

Misstrauen gegenüber den eigenen Sinnen

MATTHIAS RIEGER: **Helmholtz Musicus. Die Objektivierung der Musik im 19. Jahrhundert durch Helmholtz' Lehre von den Tonempfindungen.** Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. 174 Seiten, 59,90 EUR.

Es überrascht immer wieder, wie stark einige Umwälzungen des 19. Jahrhunderts durch wenige Persönlichkeiten in Gang gesetzt und/oder bereits zu einem gewissen Abschluss geführt wurden. Hier ist nun insbesondere von Hermann Helmholtz (1821–1894) die Rede, einem Physiologen, der sich auch einen Namen in der Physik machte. Aus seinem umfassenden Gesamtwerk, das auch in anderen Richtungen von großem Einfluss war, werden nur seine Untersuchungen zum musikalischen Klang und zur Physiologie des Ohres, die in seinem Hauptwerke auf diesem Gebiet, der »Lehre von den Tonempfindungen« (1863) kulminieren, herausgegriffen.

Helmholtz initiierte den Sinneswandel von einem am individuellen menschlichen Erleben orientierten Musikverständnis zu einer auf Klangerzeugung, -messung und -analyse basierenden musikalischen Akustik in vier Schritten:

1. Naturwissenschaftliche Objektivierung der Musik, 2. Homogenisierung heterogener Erfahrungen (Objektivierung von Ton und Gehör, Verwendung von Musikinstrument und Gehör als wissenschaftliche Instrumente), 3. Okkupation musikalischer Terminologie (Sprachenteignung), 4. Kolonisierung der Vergangenheit (Reinterpretation der Musikgeschichte).

1. Helmholtz fokussierte sein naturwissenschaftliches Musikverständnis auf die Grundlagen der Akustik und stellte die Behauptung auf, dass dies die einzige mögliche wissenschaftliche Grundlage sei, zu der individuelles musikalisches Erleben und traditionelle Musikwissenschaft (Harmonielehre etc.) nichts beizutragen hätten. Seiner Theorie der Konsonanzen liegt nicht mehr der das traditionelle (pythagoreische) Verständnis über die Entsprechung

von Gehör und Tönendem oder Erklingendem zugrunde, sondern physikalische Messverfahren und Parameter, verbunden durch mathematische Modelle zur Analyse und Berechnung von Schwingungen und deren Überlagerungen. Ihm geht es nicht mehr um die sinnlich-seelischen Erfahrungen der Musiker, sondern um Messungen mit Laborinstrumenten. Das Musizieren wird als eine Methode zur Produktion von Schall aufgefasst, die ebenso in einem Labor durch standardisierte Apparaturen wie im Konzertsaal durch Musikinstrumente durchgeführt werden kann.

2. In Helmholtz ahistorischem Blick wird das Ohr zur reizempfindlichen Apparatur degradiert. Helmholtz hegte ein tiefes Misstrauen gegenüber der objektiven Wahrnehmungsfähigkeit der eigenen Sinne. Er ignorierte vollständig die historische Bedingtheit des Hörens, insbesondere die psychologischen Eigenheiten (Gewohnheiten, Interpretationen, Werte) von Hörenden in verschiedenen Epochen und verabsolutierte seine eigene physikalisch-akustische Hörweise. Für Helmholtz ist das Ohr nichts anderes als ein auf physikalische Vorgänge ausgerichteter physiologischer Reiz-Reaktions-Mechanismus ohne hörendes Subjekt. Zur Durchsetzung dieser Auffassung muss der Mensch, damit er wie ein verlässlicher Apparat funktionieren kann, neu »hören« lernen: Er muss seine Aufmerksamkeit auf Schwingungen, Obertöne und Schwebungen richten lernen: Das Ohr muss zu einem wissenschaftlichen Laborinstrument gemacht werden. »Mit diesem Ausschluss des Hörenden aus der Untersuchung des Hörens fallen alle Fakten weg, die sich nicht instrumentell im Labor untersuchen lassen.«

3. Helmholtz Neudefinition fundamentaler musikalischer Fachtermini wie Akustik, Klang, Klangfarbe, Harmonie, Gehör auf rein akustischer bzw. physiologischer Grundlage führte zu einem radikalen Umschwung des Musikverständnisses. Sie setzten sich gegenüber den traditionellen Auffassungen schon wenige Jahre nach Erscheinen der »Tonempfindungen« durch.

4. Kolonialisierung der Vergangenheit als Geschichte des akustischen Klanges: Die Geschichte der Musik erscheint bei Helmholtz als

Geschichte einer langen Reihe von Irrtümern über die wahren (akustischen) Grundlagen der Musik, die mit Pythagoras begann und mit Helmholtz' Werk »Tonempfindungen« endet. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Helmholtz' Werk zu einer Wasserscheide in der Geschichte des Musizierens und des Hörens geworden ist. »Der Umbruch von einem proportionalen zu einem naturwissenschaftlich-objektiven Musikverständnis trennt zwei heterogene Vorstellungs- und Wahrnehmungsformen, so dass es unmöglich ist, Gehör, Ton, Konsonanz, Musikinstrument und Musizieren diesseits und jenseits der Wasserscheide miteinander zu vergleichen.«
Renatus Ziegler

Aufklärung 2.0

Karl-Martin Dietz (Hrsg.): **Esoterik verstehen.** Anthroposophische und akademische Esoterikforschung. Verlag Freies Geistesleben, Edition *Hardenberg*: Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte (Band 18), Stuttgart 2008, 255 Seiten, 14,90 EUR.

Esoterikforschung – was ist das? Bis vor kurzem und auch noch heute werden diese Disziplin, die sich vom akademischen Milieu her esoterischen Strömungen zuwendet, besonders aber ihr Forschungsgegenstand, die Esoterik selbst, »als randständiges Relikt einer unvollständigen Säkularisierung, als aufklärungsrenitente Marginalie europäischer Kultur angesehen« (S. 44) – So zumindest charakterisiert Robin Schmidt den oft anzutreffenden, jedoch kaum zutreffenden Missmut. Doch längst hat dieses Fach auch Fürsprecher an Universitäten gefunden. Und das nicht nur, weil die Relevanz der esoterischen Strömungen für das Entstehen der wissenschaftlichen Methoden und Disziplinen zu Beginn der Neuzeit lange unterschätzt, ja nicht einmal wahrgenommen wurde, sondern schlicht auch deshalb, weil die prinzipielle Exklusion eines ganzen Kulturbereichs aus dem wissenschaftlichen Fokus mittels »polemischer Diskurse« (so bezeichnet der niederländische Professor und Esoterikforscher Wouter Hanegraaff die praktizierte Exklusionsmethode)

heute kaum mehr tragbar ist.

Über diese Aspekte und auch über die Frage, was die Etablierung einer solchen universitären Fachrichtung an Rezeptionschancen und -risiken für die Anthroposophie bedeutet, ist hier bereits ausführlicher diskutiert worden (vgl. *DIE DREI* 3/2008). Eine Auseinandersetzung in Buchform legt nun Karl-Martin Dietz vor, indem er die Herausgabe eines Sammelbandes besorgte, der sich von anthroposophischer Seite an Fragestellungen der Esoterikforschung annähern möchte.

Wie wird dieser Intention entsprochen? Die Publikation, die sich – so schreibt es Dietz im Vorwort – als Zwischenbericht eines laufenden Arbeitszusammenhangs sieht,¹ versammelt Beiträge verschiedener Autoren, die jeweils unterschiedliche Bereiche für die anthroposophische und akademische Diskussion fruchtbar zu machen versuchen. Beteiligt daran sind neben Dietz auch Achim Hellmich, Johannes Kiersch, Robin Schmidt, Jörg Ewertowski, Andreas Neider, Günter Röschert und Rahel Uhlenhoff.

Dem Vorwort von Dietz schließt sich ein Bericht Achim Hellmichs über ein erstes Arbeitstreffen der Beteiligten im November 2007 an, wodurch dem Leser nochmals prägnant die Entstehungssituation der Schrift vergegenwärtigt wird. Auf diese Einführung folgen zwei Beiträge von Johannes Kiersch und einer von Robin Schmidt, die jeweils die Bedingungen untersuchen, warum und wie sich heute ein akademisches Besprechen von Esoterik und ein anthroposophisch-akademischer Dialog überhaupt einstellen können (die Beiträge sind auszugsweise bereits publiziert worden in: *DIE DREI* 3/2008). Kiersch sieht die Besonderheit der momentanen Situation vor allem darin, dass sich seitens der akademischen Wissenschaft nicht nur historisches, sondern auch wissenschaftstheoretisches Interesse an esoterischen Denkformen zu Wort melde.² Schmidt legt mit seinem fundierten Überblick über akademische und anthroposophische Forschungsaktivitäten eine kleine Geschichte der Esoterikforschung vor, jedoch nicht nur als Retrospektive, sondern mündend in ein Ausloten der Zukunftsperspektiven.

Hierauf folgt mit Jörg Ewertowskis Beitrag: *Die Anthroposophie und der Historismus. Probleme einer ›exoterischen‹ Esoterikforschung* eine Betrachtung, die ganz konkret auch in den akademischen Diskurs einsteigt. Ewertowski problematisiert nämlich die Frage der Methodik in der Esoterikforschung, wobei letztere, wenn sie sich im Modus eines einseitigen Historismus – Ewertowski bezeichnet ihn als »Radikal-Historismus« (S. 104) – vollziehe, *per se* in eine unüberbrückbare Differenz zwischen exoterischer Außenperspektive einerseits und esoterischer Innenperspektive andererseits auseinanderfalle, eine Situation, die für ihren Forschungsgegenstand absolut unangemessen wäre. Auf dieser Basis diskutiert Ewertowski sowohl Steiners als auch den wesentlich von Wilhelm Dilthey (1833-1911) impulsierten akademischen Begriff der Geisteswissenschaft, gibt einen Überblick über Spielarten und Formen des Historismus und analysiert auch noch stichprobenweise das *opus magnum* des Historikers Helmut Zander über Anthroposophie,³ wobei er diesem Buch nichts anderes bescheinigen kann, als dass es aufgrund seiner exemplarischen Fehler »als Prophylaxe zur Fehlervermeidung« (S.112) taue. Insgesamt besticht Ewertowskis Darstellung durch ihre reflexive Präsenz und auch dadurch, dass versucht wird, sowohl die akademische Geschichtswissenschaft für eine Betrachtung esoterischer Formen fruchtbar zu machen, als auch Bedingungen der Anthroposophie zu destillieren, die einen Beitrag zur Weiterentwicklung der akademischen Geschichtsschreibung liefern könnten.⁴

Ebenfalls einen Blick auf die akademische Geschichtswissenschaft, wenn auch ganz anders als Ewertowski, unternimmt Rahel Uhlenhoff, wenn sie in ihrem Beitrag Entstehung, Aufstieg, Etablierung und Pluralisierung einer der wichtigsten Historiographieströmungen des 20. Jahrhunderts verfolgt: *Les Annales*. Uhlenhoff legt eine sprachlich versierte und umfassend recherchierte Impulsbiographie dieser in Frankreich entstandenen Historikerschule vor und macht zugleich plausibel, dass sich, anknüpfend an die *Annales*, »der Schritt von einer Symptomatologie der individuellen Bewusst-

seine hin zu einer Symptomatologie der kollektiven Bewusstseins« (S. 159) in der geschichtlichen Methodik einschlagen ließe.

Weitere Beiträge von Andreas Neider und Günter Röscher sind mehr innengewandt: anthroposophiespezifische Aspekte bestimmen die Ausführungen. Neider ist bemüht, den *terminus technicus* »Lesen in der Akasha-Chronik« darzustellen, Röscher unternimmt den Versuch, Vorfragen einer geisteswissenschaftlichen Hermeneutik zu entwickeln bzw. das Aufgabenfeld der Freien Hochschule für Geisteswissenschaften als einer institutionalisierten esoterischen Forschungsgemeinschaft abzustecken. Während Röschers Beitrag in bündiger Form einige Streiflichter zu Steiners Esoterik-Begriff und zur Perspektive der Hochschule liefert, ist Neiders Entwurf insgesamt etwas dünn. Zwar lässt sich aus seiner üppigen Steiner-Zitation zur Akasha-Chronik gut eine Begriffsentwicklung und -verwendung erschließen, methodische Grundlagen und heutige Bezüge werden jedoch kaum expliziert (dazu hat der Autor allerdings eine umfassende Publikation angekündigt).

Bevor eine gegliederte Übersicht über heutige Forschungstätigkeiten den Band abrundet, skizziert Karl-Martin Dietz noch etliche anthroposophische Anforderungen an akademische Esoterikforschung. Dabei hält er zunächst einen wesentlichen Unterschied fest: »Esoterikforschung« ist etwas anderes als »esoterische Forschung.« Letztere, im anthroposophischen Zusammenhang auch als »Forschung auf geistigem Felde« bezeichnet, fragt nach Erkenntnis über das Wäg-, Mess-, Zähl- und logisch Erschließbare hinaus. Erstere fragt mit den Mitteln akademischer Wissenschaft nach Leistung und Wahrheit der letzteren« (S. 198). Wenn es aber einer akademischen Esoterikforschung gälte, sich auf ein zentrales Spezifikum der Anthroposophie, nämlich auf die schöpferischen Entwicklungs- und Erkenntnisdimensionen des Denkens, einzulassen, dann darf man sich – gemeinsam mit dem optimistischen Dietz – »von Esoterikforschung im Hinblick auf Anthroposophie ... wohl einen bedeutenden Beitrag versprechen: eine Charakterisierung der Anthro-

posophie und ihrer Stellung in der Geistesgeschichte, jenseits der geläufigen Abwege, die entweder unverbindliche Beliebtheit proklamieren oder durch Endlagerung des Denkens in Dogmengebäuden zu ihrer intellektuellen Entsorgung beitragen« (S. 228).

Resümierend gesagt: Mit diesem Sammelband ist seitens der Anthroposophie ein erster, oftmals so schwerfällig erscheinender Schritt gemacht, Anknüpfungspunkte zur akademischen Debatte der Esoterikforschung zu suchen. Aber lassen sich künftige Publikationen dieser Richtung auch mit Beiträgen aus akademischer, nicht nur anthroposophischer Feder, realisieren? Lässt sich dieser Dialog fortsetzen und intensivieren, nicht zwanghaft um seiner selbst willen, sondern um im Erblicken des anderen die Erkenntnischance, die Chance einer umfassenderen Klärung der eigenen Identität, zu ergreifen? Diese Fragen bleiben, jedoch nicht nur im Sinne von Problemen, sondern auch im Sinne von Möglichkeiten und Aufgaben. Das vorliegende Buch zeigt einige dieser Fragen, Probleme, Möglichkeiten und Aufgaben und es ist deshalb – ganz ohne Pathos gesprochen – ein Brückenpfeiler, eine erste Wegmarke für künftige Auseinandersetzungen. Denn es lässt ebenfalls erahnen, was eine ernsthafte Esoterikforschung jenseits von Vorurteilen und Vorlieben sowohl akademisch wie anthroposophisch versprechen könnte: nichts weniger als eine neue Aufklärung.

Philip Kovce

1 Zu den Motiven des Herausgebers Ausführlicheres bei Karl-Martin Dietz: *Esoterikforschung und die Zukunft der Anthroposophie*, in: *Anthroposophie*, Nr. 3/2008, S. 253-257.

2 Weitere Überlegungen dazu finden sich bei Johannes Kiersch: *Vom Land aufs Meer. Steiners Esoterik in verändertem Umfeld*. Stuttgart 2008.

3 Vgl. Helmut Zander: *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*. 2 Bde., Göttingen 2007.

4 Ausführlicher dazu Jörg Ewertowski: *Die Entdeckung der Bewusstseinsseele: Wegmarken des Geistes*. Stuttgart 2007.

Cusanus als Prediger

NIKOLAUS VON KUES: **Predigten in deutscher Übersetzung**. Herausgegeben am Institut für Cusanus-Forschung von Walter Andres Euler, Klaus Reinhard und Harald Schwaetzer. Band 3 *Sermones CXXII-CCIII*. Aschendorff, Münster 2007, 545 Seiten, 36,80 EUR.

Es gab einen großen Menschaufbruch. Der unbeliebte und kleingewachsene Mann hatte denkbar schlechte Chancen, den zu sehen, den alle sehen wollten, und deshalb kletterte er auf einen Maulbeerbaum. Als dann der kam, nach dem er sich sehnte, geschah etwas Unerwartetes. Er blieb nämlich ausgerechnet unter seinem Baum stehen, blickte nach oben und sagte zu ihm: Steig schnell herunter, denn ich muss heute in deinem Haus einkehren! Zachäus, so der Name des Mannes, stieg schnell herunter um den, den alle sehen wollten, in seinem Haus zu bewirten. – Die Geschichte steht beim Evangelisten Lukas im 19. Kapitel und endet mit den Worten: »Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.«

Was macht ein Philosoph mit dieser Geschichte, nicht irgendein Philosoph, sondern der Philosoph, der das Denken der Neuzeit unter anderem damit eingeleitet hat, dass er den Abstand zwischen Gott und der Welt dadurch ins Ungeheuerliche vergrößert hat, dass er Gott als das Unendliche und die Welt als das Endliche gedacht hat?

Für Nikolaus von Kues und das neuzeitliche Denken ist der Weg der menschlichen Seele zu Gott kein Stufenweg mehr, der schrittweise durch die Sphären der Hierarchien vom Niederen zum Höheren führt, sondern ein Weg des Suchens innerhalb der menschlichen Seele. Und diese nimmt dann das, was nicht nur ein graduell Höheres, sondern das absolut von allem Endlichen unterschiedene »Unendliche« ist, in sich selbst auf. Wie ist das möglich? Die Geschichte zeigt es auf ihrer Geschehensebene: Der von der Gesellschaft verachtet Zöllner Zacharäus wurde, während er suchte, selbst schon gesucht. Im Geschehen deutet sich das

Unendliche schon an, nämlich im Zusammen-
treffen der Gegensätze von Suchen und Ge-
suchtwerden.

Die philosophische Einsicht, dass wir nur das
suchen können, was wir irgendwie schon ha-
ben, geht auf Platon zurück. Cusanus steigert
diese vorchristliche Einsicht. Das »Irgendwie
schon Haben« des Suchens ist Spiegelung des
Gesuchtwerdens und als solche der Glaube.
Dessen Bestimmung erfüllt sich darin, dass er
uns dazu antreibt, auf die Bäume des Suchens
zu steigen, um zu schauen. Aber, »du musst
die Einzelheiten wägen«, sagt der predigende
Cusanus weiter und betont, dass Christus dazu
auffordert, vom Baum herunterzusteigen. Ohne
die Demut dieses Abstiegs kann die Seele Chris-
tus nicht in sich selbst aufnehmen, in das Haus
der Weisheit, das die Weisheit sich in ihr selbst
errichtet hat.

Cusanus als Theologe und Prediger wird ge-
rade erst entdeckt. Ein wichtiger Schritt in
diesem Prozess ist die Veröffentlichung seiner
Predigten in deutscher Übersetzung. Der dritte
von insgesamt vier geplanten Bänden ist 2007
als erster erschienen. Er enthält die bislang
in deutscher Übersetzung noch nicht vorlie-
genden Predigten aus der Brixner Bischofszeit
zwischen 1452 und 1455. Die Herausgeber bie-
ten eine kundige Einführung in Cusanus als
Theologen und Prediger und dann Zusammen-
fassung, Bemerkungen und Literaturhinweise
zu jeder einzelnen der über 90 Predigten. Cu-
sanus selbst schon hatte seine Predigtentwürfe
in zwei kostspieligen »Prachthandschriften« ge-
sammelt und korrigiert. Sie lagen ihm am Her-
zen. Vielleicht erfährt auch der heutige Leser,
dem diese Sammlung nachdrücklich empfohlen
werden kann, auch in ihrer Lektüre, dass sein
eigenes Suchen darin gründet, dass er selbst
schon gesucht wurde.

Jörg Ewertowski

Anthroposophie und Moderne

THOMAS MARTI: **Anthroposophie – heute noch
modern?** Ideen – praktische Arbeitsfelder - Per-
spektiven. Eine kritische Würdigung. Lit Ver-
lag, Berlin 2008, 156 Seiten, 19,90 EUR.

Eine »kritische Würdigung« der Anthroposophie
ist ein mutiges Unterfangen. Glaubt da wieder
einer – meint man, es aus dem Hintergrund rau-
nen zu hören –, dass er es besser weiß als Stei-
ner? Mutig sind auch die Fragen, die Marti an
den Anfang stellt: »Ist Anthroposophie wirklich
so wissenschaftlich, wie sie sich als ›Geistes-
wissenschaft‹ selbst versteht?« (S. 4) »Müssten
sich die anthroposophischen Initiativen (...) nicht
endlich von einer überlebten Vergangenheit trennen
(...)? Ist Anthroposophie nicht einfach ein theo-
retischer Überbau, den man auch aufgeben könn-
te, ohne für den Erfolg in der Praxis wesentliche
Verluste zu erleiden?« (S. 6). Große Fragen für
ein kleines Buch. So verwundert es nicht ganz,
dass bereits auf Seite 12 bezüglich der Darstel-
lung der Anthroposophie zurückgerudert wird:
»Insbesondere schließt der begrenzte Umfang eine
kritische Darstellung aus, was sie natürlich selber
kritisierbar und angreifbar macht.« Nicht nur das,
es wird unklar, worauf sich die titelgebende Frage
dann überhaupt bezieht.

Thomas Marti war Waldorflehrer und später
in der Waldorflererausbildung tätig. In den
ersten Kapiteln gelingt ihm eine erfrischende
Darstellung einiger Grundzüge der Anthropo-
sophie. Ausgehend von Antonovskys salutogenetischen
Begriffsbildungen Verstehbarkeit, Bedeutsamkeit
und Handhabbarkeit stellt er den Steinerschen
Ansatz in (fast) zeitgenössische Kontexte. Trotz
einiger gewagter Parallelismen zu anthroposo-
phischen Begriffen – Intuition entspricht Hand-
habbarkeit – gehören diese Passagen zu den
gelungensten des Buches. Sie stellen den Versuch
dar, die anthroposophischen Begriffe aus dem
Geistesleben der Gegenwart heraus neu zu den-
ken, sie als die Unterlage modernen Denkens
aufzuweisen. Man spürt, dass dies Martis Kern-
anliegen ist: zu zeigen, dass bestimmte soziale
Bestrebungen und einzelne

Ideenbildungen der Gegenwart unbewusst anthroposophische Kernanliegen aufgreifen, bzw. dass Anthroposophie diese artikuliert.

Jedoch versucht Marti auch, »die an die Anthroposophie und ihre Bewegung gerichteten Ansprüche sichtbar zu machen« (S. 6). Diese Zielrichtung beinhaltet das ganze Dilemma des Buches. Ansprüche an die Anthroposophie selbst lassen sich formulieren und diskutieren. Steiner hat dies z.B. im Eingangskapitel der *Geheimwissenschaft* ausführlich dargestellt. Jedoch Ansprüche an die »Bewegung? Wer ist diese Bewegung? Und woraus leiten sich im selben Sinn Ansprüche ab?

Diesen Themen widmet sich die zweite Hälfte des Buches. Sie betrachtet kritisch die Wirksamkeit der »Anthroposophie als gesellschaftliches Projekt«. Wenig Gnade finden die Bemühungen der Anthroposophischen Gesellschaft vor Martis Augen; den Ansatz sieht er als gescheitert an. Aus Steiners Bemühungen, die Menschen in Tätigkeit zu bringen, entwickelt Marti nun Kriterien, nach denen er Anthroposophen sortiert. Echte Anthroposophie anerkennt er dort, wo Menschen aus ihren Überzeugungen heraus in der richtigen Richtung tätig werden. Was dabei die richtige Tätigkeit ist, wird ebenfalls dargelegt: Für Marti ergibt sich zwingend ein fundamentalistisches Weltbild aus der Anthroposophie. Modell stehen ihm Initiativen im Umkreis der Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs). Und so sieht er die wahre, moderne Anthroposophie oder Michael-Bewegung überall dort wirksam, wo Menschen in die Attacke gehen, in basisdemokratischen, ökologischen Bewegungen, in Bestrebungen von Globalisierungsgegnern oder im Kampf für ein Grundeinkommen für alle.

Je weiter das Buch in dieser Richtung fortschreitet, umso enttäuschender wird der Verlust von Martis kritischer Distanz zu den genannten Bewegungen. Dem Aktionismus aus Gut-Gemeintem wird das Wort geredet zulasten einer »Plüsch-Anthroposophie«, wie sie – wo eigentlich konkret? – in den sektiererischen Kreisen der Anthroposophen gelebt wird. »Die »alte« Anthroposophie hat sich als unfruchtbar erwiesen, weil sie durch allzu viele Exponenten

einen behelrenden, ja besserwisserischen und missionarischen Gestus entwickelte ...« (S. 141) – konkreter wird Marti nicht. Die »neue« Anthroposophie dagegen gibt laut Marti »nicht mehr Antworten, sondern sie ist eine Fragehaltung, aus der heraus sich erst zeitgemäße Aufgaben ergeben können.« (hört man hier nicht ebenfalls Missionarston – und war missionarischer Gestus Steiner wirklich fremd?) Am Ende bleibt ein Steiner übrig, der in weiten Strecken als sich über die Anthroposophen beklagend zitiert wird. Der geistigen Arbeit wird die Berechtigung abgesprochen, jedenfalls sofern sie den Anthroposophen nicht zum ersten Barrikadenkämpfer gegen den Kapitalismus macht. In dieser Hinsicht bleibt von dem Buch nur »alter Wein in neuen Schläuchen«. Derlei Pauschalkritik gegen den selbstkonstruierten Plüsch-Anthroposophen riecht nach Anfang der 80er Jahre.

Es bleibt befremdlich, wie das Buch nach einer eloquenten und überzeugenden Darstellung der Freiheitsphilosophie und ihrer aufklärerischen Grundlagen so schnell in die Gewässer einer fundamentalistisch verengten, radikalen Kapitalismuskritik als *einzigem* Begriff für Modernität gerät.

Als Fazit bleibt ein bestenfalls ambivalenter Eindruck. Aus dem Buch hätte vielleicht eine gelungene moderne Einführung in die Anthroposophie werden können. Den in Titel, Klappentext und Vorwort versprochenen kritischen Blick auf die Anthroposophische Begriffswelt leistet das Buch nicht. Dort, wo der Autor kritisch wird, ist er selbst alles andere als modern.

Franz Hofner

Kunst und Wissenschaft

JOST SCHIEREN (Hg.): **Bildungsmotive in Kunst und Wissenschaft**. Athena Verlag, Oberhausen 2008, 164 Seiten, 18,50 EUR.

Der vorliegende Band enthält sechs Beiträge, die auf ein Symposium der Alanus Hochschule (Alfter) zurückgehen. Schon sein Titel klingt wie eine kleine Provokation: Wir leben schließlich in einer Zeit, die, ausgehend von einer erstickenden Ökonomisierung der Bildung, Kunst

und Wissenschaft unwiderruflich voneinander trennen möchte. Die hier vorgestellten Beiträge möchten sich dagegen um einen Bildungsbegriff bemühen, der »einen ganzheitlichen Prozess der Persönlichkeitsentwicklung« impliziert und sich deswegen auf »die Selbstgewissheit einer sich freiheitlich entwickelnden Persönlichkeit« konzentriert (J. Schieren, 7). In diesem Rahmen werden Kunst und Wissenschaft »zu genuinen Instrumenten der Menschwerdung – *l'art pour l'homme* statt *l'art pour l'art*« (ebd.).

Im Eröffnungsbeitrag (9-31) geben Jens Blinze und Günter Seubold in einer ideengeschichtlichen Perspektive eine Charakterisierung von Kunst, Wissenschaft und Spiritualität als Dimensionen eines zukunftsorientierten Bildungsbegriffs. Ihr Anliegen besteht darin, Bildung als »eine Arbeit an sich selbst« zu begreifen, »deren ideales Ziel die Befähigung zum gelingenden Umgang mit der Welt ist« (11). Ein zeitgemäßer Bildungsbegriff wäre demzufolge derjenige, der sowohl freiheitliche Entfaltung des Individuums wie individualisierte Weltkompetenz als die eigene Substanz betrachten würde.

Volker Ladenthin (33-73) bietet eine anregende ideengeschichtliche Betrachtung über das spannungsreiche Verhältnis zwischen Bildung und Kunst. Sie mündet in eine Antwort auf die Frage »Ist die Kunst bildend?« (61-67). Dabei werden ästhetische Urteile als etwas betrachtet, das »nicht in der Sackgasse des Begriffs« endet, und zwar als »die Übung eines freien Urteilens. Kunst definiert sich dadurch, etwas zu zeigen (...), was alle anderen übersehen haben« (66-67). Kunst ist demnach durch eine besondere Wahrnehmungsfähigkeit konnotiert, die »aus zwei Aspekten« besteht, nämlich »1. etwas Neues, bisher Unbeachtetes wahrzunehmen, 2. etwas auf neue Art zu gestalten« (67). Folglich besteht künstlerisches Schaffen darin, »unkonventionell, aber situationsangemessen zu handeln. (...) Das ästhetische Vermögen, sich selbst Regeln zu geben, die zum Erfolg führen, ist genau jene Eigenschaft, die wir im Leben brauchen. Gerade weil das Kunsturteil keinen Zweck erfüllt, ist es für die Welt der Zwecke notwendig« (ebd.). Ohne dieses Vermögen bzw. »ohne Kunst ist man nicht gebildet« (65). Einer-

seits enthalten Ladenthins Ausführungen wichtige Ansätze zu einer Integration von Bildung und Kunst, andererseits vermisst man eine genauere *ethische Verortung* des künstlerischen Schaffens bzw. des ästhetischen Urteils. Das *Neue*, das als Gegenstand der künstlerischen Wahrnehmungsfähigkeit gelten sollte, wird nicht tiefer charakterisiert, so dass man sich provokativ fragen könnte: Gehören zu diesem *Neuen* auch die Selbstverstümmelungen, die in manchen *Kunstrichtungen* der letzten Jahrzehnte praktiziert wurden? Zu gleich provokativen Fragen könnte man durch die fehlende tiefere Charakterisierung des Begriffs *Erfolg* angeregt werden: Waren wirklich alle künstlerischen Genies im Sinne der deutschen Klassik immer vom »Handlungserfolg« gesegnet, »für den es bisher keine Regel gab«? (vgl. 67). Man möchte natürlich nicht für die Wiedereinführung einer spießig-normativen Dimension in der Kunsttheorie, sondern, auf den Spuren »klassischer« Genies der Kunst wie Schiller und Novalis, für einen ästhetischen Diskurs plädieren, der die *Wirklichkeit* und *Wirksamkeit* eines vom freien Ich geschaffenen *Guten-Wahren-Schönen* als Substanz einer zukunftssträchtigen Kunst zu betrachten wagt.

Ausgehend von Rudolf Steiners Begriff der *seelischen Beobachtung* (82-84) skizziert Jost Schierens Beitrag (75-91), vielleicht der anregendste im ganzen Band, ein konkretes Modell spiritueller Hochschulbildung, das die starken Einseitigkeiten des gegenwärtigen, immer mehr wirtschaftsbesessenen und standardisierenden Bildungsbegriffs korrigieren könnte. Dieses Modell fußt auf der selbstbestimmten Tätigkeit der Seele bzw. auf dem ichgetragenen Denken. Denken a) »beruht auf Eigentätigkeit« und b) »mündet in die geistige Selbstbestimmung des Begrifflich-Universellen«, so dass c) »ein sinnhafter und sinnverstehender Austausch von Individuellem und Universellem« stattfindet (83). Überzeugenderweise verbindet Schieren die genannten drei Momente mit Rudolf Steiners Begriffen *Geistselbst*, *Lebensgeist*, *Geistesmensch*: *Geistselbst* weist auf »die Erfahrung des geistigen Selbstsprungs im Denken« hin (84); *Lebensgeist* beschreibt »den lebendigen

Selbstursprung des Begrifflich-Ideellen Denkinhalts« (ebd.); Geistesmensch »ist die Erfahrung, wie das eigene Menschliche vom Geistigen gebildet wird und sich in seinem Wesen entfaltet und wie umgekehrt das Geistige eine klare, sichtbare individualisierte Gestalt im Menschen erlangt« (86-87). Anhand dieses Hintergrunds wird eine *spirituelle Hochschulbildung* charakterisiert, die auf der folgenden *Dreigliederung* fußt: a) *Wissenschaft* bzw. »willentliche Aktivierung des Denkens« (88); b) *Ästhetik* als Bildung in Denkkzusammenhängen, die durch das Zusammenwirken von Teil und Ganzem zur Erfahrung der Schönheit führen (89); c) *Gemeinschaft* (»Individuelles ist per se das sich im Austausch befindliche«; ebd.). So wird Bildung zu einem gemeinschaftsstiftenden *Ganzen*, das »den aktiven Sinnbildungsprozess« mit der »Kontextualisierung des Subjektes in einem sozialen, historischen und inhaltlichen Zusammenhang« integriert und folglich »eine existentielle Selbstbegründung« impliziert (81).

Die Betrachtungen Gabriele Oberreuters (93-107) über Maerten van Heemskerck (1498-1574) zeigen mustergültig, anhand von zwei Darstellungen des Hl. Lukas als Maler, wie eine *Bildungsreise* nach Rom die Selbstwahrnehmung eines Künstlers wesentlich ändern konnte: Von einem Handwerker, der die Natur nachahmt, wird der Maler zu einem selbständigen Schöpfer, der »Idea und Ausführung« allein bewältigt (104).

Der bildungshistorische Beitrag Horst Philipp Bauers (109-135) skizziert die im 19. und 20. Jahrhundert durchgeführte Debatte über das Verhältnis zwischen allgemeiner und beruflicher Bildung sowie ihre Auswirkungen. Dabei plädiert Bauer für die Notwendigkeit eines erfahrungsgeleiteten Ansatzes (129-133), der sich als Harmonie von Wissen (»habt ihr das, was ihr gelernt habt, behalten?«, 133) und Bildung (»Könnt ihr das, was ihr gelernt habt, sinnvoll in der Welt anwenden?«, ebd.) versteht.

Michael Brater (137-162) zeigt wie eine Hochschule in der heutigen Welt berufliche Handlungskompetenz nur durch das Üben von künstlerischen Fähigkeiten wirklich vermitteln kann. Die Flexibilität und die Autonomie

beim Handeln, die in der gegenwärtigen Berufswelt immer mehr verlangt werden, setzen nämlich ein Bewusstsein voraus, das durch künstlerische Schulung mehr als durch abstrakte Zweckorientierung geprägt sein sollte. Die Bildung dieses Bewusstseins stünde im krassen Widerspruch zu jeder einseitigen »Verschulung« des Hochschulsystems (155), denn ein künstlerischer Handlungsprozess besteht in »Unbefangen beginnen, Neues Wahrnehmen, Tastend (dialogisch) Handeln, Anschauend Urteilen« (160), und dazu im »Fehler-Machen-Dürfen« (155-160)! Ob bzw. inwiefern der Bologna-Geist, mit seinem Drang nach Beschleunigung, Vereinheitlichung, Standardisierung, irgendwann einen sinnvollen Rahmen für diese wichtigen Ideen bilden könnte, ist eine andere Frage. Mit dieser Frage, die der Rezensent eher skeptisch beantworten würde, sei die Besprechung dieses anregenden und zum Glück nicht Bologna-konformen Buchs abgeschlossen.

Salvatore Lavecchia

Paul Tillich

WERNER SCHÜSSLER, ERDMANN STURM: **Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung.** WBG, Darmstadt 2007. 278 Seiten, 39,90 EUR.

Über vierzig Jahre nach seinem Tod wird Paul Tillich (1886-1965) in der Fachliteratur immer noch viel genannt und zitiert. Die Verfasser des kürzlich in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erschienen Tillich-Bandes, die Professoren Werner Schüssler (kath.) und Erdmann Sturm (ev.) bezeichnen Tillich im Vorwort und in ökumenischer Übereinstimmung als »global thinker«. Das flüssig geschriebene Buch orientiert zunächst auf 22 Seiten über Tillichs Leben in Deutschland und im amerikanischen Exil (ab 1933). Problematisches in Tillichs Lebensführung, über das die *Süddeutsche Zeitung* (27.12.2007) in brutaler Direktheit berichtete, wurde von den Verfassern konsequent unterdrückt. Im Hauptteil des Buches wird in zwölf thematisch gegliederten Kapiteln der Umriss von Tillichs auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie stehendem Werk dargestellt,

wodurch die *Werkentwicklung* zu verfolgen allerdings erschwert wird. Im kürzeren, dritten Teil beschreiben die Verfasser die Wirkung von Tillichs Arbeiten bis in die Gegenwart.

Der von der Anthroposophie her kommende Leser wird im mittleren Teil des Buches manche interessante Entdeckung machen können. Einige Beispiele: Der Sündenfall hat nach Tillichs Überzeugung nicht nur die moralische Integrität des Menschen, sondern auch dessen Vernunft erfasst. Das Ganze des Menschen wird trichotomisch – nach Leib, Seele und Geist – gegliedert gesehen. Das Erlösungsgeschehen betreffe nicht nur die menschliche Welt, sondern auch den Kosmos. Dann stellt Tillich noch den Absolutheitsanspruch des Christentums in der Welt der Religionen in Frage. Tillichs Christologie wirkt in der Darstellung der beiden Verfasser unentschieden. Die Aussage, Gott sei Mensch geworden, hielt Tillich für „sinnlos« (S. 138). Die Inkarnationschristologie im Sinne des Konzils von Chalcedon (451) sah er demgemäß skeptisch, mit einer Neigung zur (häretischen) Adoptionslehre (S. 190). Vom Geistbegriff Tillichs vermerken die Verfasser ohne jede Erläuterung, dieser stamme wohl aus der Anthroposophie (S. 79). Dies mag zutreffen oder nicht, an verschiedenen Stellen seines Werks hat sich Tillich jedenfalls abfällig über Rudolf Steiner geäußert.

Immer wieder kam Tillich auf das »protestantische Prinzip« zu sprechen. Dieses bestehe im Protest gegen jede endliche Macht, die für sich göttlichen Charakter beansprucht – in Staat, Gesellschaft, Kultur, Religion (S. 14, 139). Tillich leitete das protestantische Prinzip aus der traditionellen Rechtfertigungslehre ab, wonach der Mensch allein durch Gnade gerechtfertigt werde, ohne rechtfertigende Werke. Ein eigenes Kapitel widmen die Verfasser einem Essay Tillichs von 1952 über den »Mut zum Sein«. Quelle diese Mutes sei der »absolute Glaube«; dieser habe den »Gott über Gott« zum Inhalt oder zur Quelle. »Mut zum Sein« gründet also in demjenigen Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist. Mit diesen Aussagen ist Tillich auf Kritik gestoßen, denn sie überschreiten unverkennbar die trinitarische Gottesidee des Christentums.

Der Leser ahnt, dass bei Tillich noch ungehobene Schätze vorhanden sein könnten, dort vor allem, wo er erkennbar seinen sonstigen Intellektualismus durchbricht. Anstelle einer traditionellen Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie) spricht Tillich von einem »neuen Sein«, welches der Mensch »in die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens« erhebt. Ist dieses Sein nur erdacht? Die Verfasser lassen erkennen, daß der charismatische Prediger möglicherweise die echte Persönlichkeit Tillichs zeige.

Dem Leser könnte gegen Ende seiner Lektüre ein Verständnis für eine Äußerung Rudolf Bultmanns aufgehen, Tillichs »spekulative Arbeit sei von wesentlich ästhetischen Motiven getragen«, sie bestehe »nicht in Forschung und wissenschaftlichen Analysen, sondern in Konstruktion«. Hier ist freilich nicht auszuschließen, dass sich eine der Konstruktionen da oder dort als fruchtbar erweist, vielleicht auch ganz anders, als Paul Tillich es sich gedacht haben könnte.

Günter Röscher

Kunst und Können

SIMON BAUR, WALTER KUGLER (Hrsg.): **Rudolf Steiner in Kunst und Architektur**. Dumont Verlag, Köln 2007, 419 Seiten, 16,90 EUR.

Niemand sollte sich vom gewichtigen Eindruck verschrecken lassen, den dieses Buch macht. Auf den ersten Blick wirkt die Publikation des Dumont Verlages: *Rudolf Steiner in Kunst und Architektur*, Herausgeber Walter Kugler und Simon Baur, wie ein Fachbuch – von Spezialisten für Spezialisten geschrieben. Auf den zweiten Blick zeigt sich der Sammelband als das, was er ist: eine Schatztruhe für jeden an Anthroposophie Interessierten. Den Herausgebern gelingt das Kunststück, einen ungeheuer weiten Bogen zu spannen, ohne dass das zentrale Anliegen je aus dem Blick gerät. Es geht um die Sichtweise Rudolf Steiners auf die Welt, »auf die Dinge und Nicht-Dinge«, die hier anhand seiner eigenen Werkstätigkeit beleuchtet werden. Damit wird im Grunde der Ästhetik-Begriff Rudolf Steiners auf ihn selbst zur Anwendung gebracht: Schei-

nen die Dinge, die er »gemacht«, bearbeitet, entworfen und gestaltet hat, »Idee«, im Sinne seines kunsttheoretischen Konzepts, sind sie so aufgefasst und angefasst, so »begriffen«, dass sie ideell standhalten in der Betrachtung und Erlebnisweise aktueller Kunsterfahrung?

Es geht also um mehr als Kunst und Architektur, es handelt sich um den unerschrockenen Versuch der Wahrheitsprobe: eine Geisteswissenschaft auf dem Prüfstand der konkreten Anschauung. Dazu sind mehr als 30 Reflexionen in diesem Band versammelt. Sehr unterschiedliche Beiträge, teils als Wiederabdruck schwer zugänglicher Texte, teils eigens für dieses Buch verfasst. Die Bandbreite der Textsammlung reicht stilistisch von eher anekdotischen bis zu hochwissenschaftlichen Schreibweisen. Was alle Beiträge auszeichnet ist ein Zweifaches: sie stammen samt und sonders von ausgewiesenen Fachleuten, international renommierten Künstlern, Ausstellungsmachern und Kunsttheoretikern, und sie sind durchgehend persönlich gehalten. Beides ist sehr wohltuend, denn es vermittelt Identität. Zudem liegt hier wirklich der umgekehrte Anspruch vor, einmal nicht aus anthroposophischer Weltanschauung Kunst zu predigen, sondern Künstler mit realem Weltstandort »zur Sache« zu befragen. Diese Befragung, als Verständigung des Bewusstseins mit sich selbst, wird als dialogischer Prozess für den Leser sehr fruchtbar, ganz unabhängig vom jeweils behandelten Gegenstand. Was hier für die bildende Kunst geradezu vorbildlich durchgeführt wird, ist das, was im Umfeld von Anthroposophie bis heute gesellschaftlich fehlt – die Begegnung auf Augenhöhe, der Mut wohl auch zur echten Kritik, zum wirklichen Urteil. Herausragend ist der Text von Bazon Brock, der in jeder Hinsicht den Finger auf eben diese Wunde legt; die Zeit der Schöpfergottheit ist vorüber, Poiesis und die Praxis echter Mitmenschlichkeit gehören unauflöslich zusammen, hier liegt der Ursprung zukünftiger Kunst.

Die Beiträge sind inhaltlich geordnet in den drei Kapiteln: Kunst, Wandtafelzeichnungen, Architektur und Design. In diesem vorgegebenen Rahmen finden sich überraschende Querverbindungen. So verläuft ein roter Faden von

Christa Lichtensterns Beitrag im Kapitel Kunst, *Rudolf Steiners architektonisch-plastisches Metamorphose-Verständnis in der Nachfolge Goethes*, zu Beat Wyss im dritten Kapitel, Architektur und Design. Letzterer entwickelt darin den phantastischen Denkweg zum Goetheanum als Denkmal für Goethes Naturwissenschaft. Während das erste Goetheanum in seinem idealtypischen Grundriss quasi als ein Nachbau des Gedichts *Die Metamorphose der Pflanzen* gesehen werden kann, wird das zweite Goetheanum mit seinem sphärischen Achteck, gemäß der Goetheschen Metamorphosenlehre, als Baugestalt des Urschädels aufgefasst.

Es fehlt nicht an Witz in dieser Publikation. Während Beat Wyss damit endet, dass die Schweizer das Gebäude »Affeschäädli« getauft hätten, ist der köstliche Beitrag von Walter Kugler *Der Philosoph und das Türschloss* als Ganzes ein Beispiel dafür, mit wieviel Freude und Vergnügen sich ernsthaft denken lässt – eine Kunst eben, die jeder ausüben kann, wenn er will. Das vorliegende Buch ist dazu eine willkommene Hilfe.

Ute Hallaschka