompromisse schließen, die einen Burgfrieden herbeiführen werden. Gruppen und Organisationen *außerhalb* – und d.h. ohne Schutz – dieser herrschenden Machtstrukturen dagegen werden in zunehmendem Maße vogelfrei werden. Alle von den herrschenden Machtstrukturen nicht kontrollierten, nicht *integrierten* Gruppen, d.h. alle Keime und Zweige des real bestehenden freien Geisteslebens, werden bekämpft werden. Die Hunderte von Millionen des Zukunftsfonds werden dazu dienen, das freie Geistesleben auszumerzen und den demokratischen Einheitsstaat totalitär abzuschotten. Das ist zumindest die Drohung, die über diesen Vorgängen liegt und die durch die jüngsten Vorgänge um die Anthroposophie nahegelegt wird.

Andreas Bracher, Hamburg

(Fortsetzung in der Septemhernummer)

1 Zu den Teilnehmern gehörten u.a. der amerikanische Präsident Clinton, der französische Premierminister Jospin, der deutsche Bundeskanzler Schröder, der portugiesische Premierminister Guterres, der niederländische Regierungschef Kok, aus Südamerika die Präsidenten von Brasilien (Cardoso), Argentinien (de la Rúa) und Chile (Lagos Escobar), der Präsident von Südafrika Mbeki und die neuseeländische Premierministerin Clark. Der britische Premierminister Blair, der zu den Mitinitianten gehört hatte, hatte sich wegen Kinderurlaubs entschuldigen lassen.

Zur Frage der Geldalterung

Wiederholt wurden wir von einzelnen Lesern auf das Buch von Georg von Canal *Geisteswissenschaft und Ökonomie – die wert-, preis- und geldtheoretischen Ansätze in den ökonomischen Schriften Rudolf Steiners* (Novalis Verlag, Schaffhausen 1992) hingewiesen. Wir wurden gebeten, darzulegen, in welchem Verhältnis die Aussagen Canals zu unseren bisherigen, weitgehend auf Caspar sich abstützenden Ausführungen^{1/2} zu der Geldlehre von Steiner stehen. Dem wollen wir im folgenden nachkommen.

Canal bezieht sich in seinem Buch nicht nur auf den *Nationalökonomischen Kurs* und das *Nationalökonomische Seminar*, sondern er zitiert auch aus weiteren Grundwerken, wie z. B. den *Kernpunkten* und aus Vorträgen von Steiner zu ökonomischen Themen. Dies kann dem Leser, der an einer vertieften Einarbeitung in diese Thematik interessiert ist, wertvolle Querverweise liefern. Ausführlich beschäftigt sich Canal mit dem Inhalt des 12. Vortrages des *Nationalökonomischen Kurses*, mit Steiners «Idee zu einer Reform des Geldwesens». Hierzu legt er einen Interpretationsversuch zur Geldlehre Steiners vor und geht dabei auch auf die Arbeiten anderer Autoren (Herrmannstorfer, Schweppenhäuser, Suhr) ein. Auf diesen Interpretationsversuch Canals zur Geldlehre Steiners wollen wir im folgenden etwas näher eingehen. Canal schreibt Seite 191ff. seines Buches:

Steiners Ausführungen zu einer zeitgemäßen Geldordnung liegt

der Gedanke zugrunde, dass der Kreislauf des Geldes mit dem Kreislauf der Werte innerhalb einer Volkswirtschaft seine Entsprechung haben muss. So wie im volkswirtschaftlichen Prozess Güter geschaffen werden, aber auch wiederum dem Verbrauch, der Alterung, der Entwertung unterliegen, muss das Geld auch notwendigerweise einer entsprechenden «Alterung» («Abnützung») und wiederum «Erneuerung» unterliegen. Innerhalb dieses kontinuierlichen Alterungs- und Erneuerungsprozesses des Geldes unterscheidet Steiner zudem, je nach dem, welche Funktion dem Geld zukommt, drei verschiedene Arten von Geld, Kaufgeld, Leihgeld und Schenkungsgeld. Der Prozess der Geldalterung, des fortwährenden «Sich-Verwandeln», des sich metamorphosierenden Übergehens des Geldes von einer Geldart in die andere und notwendigerweise wiederum die «Verjüngung» des Geldes ist hierbei im Sinne eines organischen Prozesses zu verstehen. Es stellt sich nun die Frage wie dieses Form der Geldalterung und -erneuerung praktisch realisiert werden kann.

Zur Schaffung eines Geldes, das den von Steiner geforderten Eigenschaften möglichst nahekommen soll, entwickelt Canal das Modell der sogenannten «Geldabschreibung» A.a.O., S. 216ff.):

Betriebswirtschaftlich gesehen versteht man unter einer Abschreibung denjenigen Geldbetrag, der der Leistungs- und Wertminderung eines Wirtschaftsgutes infolge von Benutzung, Verbrauch oder Alterung entspricht.

Unter den heutigen Eigentums- und Besitzverhältnissen verwandelt sich die Wirtschaft mehr und mehr von einer «Marktwirtschaft des Verbrauches» zu einer «Rentenwirtschaft des Gelderhaltens und der Vermögenssteigerung». Die Darstellung von Canal:

«Die Einwirkung des Geldes auf die reale Wertbildung findet laut Steiner durch folgende Faktoren statt: (...) Geld ist (...) nicht nur ein Zahlungs- und Produktionsmittel, sondern auch ein Wertaufbewahrungsmittel bzw. – und dies ist bei Steiner entscheidend – ein «Wertsteigerungsmittel». Grundbedingung für die Wertsteigerung des Vermögens in Geld ist, dass (a) durch Kreditgeld die Warenströme grundlegend vergrößert werden können, dass (b) durch die Käuflichkeit von Grund und Boden und Produktionskapital (Monetisierung der Produktionsgrundlagen) Renteneinkommen entstehen und dass (c) durch die Sekurisation von Produktionsmitteln (Aktienkapital) eine Art «Spekulationsgeld» geschaffen wird, das Geldvermögensbestände spekulativ vergrößert oder verringert. Die Voraussetzung für die genannten Vermögenssteigerungen liegen zum einen in rechtlichen und sozialen Faktoren begründet (Eigentums- und Besitzverhältnisse, soziale Tauschbeziehungen, der menschliche Geist als «Rentenfaktor» durch Erfindungen, Patente etc.), sind aber laut Steiner auch auf der anderen Seite mit speziellen Eigenschaften des Geldes in Verbindung zu bringen.

Das Geld abstrahiert von den realen Werten. Mit seiner Hilfe bekommen an sich nicht rechenbare Werte wie Grund und Boden und Produktionskapital einen «Scheinwert». Das

Geld verdirbt außerdem nicht wie die Waren. Warenwerte lassen sich jederzeit in Geldwerte verwandeln und diese lassen sich wiederum thesaurieren in Sparkapital, Aktienkapital und Immobilien. Diese Thesaurierungen stellen zugleich rechtliche Verpflichtungen dar. Die Bank verpflichtet sich, dem Sparer einen bestimmten Zins zu bezahlen, die Unternehmen den Banken, die Aufsichtsräte der Unternehmen den Aktionären (Dividenden), die Mieter den Vermietern (Mietzinsen). Das Geld beginnt sich in umfassender Weise vom Geld zu nähren, d.h. es wird immer mehr produziert, um den Verpflichtungen, die das Geld als Vermögens- und Wertsteigerungsmittel begründet, zu genügen! Aber Geld induziert nicht nur die Warenströme durch die Vermögensinteressen, die in allen Transaktionen wirksam werden, sondern der Geldbegriff selbst verwandelt sich. Denn durch die Ausbildung von Immobilien-, Produktionsmittel- und Aktienmärkten steigert sich der spekulative Umsatz der (Schein-) Güterwerte in Geldwerte, so dass die Gebrauchswaren selbst immer mehr den Geldwerten dienen: die Gebrauchsware wird immer mehr zur Veräußerungsware. Die Steigerung der Realwerte dient dem Wachstum der Geldvermögenswerte. Die Marktwirtschaft des Verbrauches verwandelt sich zur Rentenwirtschaft des Gelderhaltes und der Vermögenssteigerung.»

Gerhard von Canal, *Geisteswissenschaft und Ökonomie – die wert-, preis- und geldtheoretischen Ansätze in den ökonomischen Schriften Rudolf Steiners*, Schaffhausen 1992, S. 164ff.

Eine der Textstellen von Steiner, auf die sich Canal in seinen obigen Ausführungen bezieht. Indem (a) Grund und Boden sowie Produktionsmittel und Kapital wie Waren gehandhabt werden, aber auch (b) aufgrund der kontinuierlichen Ausweitung der Geldmenge durch die Notenbanken werden unter den heutigen Verhältnissen «Scheinwerte» geschaffen: das Geld koppelt sich zunehmend von der eigentlichen, reale Werte schaffenden Wirtschaft ab. Dies hat aufgrund der damit verbundenen Vermögensumschichtungen entsprechende gesellschaftliche Auswirkungen.

Im Gegensatz zu Canal kritisiert Steiner diese die Sozietät schädigenden Verhältnisse auf dezidierte Weise:

«Der Grund und Boden, insofern er bloß Natur ist, kann ja noch überhaupt keinen Wert haben. Sie geben ihm ja einen Wert, indem Sie das Kapital mit ihm vereinigen, so dass man sagen kann: Dasjenige, was im heutigen volkswirtschaftlichen Zusammenhänge Wert von Grund und Boden genannt wird, ist in Wahrheit nichts anderes als auf den Grund und Boden fixiertes Kapital; das aber auf dem Grund und Boden fixierte Kapital ist nicht ein wirklicher Wert, sondern ein Scheinwert. Und darauf kommt es an, dass man auch innerhalb des volkswirtschaftlichen Prozesses endlich begreifen lernt, was wirkliche Werte sind und was Scheinwerte sind.

Wenn Sie in Ihrem Gedankensystem einen Irrtum haben, dann bemerken Sie ja zunächst nicht die Wirksamkeit dieses Irrtums, weil sich der Zusammenhang zwischen dem Irrtum und allen diesen verschiedenen störenden Prozessen im Organismus, die damit zusammenhängen und die man nur durch Geisteswissenschaft erkennt, weil sich dieser Zusammenhang der heutigen groben Wissenschaft entzieht. Man weiss nicht, wie zum Beispiel in den peripherischen Organen durch Irrtümer Verdauungsstörungen entstehen und so weiter. Aber im volkswirtschaftlichen Prozess, da wirken eben die Irrtümer, die Scheingebilde, da werden sie real, da haben sie eine Folge. Und es ist eigentlich volkswirtschaftlich kein wesentlicher Unterschied, ob ich, sagen wir, irgendwo Geld ausgabe, das zunächst nicht in irgendeiner Realität begründet ist, sondern das einfach Notenvermehrung ist, oder ob ich dem Grund und Boden Kapitalwert verleihe. Ich schaffe in beiden Fällen Scheinwerte. Durch solche Notenvermehrung erhöhe ich der Zahl nach die Preise, aber in Wirklichkeit tue ich gar nichts im volkswirtschaftlichen Prozess. Ich schichte nur um. Den einzelnen aber kann ich ungeheuer schädigen. So schädigt diejenigen Menschen, die im Zusammenhang im volkswirtschaftlichen Prozess drinnenstehen, dieses Kapitalisieren von Grund und Boden.»

Rudolf Steiner, *Nationalökonomischer Kurs*, GA 340, S. 75f.

Nach dem von Canal vorgeschlagenen Modell soll das Geld ebenfalls einer Abschreibung (Wertverminderung) unterliegen. In der Praxis hätte man sich diese «Geldabschreibung», äußerlich vergleichbar dem Einzug einer Kapitalertragssteuer, als eine Abgabe vorzustellen, die auf dem Sparkapital (Leihgeld) erhoben würde und dem Geistesleben als Schenkungsgeld zuzuführen wäre. Canal bringt mit seinen Ausführungen zwar interessante Gedanken zu einzelnen Details einer Reform des Geldwesens vor. Er bewegt sich dabei jedoch weitgehend im Bereich rein konventionellen volkswirtschaftlichen Denkens. So verzichtet er in seinem Interpretationsmodell ausdrücklich auf die von Steiner geforderte technische Alterung des Geldes (Emission von Geld mit begrenzter Gültigkeitsdauer) einzutreten (S. 216). Damit erspart er sich u. a. eine Auseinandersetzung mit der grundlegenden Frage nach der sachgemäßen *Bemessungsgrundlage* der Geldmenge.

Demgegenüber hat Caspar gezeigt (*Wirtschaften in der Zukunft*, Klett und Balmer, Zug 1996), dass aufgrund der invers-polaren Natur der volkswirtschaftlichen Wertebildung die Geldmenge notwendigerweise *nominell konstant* gehalten werden muss bzw. auf die Wertbildung zu beziehen ist, die durch die Bevölkerungszahl (im Verhältnis zur brauchbaren Bodenfläche) des entsprechenden Währungsgebietes, die «Urproduktion», gegeben ist. Bei einer solchen Form der Geldschöpfung, bei der die Geldmenge nominell konstant gehalten wird, entspricht der Betrag des jeweils neu emittierten Geldes dem Anteil der Geldmenge, der infolge der Alterung des Geldes (Ablauf der Gültigkeitsfrist) aus dem Verkehr gezogen wird. Erst unter dieser Voraussetzung ist es überhaupt möglich, die von Steiner dargestellte Geldalterung

und -erneuerung mit den entsprechenden Verwandlungsprozessen des Geldes im Sinne eines Metamorphosegeschehens tiefergehend verstehen zu können. Andernfalls bleibt man, etwa in bezug auf den Begriff des Leihgeldes oder denjenigen des Schenkungsgeldes bei rein statischen Begriffen stehen, und solche Begriffe erlauben es nicht, in den Ausführungen Steiners ein wirkliches Gesamtkonzept erkennen zu können. Weil die heute allgemein anerkannte nationalökonomische Lehre kein Maß für die Geldmenge hat, ist es möglich, dass das Geld sich mehr und mehr von den realen Wirtschaftsprozessen verselbständigt und ein den sozialen Organismus schädigendes Eigenleben entfaltet. Um dieses unnatürliche System des heutigen Geldwesens, in welchem (größtenteils spekulative) Geldbewegungen ein zig-faches des eigentlichen Wertaustausches ausmachen, weiter aufrecht erhalten zu können, nehmen die Notenbanken eine *kontinuierliche Ausweitung der Geldmenge* vor, das heisst, man tut so, als könnte man ungestraft Geld einfach aus dem Nichts entstehen lassen, ohne dass dem eine volkswirtschaftliche Leistung gegenüberstehen würde. Canal erwähnt in seinem Buch zwar kurz die von Steiner dargestellte polare Natur der volkswirtschaftlichen Wertebildung (S. 66). Die aus der polaren Natur der volkswirtschaftlichen Wertebildung sich ergebenden Konsequenzen, etwa in bezug auf die Bemessungsgrundlage der Geldmenge, sind in ihrer Tragweite von Canal jedoch nicht erkannt worden. Das von ihm vorgeschlagene Modell der «Geldabschreibung» stellt nur eine punktuelle Maßnahme im Sinne der Symptombekämpfung am heutigen monetären System dar, das von Canal dann auch nicht grundlegend in Frage gestellt wird. So ist es zu erklären, dass er gegen Ende seines Buches zu dem Schluss

Die entsprechende Beschreibung der heutigen monetären Verhältnisse durch Caspar und der Hinweis, dass in einer assoziativen Wirtschaft grundlegend Wert auf eine dem volkswirtschaftlichen Prozess funktionell entsprechende Geldordnung gelegt werden muss, indem das Geld durch die Art der Emission auf seine Funktion als Tauschmittel reduziert werden muss. In dem Kapitel «Die Geldschöpfung» seines Buches erläutert Caspar diese Form einer solchen zukünftigen Geldschöpfung:

«Als Äquivalent der allseits zunehmenden Verschuldung haben wir laut Bilanz der Volkswirtschaft wachsende Vermögen, flottante Gelder, welche einen riesigen Bankenapparat als Schulden- und Vermögensverwalter in Bewegung setzen. Heerscharen von Menschen sind in diesem System gezwungen, ihr Auskommen dadurch zu finden, dass sie ihre Intelligenz darauf verschwenden, wie aus Geld noch mehr Geld gemacht werden kann, dabei aber nur Werte von einer Tasche in die andere verschieben, ohne effektiv neue zu schaffen. So

wirtschaftet und spielt ein Teil der Menschheit mit der Arbeit des anderen. Beziehungslos zur Produktion, preistreibend oder drückend, nehmen die Geldmassen bald Besitz von Aktien, Grund und Boden, Rohstoffen, Kunstwerken u.a.m., lösen sich aber auch gleich wieder davon, wenn es zur Kapitalvermehrung führt.

Weil das Geld so verwaltet wird, als dürfe es keiner Entwertung unterliegen, ist es zum unlauteren Konkurrenten gegenüber den Verbrauchsgütern geworden, die immer verderblich sind.

Das ist also das eine: es ist notwendig, dass das Geld auf seine Funktion als Tauschmittel reduziert wird, indem es, auf eine neue Basis gestellt, mittels Endfälligkeit einer Alterung unterliegt, dass es ferner in der Kapital bildenden, assoziativen Wirtschaft durch die Art seiner Emission zur Buchhaltung und zum Maß der Leistungen wird.»

Alexander Caspar, *Wirtschaften in der Zukunft*, S. 13f.

kommt, dass «Rudolf Steiners *Nationalökonomischer Kurs* (...) kein neues volkswirtschaftliches Lehrgebäude» darstelle, und mehr oder weniger unverbindlich einräumt, dass seine «Anregungen» Elemente zu einer wesentlichen Weiterentwicklung volkswirtschaftlicher Ideen und Begriffe enthalten würden (Canal, S. 233).

An manchen Stellen von Canals Buch wäre gerade eine viel deutlichere Abgrenzung der Auffassungen Steiners gegenüber den herkömmlichen ökonomischen Denkweisen erforderlich: Im Kapitel «Rudolf Steiners Geldtheorie» (S. 164ff.) kann aufgrund der Zitathinweise beim Leser der Eindruck entstehen, als habe Steiner bestimmte Auswüchse des heutigen Geldwesens (etwa die Käuflichkeit von Grund und Boden und die damit verbundenen Spekulationsmöglichkeiten) als etwas ganz Natürliches angesehen oder gar gebilligt. Steiner beschreibt an den von Canal genannten Stellen den Ist-Zustand, die Funktionsweise des heutigen Geldsystems, stellt aber gleichzeitig dieses System in Frage (siehe Kasten auf S. 33), was in Canals Buch an erwähnter Stelle jedoch nicht zum Ausdruck kommt.

Im Vorwort des Buches schreibt Prof. Hans Binswanger (Hochschule St. Gallen): «Bei der vorliegenden Abhandlung handelt es sich um eine wirtschaftswissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Lehren Rudolf Steiners. Dabei geht es dem Autor allerdings weniger um eine kritische Überprüfung, sondern um die Einordnung der Nationalökonomie Steiners in die allgemeine Entwicklung der ökonomischen Lehre. Erst aus diesem Hintergrund ist es möglich, Steiners Ideen in ihrem praktischen Gehalt zu erfassen und zu beurteilen.» Wir sind demgegenüber der Auffassung, dass die Entwicklung der heute allgemein anerkannten nationalökonomischen Lehre mehr und mehr ihre Unfähigkeit gerade in der Praxis zeigt. Es kann daher nicht Sinn der Sache sein, den praktischen Gehalt der Nationalökonomie Steiners anhand ihrer möglichen Einordnung in die heute allgemein anerkannte Lehre bewerten zu wollen. Uns geht es in erster Linie darum, die Grundgedanken Steiners herauszuarbeiten, um diese nachhaltig für die Praxis nutzbar machen zu können⁴.

Es ist überhaupt kaum ein größerer Gegensatz vorstellbar als der zwischen der herkömmlichen nationalökonomischen Lehre und Steiners Konzept der Dreigliederung, insbesondere wenn man sich die einschneidenden Veränderungen hinsichtlich der Verfügungsrechte über Grund und Boden und über das Kapital vor Augen führt, die bei einer Realisierung der Dreigliederung notwendig wären.

Andreas Flörsheimer, Möhlin

1 «Wirtschaften in der Zukunft», *Der Europäer*, Nr. 8/1999, S. 15-20.

2 «Monetäre Fehlstrukturen», *Der Europäer*, Nr. 12/1999, S. 12-15.

3 Die volkswirtschaftliche Wertebildung erfolgt einerseits durch körperliche Arbeit an der Natur (I), andererseits durch intelligente Organisation der Arbeit (geistige Arbeit im volkswirtschaftlichen Sinne) (II). Wertemäßig direkt bestimmbar ist hierbei nur das Ergebnis der unmittelbar an der Natur geleisteten körperlichen Arbeit (I), während der Wert der geistigen Arbeit (II) nur mittelbar bestimmbar ist: durch den Wert der Ersparnis an körperlicher Arbeit, durch welche geistige Arbeit ja erst ermöglicht wird. Der grundlegende volkswirtschaftliche Wertmaßstab, auf den letztlich auch die Geldmenge zu beziehen ist, ist die durch körperliche Arbeit einer gesamten Volkswirtschaft maximal erzielbare Wertebildung («Urproduktion».)

4 In einem späteren Aufsatz wollen wir versuchen, tiefergehend auf die Frage nach einer praktischen Durchführbarkeit der Geldalterung einzugehen.

Die Seele

Notizen eines Vortrags von D.N. Dunlop*

Die Seele in ihrem höchsten Aspekt ist dauerhaft, unwandelbar, ewig. Sie macht von vielen Gewändern Gebrauch, von vielen «vielfarbigen Mänteln», und diese halten sie zurück. Durch den Leib wirft die Natur einen Zauberglanz über die Seele, um ihre Entfaltung zu verzögern.

Während ihres Aufenthalts im Leib erwacht die Seele stufenweise zum Bewusstsein ihrer selbst und wird sich der Einflüsse bewusst, die ihrem Ziel entgegenstehen und ihrem Fortschritt feindlich sind; und sie erlernt die Kunst, sich den «Zauberstäben» der Sinne zu widersetzen, mit denen die Natur die Seele wie gebannt hält. Der Talisman, der dabei verwendet wird, ist die Erkenntnis, dass die Seele ihrer innersten Natur nach unendlich ist, und dass sie in ihrem eigentlichen Wesen weder verletzt noch zerstört werden kann. Der erste Zauberstab ist das Tasten, und es ist der letzte Zauberstab der Sinne, der zu überwinden ist. Er bringt die Seele unter die Herrschaft der Sinnesempfindung. Die Öffnungen, durch welche die Natur hier wirkt, sind die Haut und alle Organe des Leibes. Dieser Sinn ist tief verwurzelt im Geheimnis des Geschlechtlichen. Die Zunge, der Gaumen, die Begierden des Körpers, stehen im Bann des Zauberstabs des Schmeckens, und durch die Magie der Gerüche beherrscht die Natur die Seele durch die Geruchsorgane. Ein anderer Zauberstab der Natur ist das Ohr. Die Seele wird von lieblichen und faszinierenden Klängen aufgehalten. Der Talisman ist hier, die Harmonie der Bewegungen der Seele selbst zu hören; alle geringeren Klänge durch jenen inneren Klang zu ersetzen, der in einigen alten Schriften als AUM gegeben wird. Die Augen sind der Zauberstab des Sehens. Wenn der Talisman gebraucht wird, dann verschwinden Farben und Formen und werden zum Hintergrund, auf dem die Seele ihr eigenes, wahres, gereinigtes Spiegelbild erblickt.

Durch das Ringen mit den Zauberstäben der Sinne wird die Seele schließlich zur Entdeckung von noch anderen Talismanen gebracht, die in der Erkenntnis der wahren Beziehung aller Dinge zum Einen bestehen, in der Erkenntnis, dass alle Dinge Eines sind, so dass die Ketzerei des Sonderseins aufgehoben wird. Durch die Verwendung dieser Talismane geistiger Natur vollendet die Seele ihre Reise, lernt das Wahre vom Falschen, das Wirkliche vom Unwirklichen zu unterscheiden und erreicht Unsterblichkeit.

Wenn der Geist von den Zauberstäben der Sinne beherrscht wird, wird ein Blendwerk geschaffen, und die Fähigkeiten der Seele bleiben verdunkelt. Dadurch entstehen die Laster – Hass, Neid, Stolz, Geiz – die Schlange, in deren Windungen die Seele ihren Kampf ausficht.

Das Menschenleben besteht von der Kindheit bis zum Greisenalter hin in einer Reihe von Erschütterungen; durch jede Erschütterung wird der Zauberbann der Sinne aufgehoben, durchstoßen, und für einen Augenblick zeigt sich die Wahrheit, wie sie wirklich ist. Doch die Wahrheit, wie sie wirklich ist, blendet und muss von neuem verhüllt werden.

Diese Erschütterungen werden allmählich erträglich, merkwürdigerweise gerade durch den Schmerz und die Freude, die sie hervorgerufen haben. Der Sterbliche schwimmt wieder den Strom der Zeit entlang, wird hierhin und dorthin getragen, zu schwindelnden Höhen emporgewirbelt, in Leid und Verzweiflung hinabgetaucht, um von neuem aufzusteigen und schließlich durch den Abgrund des Todes das Geheimnis des Jenseits zu erfahren, in das alle Wesen, die geboren werden, Eingang finden.

Wieder und wieder wird die Seele durch den Ozean des Lebens gewirbelt. In alten Zeiten, sagt man, wurde der Körper als Offenbarer der Geheimnisse des Lebens betrachtet. Der Sinn des Lebens war es, zu verstehen und zu erkennen, dass das Ziel jeder Evolution ihrerseits darin besteht, den Zauberbann der Sinne durch das Bewusstsein der Seele aufzuheben; in jedem Augenblicke so zu wirken, dass die Seele ihren Weg fortsetze und ihre Weisheit der Substanz des Lebens einpräge.

Der Geist ist unsterblich; nicht unbedingt der niedere Geist [Intellekt], doch Geist, Intelligenz *per se* ist dem Wesen nach unsterblich, und während der schöpferische Geist [engl. spirit] die Evolution mit Hilfe großer Hierarchien von Wesen leitet und impulsiert, so sollte der [menschliche] Geist im gegenwärtigen Augenblick der Evolution damit beginnen, das gesamte System die Jakobsleiter, die zum Throne Gottes führt, hinaufzuleiten. Mit anderen Worten: der [menschliche] Geist nimmt die Substanz, in welcher sich die Weltenevolution abspielt, seit dem Zeitpunkt, in dem zweigeschlechtliche Wesen in Erscheinung treten, in sich auf. Er hat nun die Evolution zu lenken, die Wunschnatur unter seine Herrschaft zu bringen, er muss in jede Funktion und in das Verständnis aller Ordnungsstufen des Lebens und des Bewusstseins eindringen.

Über allen diesen Fragen liegt ein großes Geheimnis ausgebreitet, das nach rückhaltloser Prüfung durch den Geist als praktisch unlösbar erscheint. Wir haben die Empfindung, wenn wir den dunklen, undurchdringlichen Schleier erreichen, von welchem Gottes Zelt umhangen ist, der Wahrheit vielleicht näher gekommen zu sein als je zuvor. Wenn wir, durch rückhaltlose Analyse, zur eigentlichen Schwelle des Mysteriums gedungen sind, an welcher sich die Seele in Verehrung neigt, dann wird uns der merkwürdig beschränkte Prozess des denkenden Geistes [engl. reasoning mind] klar. Das heißt natürlich nicht, daß das verständige Denken ignoriert werden soll; im Gegenteil: Wir haben die Verpflichtung, die Vernunftfähigkeit auf die höchste Spitze zu treiben, um, nachdem wir unseren Geist und sämtliche übrigen Kräfte unseres Wesens bis zum Äußersten anstregten, an den Punkt zu kommen, wo Lichtesblitze aus dem innersten Lichteswesen selbst zu uns herniedersteigen.

Wir finden im allgemeinen, dass gerade dann, wenn wir die Kräfte der verständigen Vernunft [reasoning mind] bis zum Äußersten erschöpften, die Erleuchtung der Seele einzutreten scheint. Falls wir leichtgläubig sind oder dazu neigen, die Dinge auf Autorität hin fraglos anzunehmen, scheint sich die

* Abgedruckt in:

The Vahan, August 1916, deutsche Fassung von TM.

Möglichkeit einer durch Anstrengung erlangten wirklichen Erleuchtung zu verringern. Wir *müssen* die Kräfte unseres Geistes, der verständigen Vernunft und alle Fähigkeiten, die die moderne Zivilisation ausbildet, auch gebrauchen, um dann zu jenem Punkt zu kommen, wo etwas, das die Mystiker «die Gnade Gottes» nannten, in die Seele eintritt. Es ist die «Gnade, die von oben kommt» und die alle Tätigkeiten des Geistes und des Körpers erleuchtet. Im Augenblicke, wo der Geist vollkommen schweigsam ist, kann das Rauschen der Flügel der Cherubim und Seraphim vernommen werden: Wenn das Gehirn ganz still ist, befindet sich der Geist im Frieden mit allen Dingen, und die Sinne des Körpers sind versiegelt, und der Tanz der Seele beginnt.

In einem innerlichen Strahlen tritt ein augenblickliches Verstehen der Mysterien ein: wie wenn Gott selbst über das Angesicht des Abgrunds schreiten würde, das Wesen der Materie wird begriffen, und alle Funktionen des Leibes werden als heilige Kräfte der Seele verstanden. In diesem Augenblick, und in diesem Augenblick allein, kommt es zu einer Erkenntnis dessen, *was die Seele ist*.

Dies also scheint der Weg zu sein, diese Dinge zu studieren, um zu einer wirklichen Wertschätzung von dem zu kommen, was die Seele ist. Keine Wörter, und schon gar nicht die Wörter unserer gegenwärtigen kommerziellen Sprache, können wiedergeben, was sie eigentlich bedeutet. Die Seele ist ein Zustand, der erfahren werden muss.

Das führt uns nun zu einem anderen Geheimnis. Die höchste Freude, die die Seele kennt, besteht darin, all ihre Kraft dafür zu brauchen, jenen beizustehen, die weniger bevorzugt und begünstigt sind. Die inneren Kräfte des Selbstes werden durch das Opfer von der einen oder andern Art gebildet, und daraus entsteht «der süß riechende Duft», von dem man in den Lehren der Mysterien sprach. «Wenn das Brandopfer beginnt, dann beginnt das Lied des Herrn.» Die Seele findet ihre größte Freude in der Darbringung von Opfern, so dass durch die Reiche von Mineral, Pflanze und Tier (und jenen merkwürdigen Zwischenheimen, in denen wir einige Iche im Tierreich

plaziert haben) jene Liebe fließen möge, die dem Leben in allen seinen Formen hilft, zum Selbstbewusstsein zu gelangen und die es jenen Energien leichter macht, durch den Pfad zu fließen, der zur Erfüllung der Arbeit jeder Hierarchie führt, so dass sich Seele und Substanz die Waage halten können.

Von einem Gesichtspunkt aus gesehen kann das ein «Weg des Leides» sein. Doch in Wahrheit erlebte noch kein Mann und keine Frau je eine derart intensive Freude wie die Freude völliger Aufgabe des persönlichen Selbst. «*Andere Herrschaft sollst du nicht begehren als jene, welche in der Menschen Augen dich wie ein Nichts erscheinen lässt.*»*

Freude wird im Augenblick geboren, wenn du bereit dich findest, durch ein Erlebnis der Vereinigung dich in dem größeren Selbst zu finden. Die Fähigkeiten und Kräfte der Seele kommen in einem großen Sich-Aufgeben zum Ausdruck, und du wirst vereint mit jenen sein, die von der «Wächtermauer» aus der Menschheit auf dem Weg nach oben Hilfe leisten. In diesem höchsten Augenblick fühlst du die Demut, die die Seele fühlt, wenn sie dem Geliebten gegenübersteht, und du fühlst dich eins mit jedem Ding, das lebt und Atem hat. Nicht weiter kann die «Ketzerei des Sonderseins» deinen Geist beherrschen und den Blick dir trüben, denn in der Gegenwart der «Einigkeiten» wirst du in diesem Augenblick von ihrem Strahl erleuchtet. Was solcherart «anwest» – kein Medium könnte es beschreiben; es kann in keiner Mediumtrance erscheinen, nur in der heiligen Trance der Seele. Dein Flug hinein in Finsternis ließ dich die wahre Quelle deines Wesens finden, und die Kräfte deiner Seele bilden über dir den Baldachin. Hier geht dir nun im eignen Herzen etwas vom Geheimnis auf, von dem man durch die Zeiten sprach, und deine Kräfte werden in den Schoß des Friedens aufgenommen, der durch keine Sprache zu beschreiben ist.

* Mabel Collins, *Licht auf den Weg*. Leitsätze, erste Reihe, Nr. 16. Zitiert nach der deutschen Übersetzung von Oscar Baron von Hoffmann, Lorch (Württemb.) o.J.

Von einem fernen Stern betrachtet

Wie seltsam nehmen sich hier oben eure Jubiläumsfeiern aus! So feiert ihr zur Zeit den großen Zarathustra-Dichter, als ob er nur Vergangenheit besäße. Doch kann ein Geist mehr *Zukunft* in sich tragen als dieser, der mit Geistesfäusten martialisch an die Eisentore hämmerte, mit denen wir ein Kaliyuga lang die Geistaussicht verschließen mussten? Der, kurz bevor wir sie von neuem öffnen durften, vor lauter Schmerz zerschellte. Kann ein Geist *mehr* Zukunft in sich tragen als dieser, der in seiner Zeit der irdischen Umnachtung alles, was er je gewesen, *umgewertet* hat wie keiner? Die Leidesfurchen, die der Antichrist durch seine Seele pflügte – längst haben sie den Keim umschlossen, aus welchem ihm das neue Geistes schauen sprosst.

Seit Urzeit sind wir diesem Geist verbunden – und er uns. Als einstiger Franziskusschüler zog es ihn im Unbewußten lange schon zu Buddha hin. Jetzt weiß er es und schaut *in unserer Sphäre* den Erhabenen – im Verein mit vielen Freundeseelen –, und schaut die Geistesonne dessen, der im Äther wandelt. Nach Umwertung der Werte hatte er gestrebt – so wurde ihm das Blei des Sinnenwissens zum jungen Gold der Geist-Erkennntnis.

Wer dies nicht weiß, der feiert einzig – seine Vorurteile.

Mars

Umwandlung des Mars – aber wie?

Für die amerikanische Weltraumbehörde NASA schien im Juli letzten Jahres eine neue Erfolgsgeschichte zu beginnen. Doch am letzten Tag des Monats brach der Höhenflug ab, als die Sonde Lunar Prospector nicht in der Lage war, bei ihrem gezielten Absturz aus einem Mondkrater die erhoffte Wasser-eiswolke aufzuschleudern. Bald kam es noch schlimmer: Am 23. September verglühte der «Mars Climate Orbiter» in der Atmosphäre des roten Planeten, da bei Bahnrechnungen englische und metrische Einheiten verwechselt worden waren. Und am 3. Dezember 1999 zerschellte der «Mars Polar Lander» auf dem harten Marsboden, weil das spezielle Bremssystem aufgrund übertriebener Sparsamkeit unzureichend getestet worden war. Das Motto «kleiner, schneller, billiger» hatte sich als zu leicht erwiesen; anstatt im Internet die Massen zu begeistern, sah sich die NASA plötzlich weltweitem Spott ausgesetzt. Im März wurde deshalb beschlossen, die für 2001 geplanten Marsmissionen abzusagen und zunächst das gesamte Mars-Programm einer grundlegenden Prüfung zu unterziehen. Mars war aus den Traktanden gefallen.

Ende April, Anfang Mai jedoch begannen sich, wie in einer konzertierten Aktion, verschiedene Fernsehsender und Printmedien erneut dem roten Planeten zu widmen: Arte bot einen Themenabend; das Schweizer Fernsehen SF1 skizzierte die «Erforschung des Mars»; in der Jugendbeilage vom 25. April stellte die *Süddeutsche Zeitung* eine Studentin vor, die für die NASA Mars-Gewächshäuser konzipiert; und die renommierte Monatsschrift *Spektrum der Wissenschaft* fragte in ihrer Juni-Ausgabe nach dem Zweck «Bemannte(r) Flüge zum Mars»; die Liste wäre sicher zu verlängern.

Auf diese Weise atmosphärisch gut vorbereitet, setzte im Mai in Deutschland und in der Schweiz dann auch die cineastische Eroberung des Mars ein. Den Auftakt machte Brian De Palma, erfolgreicher Regisseur von «Mission Impossible», mit seinem Film «Mission to Mars». Er schildert die dramatische Rettung der ersten Mars-Crew, die im Juli¹ 2021 auf dem Mars gelandet, aber plötzlich verschollen ist. In einem Interview räumte De Palma ein, mit dem Projekt «*der ganz unbescheidenen Hoffnung verfallen zu sein, mein Film könne eine künftige Mars-Mission erleichtern.*»² Anfang November kommt mit «Red Planet» dann der zweite Mars-Film in Europas Kinos. Dort wird es weniger sentimental zugehen, wenn die erste auf dem Mars landenden Menschen nicht nur untereinander in Streit geraten, sondern auch in erbiterte Auseinandersetzungen mit phantastischen Mars-Wesen verwickelt werden. Fertig gedreht hat inzwischen auch «Titanic»-Regisseur James Cameron das Material für einen einstündigen Dokumentarfilm sowie eine fünfteilige Fernsehserie über die erste Marslandung von Menschen, die im Jahr 2001 gezeigt werden. Engagierter noch als seine Vorgänger³ will James Cameron dem Publikum ohne jegliche Phantasterei, Sentimentalität und künstliche

Action so realistisch wie möglich plausibel machen, dass die Eroberung des Mars in absehbarer Zeit mit vertretbarem Aufwand möglich und ein lohnendes Zukunftsprojekt ist.

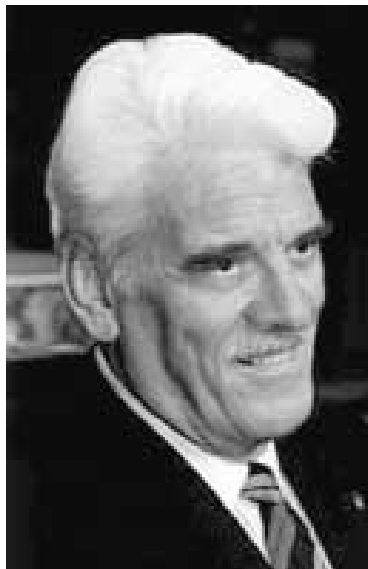
Mars ist also wieder im Gespräch. Doch was liegt dem neu entflammten Marsfieber zugrunde? Hat die Vernunft gesiegt und folgt jetzt ein höflicher Abgesang auf das «Jahrtausendprojekt Mars», der Verzicht auf Eroberung und Umwandlung des roten Planeten? Oder führten die Rückschläge des letzten Jahres zu einer kollektiven Aufbruchstimmung: «Jetzt erst recht!»?

Mars zwischen Natur- und Geisteswissenschaft

Antworten auf diese Fragen lassen sich aus zwei Richtungen entwickeln. Eine davon wird durch die naturwissenschaftliche Denkweise und deren materialistisch-darwinistische Vorstellung über die Entwicklung von Kosmos, Natur und Mensch gewiesen. Demzufolge hat die Spezies *Homo sapiens* ihren Ursprung in kosmischen Molekülen, die aus Kometenstaub oder Meteoriten stammen und die Erde in urferner Zeit befruchtet haben. Aus einfach organisierten, zunächst im Wasser schwimmenden, dann an Land kriechenden und später laufenden Tieren schälten sich dann in einem Millionen Jahre währenden Kampf ums Dasein, vorangetrieben durch Mutation und Selektion, allmählich der aufrechte Gang und – als siegreiche Krönung der Schöpfung – der heutige Mensch heraus. Doch bereits jetzt, so argumentieren Vertreter dieser Lehre, sei absehbar, dass die expandierende Spezies *Homo sapiens* die Grenzen ihres Lebensraumes bald sprengen muss. Sind doch die Ressourcen der Erde limitiert, und jede Weiter- oder Höherentwicklung bedarf entsprechender Herausforderungen. Der logische nächste Schritt laute deshalb: Aufbruch zum Mars! Biete doch der Bruderplanet der Erde durch seine – vermuteten – Wasservorräte und im Polkappeneis gebundenen Kohlenstoff beste Voraussetzungen, durch sogenanntes «Terraformen» in eine zweite Erde als neue kosmische Heimat für die Menschheit umgewandelt zu werden. Bemannte Raumfahrt zum Mars – so Jesco von Puttkamer als Interpret der offiziellen

NASA-Doktrin – sorgt «*im Rahmen der menschlichen Evolution (...) 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 All.*»⁴

Die andere Richtung wird durch die Geisteswissenschaft und deren Sicht auf die Weltentwicklung und den Menschen gewiesen, wie sie Rudolf Steiner zu Beginn des 20. Jahrhunderts erforscht und in seiner *Geheimwissenschaft* (GA 13) zunächst grundlegend skizziert hat. Als eine Konsequenz der gesetzmäßig aufeinander abgestimmten kosmisch-irdisch-menschlichen Evolutionsstufen ist in der gegenwärtigen fünften nachatlantischen Kulturepoche Mars der Repräsentant jener übersinnlichen Sphäre, aus der für die Weiterent-



Jesco von Puttkamer

wicklung der Menschheit die zentralen Impulse kommen: «Was vom Weltenall auf die heutige Menschheit den größten Einfluss hat, das sind die Impulse aus dem Mars-Dasein.»⁵ Ausführlich und in bemerkenswert eigenständiger Weise hat sich George Adams in seinem Aufsatz über «Das fünfte nach-atlantische Zeitalter» mit diesem Sachverhalt auseinandergesetzt. Adams skizziert dort, wie die Menschen in den ersten drei Kulturepochen der nach-atlantischen Zeit vor allem der inneren Entwicklung zugewandt waren, wobei sie aus den geistigen Sphären von Mond, Merkur und Venus impulsiert wurden. Nachdem in der griechisch-römischen Kulturepoche – insbesondere durch das Mysterium von Golgatha – die Ich-Entwicklung impulsiert wurde, gerät die Menschheit seit dem 15. Jahrhundert, dem Beginn des Bewusstseinsseelen-Zeitalters, zunächst unter dem Einfluss noch ungeläuterter Marskräfte in eine immer innigere Beziehung zur äußeren, physisch-sinnlichen Welt und deren materieller Grundlage. In linearer Fortsetzung müsste dieser Weg den zunehmend freien und selbstbewussten Menschen über eine immer stärkere Verbindung mit der Materie dazu führen, seinen geistigen Ursprung, den er noch in der vierten Kulturepoche erinnerte, vollends zu vergessen. Dann aber wird der Mensch sich in einen Kampf ums Dasein geworfen sehen, in dem er – getrieben durch die Streitkräfte des Mars – sich die gesamte materielle Welt unterwerfen muss, um überhaupt seine leibliche Existenz zu sichern.

Ahrimanische und christliche Zukunft

Symptom für eine in dieser Richtung gedanklich bereits keimhaft veranlagte Entwicklung der Menschheit sind die oben zitierten Sätze von Jesco von Puttkamer. Und Gedanken wie jener, dass die bemannte Raumfahrt die Existenz des *Homo sapiens* im Weltall sichern helfe, bilden einen nicht unwesentlichen Antrieb für aktuelle und fernerhin geplante Projekte der NASA. Noch deutlicher, um was es geht und warum vor allem amerikanischer Pioniergeist das Mars-Projekt vorantreibt, formuliert Robert Zubrin, Präsident der 1998 gegründeten Internationalen Mars Society. Er schreibt in seinem Buch *Unternehmen Mars*: «Der wahre Wert Amerikas lag darin, dass es eine zukünftige Heimat für einen neuen Zweig menschlicher Zivilisation darstellte, die ihre humanistische Vergangenheit und ihren Pioniergeist vereinigte, um den kraftvollsten Motor menschlichen Fortschritts und wirtschaftlichen Wachstums zu entwickeln, den die Welt jemals gesehen hat. Der Reichtum Amerikas liegt in der Tatsache begründet, dass das Land Menschen ernähren konnte und dass sich die richtige Sorte von Menschen entschloss, in dieses Land aufzubrechen. Jedes Merkmal amerikanischen Pionierlebens, das zur Schaffung einer praktisch orientierten Kultur innovativer Menschen führte, wird sich auf dem Mars hundertfach umsetzen lassen. - Der Mars ist ein rauherer Ort als jeder auf Erden. Doch vorausgesetzt, man überlebt die anstrengenden Prüfungen, sind die härtesten Schulen immer die besten. Die Marsbewohner werden es schaffen.»⁶ Zubrin ist mit seiner privaten «Mars Society» ein unbequemer Herausforderer der oft behäbig wirkenden offiziellen NASA-Doktrin. Und manches in seinen Worten, vor allem aber in der «blitzgescheiten» Art, wie er durch seinen «Mars-Direct-Plan» den Willensweg zum Mars straft, erweckt den Eindruck, wie wenn auf diesem rein am Materiellen des Kosmos orientierten Weg die Wesenheit Ahrimans inspirierend wirke und – ähnlich wie einst Nietzsche beim Schreiben seines *Antichrist* – die Feder

des Schreibenden geführt habe. So gesehen lässt sich im «Terra-formen» des Mars der Entwurf einer ahrimanischen Zukunft ahnen.

Eine christliche Zukunft trägt andere Züge. Ihr Ziel ist, dass der Mensch sich auf der Erde sehr wohl zu einem Geist der Freiheit entwickle, dass er dieses Errechnis jedoch einbringe in das Zusammenwirken mit jenen geistigen Wesenheiten, die ihn – ob ihm bewusst oder nicht – bis an den gegenwärtigen Ort seiner Entwicklung geführt haben. Christliche Zukunftsentwicklung sieht letztlich vor, dass der Mensch wählen kann zwischen grenzenloser Freiheit im Verbrauch der materiellen Grundlagen seiner leiblichen Existenz – womit er letzten Endes Ahriman dienen würde, den gesamten materiellen Kosmos mit kalt berechnender Verstandeslogik zu durchstrahlen –, oder dem frei gefassten Willensentschluss, im Kreise höherer Geister mitzuarbeiten und der weiteren Entwicklung des Geistigen im Kosmos zu dienen.⁷

Ein wahrhaft neuer Mars

An der Schwelle zur Bewusstseinsseele steht die moderne Menschheit vor einem Balanceakt. Auf der einen Seite soll sie in der Auseinandersetzung mit der materiellen Welt ihre Freiheit entwickeln und ihre Ich-Kräfte steigern, auf der anderen Seite soll sie die Erinnerung an den Geist als Ursprung allen materiellen Daseins nicht nur bewahren, sondern diese Erinnerung stärken und zu einer neuen Schau des Geistigen in allem physisch-sinnlich Erscheinenden entwickeln. Um eine solche Balance im Mars-Zeitalter der fünften Kulturepoche überhaupt erst zu ermöglichen, musste von einem Menschen, der sich auf der Erde genügend tiefe Einsicht und spirituelle Kraft erworben hatte, ein entsprechendes Zeichen auf dem Weg plaziert werden, der vor der Menschheit liegt. Diese Persönlichkeit ist bekannt als Christian Rosenkreuz und hat zu Beginn des 17. Jahrhunderts durch ihre von der Erde ausgehende Initiative im spirituellen Kosmos eine grundlegende Umwandlung der Kräfte in der Marssphäre eingeleitet: So wie einst auf Ratschluss der Götter der Sonnengeist zur Erde gesandt wurde und sich im Mysterium von Golgatha mit dem zentralen kosmischen Ort menschlicher Entwicklung verband, so sandte nun Christian Rosenkreuz – die zwangsläufige Einseitigkeit einer rein am Materiellen orientierten Entwicklung vorausschauend – jene Wesenheit in die Sphäre des Mars, die auf der Erde als Buddha und dann im Zusammenhang mit dem Mysterium von Golgatha ihre ursprünglichen Merkur-Kräfte zu einer solchen Reife gebracht hat, dass sie der geistigen Sphäre des Mars völlig neue Qualitäten einverleiben konnte.⁸

Auf dem Hintergrund dieser spirituellen Tat erhält die auf Mars fixierte Raumfahrt vor allem amerikanischer Prägung noch eine andere Färbung: Denn das Ziel, den materiellen Mars für eine künftige Menschheit zu einer zweiten physischen Erde umzuwandeln, bindet – einerlei ob das Projekt je realisierbar wird oder nicht –, Bewusstseins- und Willenskräfte in einer stetig zunehmenden Anzahl von Menschen. Durch diese einseitige Hinwendung an den physisch-materiellen Kosmos aber wird auf ganz grundlegende Weise jenes Projekt der spirituellen Wandlung von Mars-Kräften verschleiert, das auf der Erde, genauer: im Innern jedes einzelnen Menschen auf seine Mitarbeiter wartet. Damit aber dürf-

te ein Projekt wie «Unternehmen Mars» zu jenem Instrumentarium der Täuschung gehören, mit dem Ahriman am Ende des Jahrhunderts und im Übergang zum dritten christlichen Jahrtausend seine Inkarnation vorbereitet, ja vielleicht sogar schon einleitet.

Einem Hinweis Rudolf Steiners zufolge muss Ahriman in seiner bevorstehenden Inkarnation bewusst von Menschen erkannt werden.⁹ Um dies zu verhindern, muss Ahriman seinerseits den zur Freiheit strebenden Menschen in der Verstandessele binden und täuschen, bevor dieser die Kräfte seiner Bewusstseinsseele entfalten kann. Denn in deren Licht würde Ahriman vom Menschen erkannt – und entzaubert! Trifft diese Sichtweise zu, dann geht es weniger darum, das «Jahrtausendprojekt Mars» zu verhindern, sondern in erster Linie darum, von diesem «Unternehmen Mars» Kenntnis zu haben, Bewusstsein über den inspirierenden Geist zu entwickeln und dessen Lüge über die Umwandlung des Mars im eigenen Denken zu korrigieren.

Hartmut Ramm, Basel

1 Im Juli liegt ein zeitlicher Schwerpunkt für Raumfahrtanliegen: So landete am 20. Juli 1969 Apollo 11 auf dem Mond, am 20. Juli 1976 «Viking I» auf dem Mars; am 20. Juli 1989 lancierte der amerikanische Präsident George Bush eine «Space Exploration Initiative», die in drei großen Schritten - Bau einer Raumstation - erneuter Flug zum Mond - bemannte Mission zum Mars - neue Ziele für eine vorwärtsdrängende amerikanische Nation konturierte. Auf weitere Juli-Motive wurde

bereits an anderen Orten verwiesen (H. Ramm; Sonnenfinsternis und Seelenkalender; *Der Europäer*, Dez./Jan. 1999/2000; S. 35ff.; H. Ramm: Was geschieht im Juli? In: H. Ramm/M. Peters: *Die Verfinsternung der Sonne am Jahrtausendende*. Verlag am Goetheanum, Dornach 1999; S. 83ff.).

2 NZZ, 12. Mai 2000; S. 68.

3 J. Cameron ist Mitglied der 1998 gegründeten «Internationalen Mars-Society».

4 J. von Puttkamer: *Jahrtausendprojekt Mars*. München 1996; S. 344.

5 G. Adams-Kaufmann: «Das fünfte nach-atlantische Zeitalter - Die geistigen Kräfte unserer Zeit im Lichte der Geisteswissenschaft Rudolf Steiners». Als deutsche Erstveröffentlichung in: *Der Europäer*, Jg: 4, Heft 5, 6 & 7; März, April & Mai 2000. Die Impulsierung der gegenwärtigen Bewusstseinsseelenkultur durch Marskräfte wird von Adams im 2. Teil behandelt (*Der Europäer*, April 2000; S. 20f.).

6 R. Zubrin: *Unternehmen Mars*. München 1997; S. 326.

7 R. Steiner: Planetenentwicklung und Menschheitsentwicklung. München, 20. Mai 1907. In: *Bilder okkultur Siegel und Säulen*. Der Münchner Kongress Pfingsten 1907 und seine Auswirkungen. GA 284.

8 R. Steiner: «Die Mission des Christian Rosenkrenz, deren Charakter und Aufgabe. Die Mission des Gautama Buddha auf dem Mars». Neuchâtel, 18. Dez. 1912; GA 130.

9 R. Steiner: *Weltsilvester und Neujahrsgedanken*. Stuttgart, 28. Dez. 1919; GA 195. Vgl. hierzu auch: H. P. van Manen: «Die Verkörperung der Gegenmächte in der Sicht Rudolf Steiners - Der Zeitpunkt der Inkarnation Ahrimans». *Das Goetheanum* vom 3. März 1996; S. 563ff.

Die Aufgabe von Luke und Jim auf dem Mars

Mit seiner «Mission zum Mars» betritt Brian De Palma cineastisches Neuland. Gefragt sind offensichtlich nicht mehr irrealer Science-Fiction-Welten und nervenaufreibende Action, sondern realitätsnahe Projektionen einer greifbaren Zukunft, die seriös abgestützt wird durch eine enge fachliche Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern und Technikern der NASA. Dass in diesem Gewand allerdings auch andere Inhalte leben, legt eine Analyse des Filmes unter geisteswissenschaftlichen Gesichtspunkten nahe. An drei Motiven sei dies verdeutlicht.

Ein Gesicht auf dem Mars

Thema des Filmes ist die Landung der ersten Menschen auf dem Mars im Juli 2021. Das Basislager ist eingerichtet, die Marsforscher sind an der Arbeit. Ein Berg, aus dem rätselhafte Signale kommen, wird mit Radar angepeilt, als plötzlich ein Wirbelsturm losbricht, Geröll auf die Wissenschaftler schleudert und drei von ihnen tötet. Einzig Luke, Kommandant von Mars I, kann noch eine Notbotschaft absenden. Dies einsame Signal fordert die Ersatzcrew zu ihrer waghalsigen Rettungsmission auf.

Auf dem mehrmonatigen Flug spielen die Astronauten Details aus der aktuellen Raumfahrttechnologie der NASA durch und bestehen mehr oder weniger realistische Welt-

raumabenteuer. Auf dem Mars finden sie bald darauf die verlassene Basisstation von Mars I, richten die von Sand und Geröll bedeckte US-Flagge wieder auf und inspizieren die Station. Im Gewächshaus, wo mittlerweile grüne Pflanzen wuchern, stoßen sie unvermutet auf Luke, der in der Einsamkeit völlig verängstigt ist, sich während des letzten Jahres aber mit Früchten und Sauerstoff aus dem Gewächshaus am Leben erhalten konnte. In dieser Zeit lüftete Luke das Geheimnis des Berges, dessen stürmischem Empfang seine Begleiter zum Opfer fielen. Mit bearbeiteten Videoaufnahmen macht er seinen Rettern klar, dass nur falsche Vorstellungen sie daran hindern, die wahre Natur des Berges zu erkennen – eine monumentale Felsskulptur in der Form eines liegenden Gesichtes.

Es ist überraschend, dass und wie Brian De Palma hier die alte Geschichte vom «Mars-Gesicht» neu belebt. 1976 hatten die amerikanischen Viking-Sonden die Marsoberfläche fotografiert, und ein bestimmter Berg sowie sein Schattenwurf erschienen phantasiereichen Betrachtern als Skulptur in Form eines liegenden Gesichtes. Daran knüpfte sich eine reiche Theorienbildung, die viele an Grenzwissenschaften Interessierte bis heute erregt und auch in Publikationen Niederschlag gefunden hat.¹ Ist doch die Vorstellung einer ehemals hochstehenden Mars-Kultur, die vielleicht noch mehr Spuren auf

dem roten Planeten hinterlassen hat, ziemlich verlockend. Seriöse Wissenschaftler wandten sich allerdings stets gegen diese phantastische Interpretation einer optischen Täuschung. Und die detaillierten Aufnahmen, die der «Mars Global Surveyor» seit 1999 vom Mars liefert, hätten eigentlich der Todesstoss für die Legende vom Mars-Gesicht sein sollen.

Nun taucht die Geschichte im Kino erneut auf, eingebettet in eine durchaus reizvollere Interpretation. Doch das Besondere an Brian De Palmas Version ist, dass er aus den bis anhin eher ägyptisch oder indianisch tingierten Gesichtszügen ein fernöstlich anmutendes Antlitz macht. Unmittelbar stellt sich beim freien Blick auf die Skulptur der Eindruck z. B. eines liegenden chinesischen Buddhas ein. Es ist, als spiele De Palma hier mit einem Element, das in der Geisteswissenschaft durch die Mission des Buddha auf dem Mars umschrieben wird. Wobei allein schon die Ähnlichkeit der Worte im Filmtitel und im Titel von Rudolf Steiners entsprechendem Vortrag² bemerkenswert ist. Allerdings wird im Film, was im Sinne der Geisteswissenschaft als strikt übersinnlicher Prozess mit Zukunftsorientierung aufzufassen ist, zu einer materialisierten Karikatur verzerrt, die in die Vergangenheit weist.

Die Botschaft der DNS

Entschlüsseln konnte Luke auch die vom Berg ausgehenden Signale: zwischen regelmäßigen Pausen jeweils Impulse von drei mal drei Einheiten. Das Muster lässt ihn an die drei Dimensionen des Raumes denken und die Tonfolge als akustisches Bild für die Doppelhelix der DNS interpretieren. Jim, Lukes Freund und Retter, korrigiert dessen Vorstellung von einer redundanten Erkennungsmelodie, welche die Erbauer der Skulptur zurückließen, und interpretiert die Töne als Frage des geheimnisvollen Berges nach der Identität der Ankömmlinge. Offensichtlich wartet der Berg auf die richtige Antwort, und so schlägt Jim vor, die Tonfolge durch das Muster menschlicher Chromosomen zu ergänzen. Er ist so überzeugt von seiner Botschaft, dass er wagt, noch einmal mit Radarsignalen an den Berg heranzutreten.

Tatsächlich bleibt die Skulptur friedlich. Mehr noch: eine Lichtbalken zeigt eine kleine Öffnung im Berg an und wird als Einladung interpretiert. Zu dritt begeben sich die Forscher in das Innere des Berges, wo gleißend helles Licht sie umfängt. Kaum eingetreten, schließt sich der Spalt, der Funkkontakt mit dem Erd-Rückkehr-Vehikel bricht ab. Der Raum, in dem sie sich befinden, weist halbwegs normalen Druck auf und enthält sogar Luft, worauf sie ihre Helme absetzen. Auf dieses Zeichen hin öffnet sich das Tor in einen weiteren Raum, wo auf dunklem, von Sternen durchsetztem Untergrund der Blick frei wird in eine Art visualisiertes kosmisches Gedächtnis. Wie in einem riesigen Planetarium stehen die drei Astronauten mitten unter den Planeten im Sonnensystem. Als Mars, der heutigen Erde zum Verwechseln ähnlich, an ihnen vorüberzieht, erleben sie, wie vor urferner Zeit ein Riesenmeteorit den Planeten trifft, eine Feuersbrunst entfacht und alles verdunkelt. Kurz darauf steigen unzählige kleine Flugobjekte auf, einem Fischschwarm oder Spermien vergleichbar, und steuern auf ein gemeinsames Ziel zu.

In diesem Moment tritt – wie aus der Sonne – ein Wesen hervor: schlank, mit langgestreckten Gliedmassen, ebenmäßiger kupfer-goldener Haut und androgyn-weiblichen Zügen. Es

deutet auf die winzigen kupfer-golden leuchtenden Raumschiffchen, die als kostbare Fracht die Erbsubstanz der ehemaligen Marsbewohner tragen. Und weist auch auf deren Ziel – die damals noch leblose Erde. Nun entfaltet sich vor den drei Menschen wie im Zeitraffer die Entstehung höheren Lebens auf der Erde: von Fischen über Lurche und Säugetiere bis hin zum Menschen. Die drei verstehen schließlich, dass sie selbst von Marswesen abstammen und besiegeln ihre Verbundenheit mit dem letzten der einstigen Marsbewohner, der vor ihnen steht, durch eine kleine Zeremonie. Sie wissen, dass dieses Wesen einst allein zurückblieb, um das Geheimnis von der kosmischen Vergangenheit des roten Planeten zu bewahren, bis seine Nachkommen von der Erde ihren Ursprung wieder entdeckt und erkannt haben würden.

In diesem Bild greift der Film die gegenwärtige NASA-These auf, wonach in einem Meteoriten, der nachweislich vom Mars stammt, angeblich Spuren organischen Lebens gefunden wurden, und verschmilzt sie mit der in naturwissenschaftlichen Kreisen aktuell diskutierten These, dass die ersten Lebenskeime aus Kometen stammen und als Meteoriten oder kosmischer Staub auf die Erde gelangt sind. In beiden Thesen leben insofern Elemente aus der Geisteswissenschaft, als diese zum einen den Ursprung des Lebens sehr wohl auch im Kosmos sieht, allerdings im Übersinnlichen der ätherischen Welt, und dass zum anderen die spirituelle Sicht auf die Evolution den Menschen tatsächlich wie vom Mars auf die Erde herab steigen sieht – allerdings nur insofern der Planet Mars im gegenwärtigen Kosmos wie erinnernd die Stufe des Alten Mondes repräsentiert. Mit der einleuchtenden Botschaft der DNS werden erneut Grundelemente aus der Geisteswissenschaft materialistisch verzerrt.

Kosmisches Wasser

Inzwischen drängt die Zeit, das Erd-Rückkehr-Vehikel wartet. Zur Überraschung der anderen entschließt sich Jim, nicht zur Erde zurückzukehren, sondern mit dem startbereiten Raumschiff, in das die Skulptur inzwischen mutiert, zum nächsten Spiralnebel aufzubrechen, um dort menschliches Leben fortzupflanzen. Hier folgt der Film den heutigen naturwissenschaftlichen Denkmöglichkeiten und deren linearer Fortsetzung, worin davon ausgegangen wird, dass die Erde dereinst ausgezehrt und zerstört sein wird, die Spezies Mensch nicht mehr tragen kann und diese sich nur kraft ihres in der DNS kondensierten Bewusstseins im All erhalten können, vielleicht irgendwo unter entsprechenden Bedingungen sogar wieder neue Leiber besiedelnd.

Ein durchsichtiger Zylinder nimmt Jim nun auf, in dessen Innern unter seinen Füßen allmählich Wasser zu steigen beginnt und bald über seinem Kopf zusammenschlägt. Als er auch den letzten Atemzug nicht mehr halten kann, ist Jim zu seinem Erstaunen keineswegs tot, sondern existiert in diesem »kosmischen« Wasser ganz glücklich weiter. Die Art, wie er, eingetaucht in das kosmische Wasser der Erinnerung, Stationen seines Lebensweges vor dem inneren Auge ablaufen sieht, ist ein Zerrbild für das Lebenstableau, das jede Seele, wenn sie sich vom Leib löst, unmittelbar nach dem Tod im Ätherleib erlebt. Ähnlich nimmt sich das visualisierte kosmische Gedächtnis, das den drei Astronauten im Innern des Buddha-Gesicht-Berges präsentiert wird, aus wie das materialistische Gegenbild

der Akasha-Chronik und der Evolution von Welt, Erde und Mensch, wie Rudolf Steiner sie beschrieben und geisteswissenschaftlich begründet hat.

In einer Art zurück schauender Wiederholung erlebt Jim nun noch einmal die vielen Stationen seiner Karriere als Astronaut, die ihn bis zu dieser Situation geführt haben. Die gleiche Rückschau hatte er sich, als Versuch, die Trauer über den plötzlichen Tod seiner Frau zu kompensieren, bereits während des Fluges zum Mars auf dem Computerbildschirm angesehen. Jims Frau war auch im Astronauten-Training und hätte ihn, der ursprünglich als Kommandant vorgesehen war, auf Mars I begleiten sollen. In einer Sequenz des Erinnerungsvideos formulierte sie für alle am Mars-Projekt Beteiligten den Sinn des Kosmos wie auch der NASA-Missionen: Leben sucht Leben, und Leben reicht im Kosmos wieder Leben die Hand. So zeugt denn das Lächeln, das Jim zum Schluss auf seinen Lippen trägt, nicht nur von der Freude auf die bevorstehende, neuartige Vereinigung mit seiner Frau, sondern auch über die Entschlüsselung dieses kosmischen Rätsels. Hält man daneben, dass im Sinne einer spirituellen Weltentwicklung die Aufgabe des modernen Menschen darin besteht, seine übersinnlichen Erkenntnisfähigkeiten zu stärken und vorzudringen in eine Wahrnehmung der Welt des Ätherisch-Lebendigen, dann wird wiederum deutlich, in welcher Art ein spirituell wahrer Kern missverständlich oder unkenntlich wird, wenn er ausschließlich materiell vorgestellt wird.

Ist «Mission to Mars» eine Antwort Ahrimans auf Rudolf Steiners Geheimwissenschaft?

Vor einhundert Jahren studierte Rudolf Steiner die 1899 von Ernst Haeckel publizierten *Welträtsel*. Komplementär zu den genialen, allerdings einseitigen Aussagen des damals führenden Entwicklungsbiologen arbeitete Steiner die spirituelle Seite der «Weltentwicklung und des Menschen» aus und beantwortete 1909 den Wurf des Naturwissenschaftlers mit seiner *Geheimwissenschaft im Umriss*. Einhundert Jahre nach den *Welträtseln* lässt sich der Film von Brian De Palma durchaus als eine Antwort auf den genialen Wurf Rudolf Steiners erleben, die nun aber aus der Ahrimansphäre kommt. Offen-

sichtlich kann Ahriman die spirituellen Tatsachen, die Steiner erschlossen hat, nicht mehr wegleugnen, zu breit sind sie bekannt. Wohl aber kann er die geistig wahrhaftigen Bilder in Zerr- und Gegenbilder so verfremden und geisteswissenschaftliche Wahrbilder so verzeichnen, dass sie zwar weiterhin attraktiv sind für die allgemein zunehmende Sehnsucht nach Spiritualität, suchende Menschenseelen jedoch mit sicherem Instinkt von den eigentlichen spirituellen Zielen ablenken und in eine ahrimanische, aber auch luziferische Züge aufweisende Gegenwelt entführen. Gerade die Tatsache, dass die Einweihung in diese Gegenwelt zentral getragen wird durch ein Wesen, dessen konkreter Auftritt wie aus der Sonne, zugleich aber auch – dies ist eine Frage der filmischen Perspektive – wie aus der Merkur-Venusphäre erfolgt, muss in einer Zeit wie der gegenwärtigen, wo das Erscheinen des Christus im Ätherischen und dessen Wahrnehmung eine Kernfrage aller weiteren Entwicklung der Menschheit ist, als Instrument der Täuschung gewertet werden.

Der Film hat eher wenig Publikum angezogen. Überwiegend – so heißt es – Kinder im Schulalter, die weniger auf «Action» erpicht waren – solche wird im November «Red Planet» bringen –, sondern, ihrem Bedürfnis nach naturwissenschaftlicher Logik entsprechend, plausible Zukunftsvisionen erwarteten. Diese Zukunftsvisionen waren darüber hinaus ethisch und esoterisch gefärbt. Klingt dies für die Seelen junger Menschen, in denen vielleicht gerade letzte Erinnerungen an ihren Weg aus der geistigen Welt in den Erdenleib abdämmern, nicht ganz ähnlich wie erst kürzlich, beim Herabstieg durch die Marssphäre, wo die heutigen Knaben und Mädchen, im Geiste belehrt von der Buddha-Wesenheit, diejenigen Ideale fassten, die sie morgen verwirklichen wollen?

Hartmut Ramm, Basel

- 1 Walter Hain: *Das Mars-Gesicht*. München 1995.
- 2 R. Steiner: «Die Mission des Christian Rosenkreutz, deren Charakter und Aufgabe. Die Mission des Gautama Buddha auf dem Mars». Neuchâtel, 18. Dez. 1912; GA 130.

Dilldapp



Leserbriefe

«Gegen uns tobt der Kampf des Vernichtungswillens...»

Zu: Thomas Meyer, «Wie ein gerupftes Hühnchen», Jg. 4/ Nr. 8 (Juni 2000)

Die Dringlichkeit der Überlegung, die Herr Thomas Meyer im obigen Artikel treffend als Frage formuliert, «inwiefern die anthroposophische Bewegung noch eine Aufgangsperspektive besitzt», veranlasste mich vor einiger Zeit, «den Gang an die Öffentlichkeit anzutreten» sowie zum Ende des vergangenen Jahres meinen Austritt aus der AG zu erklären. Meine Mitgliedschaft in einer Aufklärungsarbeit betreibenden Schutzgemeinschaft begünstigt das faktische Durchschauen der gegenwärtigen «Zeichen der Zeit».

Die anfänglich noch getarnte, nunmehr offen zutage tretende Aushöhlung der Anthroposophie Rudolf Steiners in AG und Bewegung lässt mich übereinstimmen mit der Aufgangsperspektive, die «Sophia Schweigt» in der Geschichte «Die Platte, der Baum und der Tempel» aufzeigt [Der Europäer, Jg. 4/ Nr. 7], dass draussen vor dem Haus in weiten und immer weiteren Bögen im Dunkeln eine schweigende Gruppe vorbeiging, in der Mitte eine aufrechte Gestalt, die einen grünenden und blühenden Baum in der Hand hielt... Seine Begleiter standen in einem Kreis um den Baum...

Mögen die in Treue zu Rudolf Steiner Stehenden die m. E. dringend gebotene Initiative ergreifen, der offiziellen Vertretung der AG unverzüglich den Rücken kehren und in stillem Ernst «den Kreis um den Baum» erweitern.

Erinnert sei auch an die Worte Rudolf Steiners in *Die Sendung Michaels* [GA 194, Vortrag vom 14. Dezember 1919]: «Gegen uns tobt der Kampf des Vernich-

tungswillens (...) aber wir dürfen nicht vermeiden dasjenige, was notwendig ist gegenüber dem aggressiven Wesen, das immer mehr und mehr von außen kommt. Da darf uns der Mut nicht sinken, da dürfen wir nicht mit Schlafmützigkeit vorgehen wollen. Bequem wird es nicht sein, die Wahrheit der Menschheitsevolution einzufügen, und Nachsicht ist wahrhaftig nicht dasjenige, mit dem wir uns bei gewissen Dingen gürten dürfen.»

Doris Houben, Dillingen-Hausen

Seminare von Thomas Meyer über Werke von Rudolf Steiner

Basel: **Die Geheimwissenschaft im Umriss** (Kap. «Die Weltentwicklung und der Mensch»)

Donnerstagsmorgen, 8.30 – 12.30 Uhr
Beginn: 7. September 2000

Von Seelenrätseln

Donnerstagsabend, 20.00 – 21.45 Uhr
Beginn: 7. September 2000

Zürich: **Die Pforte der Einweihung**

Montagabend, 18.45 – 20.15 Uhr
Beginn: 4. September 2000

Auskunft: Ruth Hegnauer, 061 302 58 88 (Basel)
Jutta Schwarz, 01 211 25 75 oder 01 211 84 13 (Zürich)

AGORA
Der Marktplatz
für lebendige Im-
AGENDA
für Anthroposophie
in Kultur und Wirtschaft

Jeden Monat aktuell

AGORA informiert monatlich über anthroposophische Veranstaltungen und Aktivitäten aus Kultur und Wirtschaft in der Deutschschweiz.

- **Veranstaltungskalender**
- **Aktivitäten aus Kultur und Wirtschaft**
- **Beiträge zur Konsumenten-Bildung**
 - Umgang mit Natur: Fair Bio
 - Umgang mit Geld: Fair Trade

ABONNEMENT-BESTELLUNG

bei AGORA-Agenda,
Peter-Matthias Born
Postfach 82 CH-8332 Russikon
Tel. 01 955 07 44
Fax 01 955 07 51
Abo 2000 (Juli - Dez.):
6 Ausgaben zu Fr. 16.-



**FREIE
WALDORFSCHULE KEMPTEN**

Orientierungstage

für die Wochenendseminare 2000/2001 im

Studienkreis

für

Menschenkunde und Sozialpädagogik
in der Freien Waldorfschule Kempten/Allgäu

Rudolf Steiner in der Waldorfschule

oder die Leiche im Keller

kritische Anmerkungen zu einem Tabu

Ort: Fürstenstrasse 19, D-87439 Kempten/Allgäu

Beginn: Mittwoch, 26. Juli 2000, 17.30 Uhr

Ende: Samstag, 29. Juli 2000, 18.00 Uhr

Ein ausführliches Programm erhalten Sie über das Schulbüro:

Telefon: (0) 831-13078/9, Fax: (0) 831-27571

Öffnungszeiten: Mo.–Fr. 8.00–16.00 Uhr

EUROPÄER-Samstage

Veranstaltungen Herbst 2000

Gundeldinger Casino

Güterstrasse 213 (Tellplatz), 4053 Basel

10.00–12.30 und 14.30–18.00 Uhr

IX. 16. September 2000

Mitteuropa zwischen Ost und West

(in Anknüpfung an Helmuth von Moltke)

Thomas Meyer

X. 21. Oktober 2000

Der Balkan und die europäische Zukunft

Branko Ljubic

XI. 18. November 2000

Die Aktualität der Mysteriendramen Rudolf Steiners:

«Die Prüfung der Seele»

Thomas Meyer

Kursgebühr: SFr. 70.–

Anmeldung und Auskünfte:

(Anmeldung unbedingt erforderlich)

Brigitte Eichenberger, Austrasse 33, CH-4051 Basel

Tel. 0041+61 273 48 85, Fax 0041+61 273 48 89



Wir suchen für die

LANDBAUSCHULE DOTTENFELDERHOF

eine/n Mitarbeiter/in,

der/dem es ein Anliegen ist, daß die

BIOLOGISCH-DYNAMISCHE BEWEGUNG

mit Schwung in die Zukunft getragen wird.

Die Aufgaben:

- Organisation und Programmgestaltung, Finanzierung und Bewerbung
 - des LANDWIRTSCHAFTLICHEN STUDIENJAHRES,
 - der Winterkurse,
 - von Tagungen.
- Verwaltung der Ausbildungs-, Forschungs- und Züchtungstätigkeiten im Zusammenwirken mit der Hofgemeinschaft.
- Betreuung der Studierenden und der Dozenten.

Einige Kenntnisse in Landwirtschaft oder Gartenbau sind erwünscht, reges Interesse an Anthroposophie notwendig, etwas Erfahrung mit Verwaltung hilfreich.

Landbauschule Dottenfelderhof gem. e.V.

D-61118 Bad Vilbel

Telefon 06101 52 96 18, Fax 06101 52 96 11

**Gesund bleiben –
Gesund werden
Wir sind für Sie da !**



HAUS AM STALTEN

die Insel der Therapie, Ruhe und Kultur

Umfassende Behandlung auf Grundlage der anthroposophischen Medizin. Das kleine Haus mit der persönlichen Note in idealer Schwarzwald-Südlage. Einfach unverblüht anruhen!
Tel. (D) 0049 -7529 / 9109 - 0
75294 Stalzen-Endenberg, Staltenweg 28

KONSEQUENT NATÜRLICHE BEKLEIDUNG

NATURTEXTILIEN

ALCENA

BASEL
Elisabethenstrasse 28

AARAU
Graben 34

LUZERN
Furengasse 17

DORNACH
Unterer Zielweg 113

BUCHHANDLUNG
MADLIGER SCHWAB
ANTIQUARIAT

Hochwertige Bücher
zu sensationellen Preisen

Zum Beispiel:

Stefan Leber: Der Staat (bisher Fr. 56.-) Jetzt nur noch Fr. 8.-.
Erhard Fucke: Siebzehn Begegnungen (bisher Fr. 33.-) Jetzt nur noch

Fr. 12.80. Georg Kühlewind: Das Reich Gottes (bisher Fr. 33.-) Jetzt nur noch Fr. 8.-. Cyberspace Virtual Reality (bisher Fr. 35.-) Jetzt nur noch Fr. 9.80. Olaf Oltmann: Das Blühen der Pflanze (bisher Fr. 38.-) Jetzt nur noch Fr. 19.80. Bernardus Lievegoed: Dem 21. Jahrhundert entgegen (bisher Fr. 16.80) jetzt nur noch Fr. 8.-. Daniel Moreau: Das Licht als Schöpfer der Gestalt (bisher Fr. 42.-) Jetzt nur noch Fr. 12.-. Karl König: Über Rudolf Steiners Seelenkalender (bisher Fr. 48.-) Jetzt nur noch Fr. 22.-. Tschingis Aitmatow: Kindheit in Kirgisien (bisher Fr. 28.-) Jetzt nur noch Fr. 14.-. Nagib Machfus: Das Lied der Bettler (bisher Fr. 48.-) Jetzt nur noch Fr. 18.-.

Nur solange Vorrat!

Buchhandlung Madliger-Schwab, Leonhardstrasse 4, 8001 Zürich
Telefon 01 261 16 15, Telefax 01 261 16 21

Gratis-Bestell-Telefon: 0800 786 086

www.madliger.ch

Rascher Versand - auch ins Ausland

Die richtige Adresse für antroposophische Literatur

So viel Europäerfläche erhalten Sie bei uns für SFr. 100.-

62 mm hoch

Auskunft, Bestellungen:
Der Europäer,
Telefon / Fax
0041 +61 302 88 58

86.5 mm breit

Anzeigenschluss Heft 11/September: 11. August 2000

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

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

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

WACHT TAG

A_{uge}

L_{inks} R_{echts}

f_U_{er} E_{in}

C S

O_{PTIMUM} I

A_N D_{URCHBLICK} C

I_N JEDEM AUGENBLICK H

BITTERLI OPTIK

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

Michael Kirn

Freiheit im Leib?

Rudolf Steiner,
«Die Philosophie der Freiheit», Kapitel I und II, philosophisch erweitert

1999, 176 S., Kt., Fr. 24.–/DM 27.–/ÖS 221.– ISBN 3-7235-1065-5

Unser Leben bedarf der richtunggebenden Kraft des Denkens; diese aber bleibt unwirksam, wenn wir unser Denken den Mächten überlassen, welche es aus dem physischen Leib und der Lebensorganisation heraus anziehen.



Michael Kirn

Das große Denk-Ereignis

Rudolf Steiner,
«Die Philosophie der Freiheit», Kapitel III, philosophisch erweitert

1998, 160 S., Gb., Fr. 29.–/DM 32.–/ÖS 267.– ISBN 3-7235-1010-8

So wie der Mensch die Welt auffaßt, gibt er sich in ihr Dasein und setzt damit den Weltprozeß selbst fort. Der Ort, an dem wir dieses Fortsetzen und auch die Entstehung des Fortzusetzenden beobachten, ist unser Denken.

VERLAG AM GOETHEANUM

Jeanne d'Arc Jahr



Anthroposophie & Lebenskunst

Jeanne d'Arc-Jahr an der Freien
Akademie Sammatz

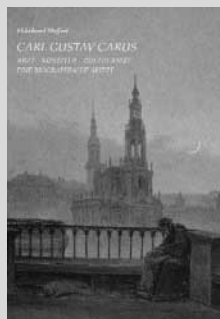
Eine echt interessante Alternative, mal was Neues zu lernen. Lebenskunst eben. Lebendig Denken, Handeln, Wahrnehmen, Fühlen... Die Welt neu entdecken. Und damit auch sich selbst. "Denn was Innen, das ist Außen, und was Draußen, das ist Drinnen."

Vielleicht scheint das weit weg. Ganz abstrakt. Doch wenn Du mal vorbeischaust, wirst Du einen ganz "handfesten" Ort erleben, interessante Menschen, vielfältige Aktivitäten.

Was Du davon hast? Vielleicht Ideen, im Beruf was Neues zu machen. Vielleicht mehr Kraft, persönliche Krisen zu meistern. Oder Freundschaften intensiver zu gestalten.

Als Studienjahr oder berufliches Freijahr - Für eine menschliche Orientierung - Zum Kennenlernen der Anthroposophie!

DIE SOMMERLEKTÜR AUS UNSEREM VERLAGSPROGRAMM



Ekkehard Meffert:

Carl Gustav Carus – Arzt, Künstler, Goetheanist

144 S., geb., SFR 32.– / DM 36.– / ÖS 260.–
ISBN 3-907564-32-4

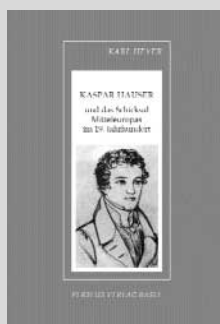


Ehrenfried Pfeiffer:

Ein Leben für den Geist

Zweite Auflage, lieferbar ab 1. August

240 S., brosch., SFR 37.– / DM 39.– / ÖS 310.–
ISBN 3-907564-31-6

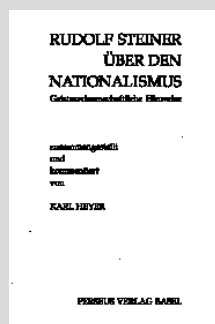


Karl Heyer:

Kaspar Hauser und das Schicksal Mitteleuropas

Unverfälschte Neuauflage!

352 S., geb., SFR 38.– / DM 42.– / ÖS 300.–
ISBN 3-907564-33-2



Karl Heyer:

Rudolf Steiner über den Nationalismus

Unentbehrlich!

160 S., brosch., SFR 32.– / DM 32.– / ÖS 230.–
ISBN 3-907564-12-X



Thomas Meyer:

D.N. Dunlop Ein Zeit- und Lebensbild

480 S., brosch., SFR 47.– / DM 49.– / ÖS 420.–
ISBN 3-907564-22-7



Thomas Meyer:

Der unverbrüchliche Vertrag

Erinnert an die Mysteriendramen (Info3)

360 S., brosch., SFR 42.– / DM 44.– / ÖS 350.–
ISBN 3-907564-23-5

PERSEUS VERLAG BASEL

Auslieferung: KNO, Stuttgart (BRD/Österreich), bzw. BZ, Hägendorf (Schweiz)



Vorschau Herbst 2000
Erste Serie (Bd. I-IV)

Karl Heyer:

Wie man gegen Rudolf Steiner kämpft

Mit einer Einleitung hrsg. von Thomas Meyer

- Die Gegner «nicht widerlegt»? • Gegen Anthroposophie ist jedes Mittel recht • Wie die Gegner oft «zitieren» / Unwahrheiten
- Über die angeblichen «Widersprüche» in Rudolf Steiners Entwicklungsgang • Die «nicht-anthroposophischen Kenner der Anthroposophie» • Politische Verdächtigungen • usw.

Neuaufgabe, ca. 140 S., Preis noch unbestimmt, ISBN 3-907564-49-9

Andreas Bracher:

Europa und die amerikanische Hegemonie
Studien zur Politik im 20. Jahrhundert

- Einleitung • Das anglophile Netzwerk – Carroll Quigleys Darlegungen zu den Hintergründen der westlichen Politik im 20. Jahrhundert • «Schädel und Knochen» an der Wall Street – Anthony C. Sutton und die Hintergründe der amerikanischen Weltpolitik im 20. Jahrhundert • Jean Monnet – «Vater eines vereinten Europa» • usw.

ca. 190 S., Preis noch unbestimmt, ISBN 3-907564-50-2

Jakob Ruchti / Helmuth von Moltke:

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges

Zwei vergessene zentrale Schriften zum Verständnis der Vorgänge bei Kriegsausbruch 1914 und der Haltung Rudolf Steiners

Mit einer Einleitung hrsg. von Andreas Bracher

- Jakob Ruchti: I. Der österreichisch-serbische Konflikt, II. Die Vermittlungsaktion, III. Der europäische Krieg • «Die ›Schuld‹ am Kriege» – Moltkes Aufzeichnungen vom November 1914 über die Ereignisse am 1. August 1914: Texte von Rudolf Steiner und Helmuth von Moltke • Rudolf Steiner: Eine preisgekrönte wissenschaftliche Arbeit über die Geschichte des Kriegsausbruchs

Neuaufgabe, ca. 130 S., Preis noch unbestimmt, ISBN 3-907564-51-0

Ludwig Polzer-Hoditz:

Schicksalsbilder aus der Zeit meiner Geistesschülerschaft

Mit einer Einleitung hrsg. von Thomas Meyer

- 12 Bilder – von Juli 1917 bis Dezember 1942

Erstveröffentlichung aus dem Nachlass, ca. 90 S., mit Abb., Preis noch unbestimmt, ISBN 3-907564-52-9

Weitere geplante Titel (Bd. V ff)

Walter Johannes Stein:

Über die okkulte Entwicklung und Anmerkungen zu den Klassenstunden

Erstveröffentlichung aus dem Nachlass, ca. 90 S., Erscheinungstermin noch unbestimmt, ISBN 3-907564-53-7

Johannes Tautz:

Der Eingriff des Widersachers

Fragen zum okkulten Aspekt des Nationalsozialismus

ergänzte Neuaufgabe, ca. 100 S., Erscheinungstermin noch unbestimmt, ISBN 3-907564-54-5



**TORFFASER-VERARBEITUNG
RÜTTLI ERNE
BRÜELENWEG 383
CH-5317 FETTENSCHWIL
056 - 245 13 05**

Neu!

Das Antiquariat am Michaelshof kauft gut erhaltene Bücher aus den Bereichen:

*Anthroposophie, Geschichte,
Philosophie, Biographien,
Klassiker und Kunst.*

*Antiquariat am Michaelshof,
Im Dorfe 11, 29490 Samratz,
Tel. 05858/97011,
Fax 05858/97069*

Wir holen die Bücher auch gerne bei Ihnen persönlich ab.



Pegasus

**Buch- und
Kunsthändler AG**

Leonhardsgraben 52
4051 Basel
Telefon 061/261 59 55
Telefax 061/261 59 67

Ihre Anlaufstelle für
anthroposophische Literatur.

Gerne besorgen wir Ihnen
jedes lieferbare Buch
aus allen Gebieten und Verlagen.

Montag geschlossen
Di bis Fr 9-12.30 / 14.00-18.30
Samstag 9-17.00 durchgehend



Stiftung Rüttihubelbad

Kultur und Bildung

Sommer im Rüttihubelbad

*Erholung durch den Wechsel zwischen konzentrierter
Arbeit in interessanten Kursen und erfülltem
Erleben in freier Natur*

Auch das interessanteste Kursthema verhindert nicht, dass bei strahlendem Wetter der Blick plötzlich sehnsüchtig ins Freie schweift. Die Landschaft lockt: Das hügelige Emmental, die hohen Bergriesen des Berner Oberlands! Warum nicht aus dem Kursraum ausbrechen? Den Ausflugsideen sind kaum Grenzen gesetzt:

Die Wünsche entstehen im Kurs und in Gesprächen – das Rüttihubelbad-Team organisiert und berät Sie gerne. Weiter verwöhnt Sie unser Küchenteam mit ausgesuchten kulinarischen Köstlichkeiten, einmal pro Woche findet für unsere Kursgäste abends unser beliebtes Schlemmer-Bufferet statt. Ein Genuss ohne Reue, denn alle Mahlzeiten werden mit Nahrungsmitteln aus biologisch-dynamischem oder biologischem Anbau zubereitet.

**Es hat noch freie Plätze in unseren Sommer-Kursen
(Kurse Nr. 39 – 48). Sie finden die Angebote ab Seite 32
des aktuellen Programms.**

Wir schicken Ihnen gerne Ihr persönliches Exemplar zu!

CH-3512 Walkringen / Telefon 0041 31 700 81 81

**KASPAR HAUSER:
Forschung 2000**

Wiederum großzügig gefördert: Museums - Reportage nicht aufwendig - Hintergrundbeurteilung durch Seltschaften: was und jetzt, Namen und Fakten - Okkultsymbolik bei Dolchgräber, Hirtenschäpfe und Feuerbach-Grafi schwarzegehe Anträge - Verborgene Verlies am Rhein: da heute verheimlicht - Wo die Geister ruhen... - KASPAR HAUSERs Bruder gleichfalls ausgebreut: Enden..... U.V.M.

Vortragsschnittzug

Dr. Rudolf Biedermann (München)
am 12.08.2000 um 12 Uhr mittags
in Ansbach, Karolinenstrasse 30,
Augustinerkloster (nahe Bahnhof)
Weitere Sonderveranstaltungen
vom 8.-13. August in Ansbach -
Fußgängerzone, Kennenstrasse 7-9

Nähere Informationen:
Förderkreis der
KASPAR-HAUSER-FORSCHUNG
Hörding 56 (Tel./Telefax: - 0936143143)
D-63067 Offenbach/Main

Parallel zu den KASPAR-HAUSER-
Festspielen 2000 in Ansbach.
Aufgrund intensiver Erträge offiziell
unerbittliches Freies Programm.
Bilden Sie sich Ihre Meinung
anhand neuester Forschungs-
ergebnisse, von denen
man nichts wissen
soll oder darf !!