

Jörg Ewertowski

# Die Gottesentwicklung

## Von der Beziehung zwischen dem Entwicklungs- und dem Gottesgedanken in Theologie, Philosophie und Anthroposophie

Der Streit zwischen Evolutionisten und Kreationisten stand im Hintergrund eines Stuttgarter Evolutionssymposiums im September (siehe Bericht in Heft 1/2008). Der vorliegende Essay ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrages, der in den philosophisch-theologischen Hintergrund des Streites zwischen Schöpfungs- und Entwicklungsgedanken hineinleuchtet und zugleich die Entwicklungsidee Rudolf Steiners als einen noch wenig erkannten Paradigmenwechsel im Verständnis der Weltentwicklung herauszuarbeiten sucht.

Der Gottesname, den Moses am Dornbusch vernimmt, lautet: »Ich bin der Ich bin«. Man hat aus diesem Wort herausgehört, dass Gott unveränderlich ist, erhaben über die Vergänglichkeit der Welt, dass Gott das Sein selbst ist, im Unterschied zum Seienden. Die Theologie distanziert sich schon seit längerem von dem damit verbundenen statischen Gottesbild. Sie versucht die Überformung des biblischen Gottes durch das Seinsdenken der griechischen Philosophie rückgängig zu machen. So findet man nun auf der theologischen Seite umgekehrt das Bild eines geschichtlich handelnden personhaften Gottes, eines Gottes, der zornig werden kann, der seine eigene Schöpfung sogar zeitweise bereut, der sich in seinem Zorn aber auch umstimmen lässt. Und Hans Jonas zeichnet das Bild eines Gottes, der schon in der Schöpfung und nicht erst im Kreuzestod auf Golgatha, seine Allmacht preisgibt. Der Karfreitag wird auf die Weltgeschichte ausgedehnt, das Mysterium von Golgatha löst sich dadurch als ein einzelnes geschichtliches Ereignis auf. Dem mehr am Judentum und an der spätantiken Gnosis orientierten Philosophen Jonas wie auch vielen christlichen Theologen, geht es um die Überwindung des antiken »Apathie-Axioms«, das ein Mitleiden Gottes mit der Welt für unmöglich erklärt.<sup>1</sup> Mehr oder weniger ausgeleuchtet steht hierbei die Theodizeeproblematik und die Idee von der Schöpfung, die ein Opfer ist (»Zimzum«) im Hintergrund.<sup>2</sup>

1 So schreibt Hans Jonas: »... ,soviel an ›Werden‹ wenigstens müssen wir Gott zugestehen, wie in der bloßen Tatsache liegt, dass er von dem, was in der Welt geschieht, affiziert wird, und ›affiziert‹ heißt alteriert, im Zustand verändert. Auch wenn wir davon absehen, dass schon die Schöpfung als solche ... ja schließlich eine entscheidende Änderung im Zustand Gottes darstellt, insofern er nun nicht mehr allein ist, so bedeutet sein fortlaufendes Verhältnis zum Geschaffenen, ... dass er etwas mit der Welt erfährt, dass also sein eigenes Sein von dem, was in ihr vorgeht, beeinflusst wird. ... Also, wenn Gott in irgendeiner Beziehung zur Welt steht ... dann hat hierdurch allein der Ewige sich ›verzeitlicht‹ und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichung des Weltprozesses» Hans Jonas: *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt/M. 1994,

Eine deutliche Grenze ziehen alle Theologen bis heute aber dort, wo die Ablösung des Gottesbildes vom statischen Sein der griechischen Philosophie in die Idee eines sich *entwickelnden* Gottes umschlagen könnte. Geschichtlichkeit wird bejaht, Evolution aber und menschliche Entwicklungsgeschichte im Sinne einer Vervollkommnungs-Bewegung wird heute grundsätzlich skeptisch angesehen und auch im Hinblick auf Gott wie selbstverständlich abgelehnt.<sup>3</sup> Kommt dabei nicht doch wieder ungewollt ein metaphysisches Gottesbild ins Spiel? Wenn wir »Gott« *denken*, dann denken wir wie Anselm von Canterbury »das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.«<sup>4</sup> Wohin sollte sich ein Wesen entwickeln können, das bereits vollkommen ist? Können wir noch »Gott« denken, wenn dieser sich erst zum Gott entwickeln muss?

Wer die Frage, ob Gott sich entwickeln kann, daraufhin entschieden verneint, der muss aber, wenn er nur ein klein wenig weiter denkt, eine unerwartete Erfahrung machen: Den Gott, der sich nicht entwickeln kann, können wir ebenfalls nicht als vollkommenes Wesen denken. Wenn er sich nicht entwickeln kann, dann *fehlt* ihm etwas, nämlich die Entwicklungsfähigkeit. – Jetzt ist etwas geschehen, was wir nicht mehr rückgängig machen können. Allein dadurch, dass wir *gefragt* haben, ob Gott sich entwickeln kann, ist unser bisheriges Gottesbild ins Wanken geraten. Wir haben Gott als vollkommenes Wesen verloren, gleich ob wir ihm Entwicklung zu- oder absprechen. Damit können wir jetzt weder vor noch zurück. Auch der erste Einwand gegen die Gottesentwicklung ist keineswegs überwunden: Wenn die Gottesentwicklung einen Mangel überwinden, wenn Gott sich erst zur Vollkommenheit entwickeln muss, dann ist er nicht »Gott«, sondern bestenfalls »ein Gott«. An dieser Stelle wird zugleich deutlich, warum sich der Gedanke von der Vollkommenheit Gottes nicht einfach aufgeben lässt. Mit seiner Hilfe unterscheiden wir nämlich Gott von den Göttern. Ihn als den höchsten der uns derzeit bekannten Götter anzusetzen, reicht nicht aus, denn wir würden uns dann im Grenzenlosen verlieren.

Im Raum des Polytheismus, im Raum der Hierarchienwelt, fällt es leicht, von einer Entwicklung der hierarchischen Wesenheiten, eben der »Götter«, zu sprechen. Anders aber dort, wo es um den einzigen Gott im monotheistischen Sinn geht, der sich von allen anderen Wesen so radikal unterscheidet, dass es keinen anderen (gleichartigen) Gott neben ihm geben kann. Es ist

S. 39. Vgl. auch Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, Gütersloh 2002 und Ders.: *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002.

2 Vgl. hierzu Günter Röscher: *Gott und die Übel in der Welt*, in: *Anthroposophie*, Nr. 241, Michaeli 2007 und *Sophia und die Kabbala Isaak Lurias*, in: *Anthroposophie* Nr. 225, Michaeli 2003.

3 Vgl. Wolfhard Pannenberg: *Systematische Theologie*, Göttingen 1988, S. 359.

4 »Also, Herr, der Du die Glaubenseinsicht gibst, verleihe mir, dass ich, soweit Du es nützlich weißt, einsehe, dass Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, dass Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.« Anselm von Canterbury: *Proslogion*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1964, S. 85.

dieser einzige Gott, von dem wir auch jenes wichtige »Ich-bin-Wort« im Ohr haben, das die Thematik auf den Punkt bringt: »Ich bin der Anfang und das Ende«. Was ihn betrifft, befinden wir uns jetzt in der beschriebenen Ausweglosigkeit: Wir können ihn nicht als sich entwickelnd denken, ihm aber auch nicht die Entwicklungsfähigkeit absprechen. In beiden Fällen würden wir ihm das rauben, was wir jetzt »Vollkommenheit« genannt haben, und damit das, was ihn zu dem *einzig*en Gott macht. Was aber ist das genau? Was meinen wir eigentlich mit Begriffen wie Vollkommenheit, Absolutheit, Unendlichkeit, mit Wendungen wie: »Das, über das hinaus nichts Größeres denkbar ist«?

Mit dem Anselmschen Gottesgedanken bahnt sich die Neuzeit bereits aus der Ferne an, und spätestens bei Cusanus kommt deutlich heraus, dass sich jetzt mit dem Gottesgedanken eine grundlegend neue Idee der Unendlichkeit verbindet. Weil die Unendlichkeit die Gegensätze in sich vereint, weil sie in sich zurückläuft, deshalb unterscheidet sie sich von der ungöttlichen Grenzenlosigkeit, vor der die antiken Denker zurückgeschreckt sind.<sup>5</sup> Und so wie die wahre Unendlichkeit das Endliche nicht von sich ausschließt, weil sie sich dadurch verendlichen würde, so schließt sie auch die Leidensfähigkeit nicht aus. Das antike Apatie-Axiom ist, so scheint mir, mit dem neuzeitlich-philosophischen Gottesbegriff wenigstens unausdrücklich schon überwunden. Gilt das auch für den Entwicklungsgedanken?

Wenn wir uns ernsthaft der Frage nach der Gottesentwicklung stellen wollen, dann müssen wir auch den Entwicklungsbegriff neu überdenken. Wir müssen uns von der Selbstverständlichkeit frei machen, mit der wir Entwicklung grundsätzlich als eine Bewegung vom Niederen zum Höheren, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen denken: Kann »Entwicklung« nicht auch noch etwas anderes besagen als Vervollkommnung? Und dann müssen wir uns von der Selbstverständlichkeit frei machen, mit der wir die Einzigkeit Gottes als Vollkommenheit im Sinne der Vollendung denken. Wir werden nämlich auf den tiefen Schlag Schatten der Vollendung aufmerksam, nämlich auf das damit verbundene »An-sein-Ende-gekommen-Sein«. Unter diesen neuen Bedingungen dürfen wir dann aber auch die Entwicklung nicht länger als ein Streben nach dem Ende, als Zweckverwirklichung oder Teleologie denken. Gelingt uns das? Können wir dann noch Entwicklung vom bloßen Formenwandel unterscheiden? Stehen wir damit nicht vor dem ziel- und sinnlosen Fort-

## Gottesidee und Entwicklungsgedanke

<sup>5</sup> Zu diesem Themenkomplex vgl. auch den immer noch aufschlussreichen »Klassiker« von Heinz Heimsoeth: *Die sechs großen Themen der Abendländischen Metaphysik* und darin besonders die Kapitel *Gott und Welt*; *Die Einheit der Gegensätze und Unendlichkeit im Endlichen*. Stuttgart 1965.

schritt der Moderne, dessen verborgenes Wesen vielleicht ein Weg-Schritt, eine Flucht vor dem Ursprung und ein Weg in eine neue Grenzenlosigkeit ist? Relativiert sich dann nicht alles? Aber genau das ist ja schon alles eingetreten, freilich nicht deshalb, weil man versucht hätte, den Entwicklungsgedanken von einem erneuerten Gottesgedanken her zu denken, sondern umgekehrt, weil der teleologisch gefasste Entwicklungsgedanke die schattenhafte Kehrseite des philosophischen Gottesgedankens offenbar gemacht hat: Der Weltgeist, der die Einzelnen als Mittel zu seinem Zweck gebraucht, verwirklicht sich in seiner Zerrform in den Totalitarismen der Moderne. Als Reaktion darauf wird jegliche Geschichtsphilosophie, jegliches Denken, das auf Ganzheitlichkeit und Sinnhaftigkeit, ja allein auf verbindliche Wahrheit Anspruch macht, obsolet. Aber das Absolute kehrt wieder, nämlich in der sich selbst verbergenden Verabsolutierung des Relativen, die vom radikalen Historismus ausgeht, jener Auffassung, dass die Geschichtlichkeit, die mit allem Erkennen verbunden ist, die jeweils gewonnene Erkenntnis jeder Verbindlichkeit berauben muss. Auf diese Weise interpretiert beispielsweise der Historiker Helmut Zander die Anthroposophie als Anti-Historismus, als den vergeblichen Versuch, der definitiven Relativierung aller Werte und Wahrheiten doch noch einmal restaurativ etwas Bleibendes entgegenzusetzen.<sup>6</sup> Wer, nachdem der Historismus einmal alles relativiert hat, erneut wieder Ganzheitlichkeit und Sinnhaftigkeit der Welt vertritt, der kann – so setzt Zander voraus – nur durch eine reaktionäre Anti-Haltung bestimmt sein. Wiederholt Rudolf Steiner also nur den Deutschen Idealismus unter anderen, jetzt eigentlich schon überholten geschichtlichen Bedingungen?

Mir scheint, dass die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts offenbare Krise des Entwicklungsgedankens und die Krise des Gottesbegriffs, die sich in Nietzsches diagnostisch gemeintem Wort vom Tod Gottes exemplarisch manifestiert, eine gemeinsame Ursache haben. Deshalb muss es uns nun darum gehen, Tod und Auferstehung Gottes in eins mit einem neuen Entwicklungsgedanken denken zu lernen. Der Entwicklungsgedanke, der zunächst in die Unabhängigkeit von einem jeden Gottesbegriff zu führen scheint, weil die Evolution sich als Alternative zur Schöpfung darstellt, hat sich geschichtlich gesehen fast selbst wieder aufgehoben – Sollte ohne eine Gottesidee mit der Entwicklung kein Sinn mehr zu verbinden sein? Aber deshalb darf die Wissenschaft keinen religiösen Gottesbegriff dort als

6 Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, Göttingen 2007. Vgl. hierzu auch Jörg Ewertowski: *Der bestrittene geschichtliche Sinn. Helmut Zanders Studie »Anthroposophie in Deutschland« in ihrem historistischen Kontext*, in: *Anthroposophie*, 2007/4.

Krücke einsetzen, wo sie mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr weiter kommt, sondern es geht im Gegenteil darum, dass die Tragkraft des Entwicklungsgedankens ohne einen erneuerten Gottesgedanken unzureichend bleibt. Unser Entwicklungsgedanke muss sich mit unserem Gottesgedanken vereinbaren lassen, aber nicht so, dass sich unser Gottesgedanke an unseren Entwicklungsgedanken anpasst oder umgekehrt. Beide Gedanken müssen vielmehr in gegenseitigem Bezug gemeinsam neu gewonnen werden.

Bei Rudolf Steiner tritt uns Gott zunächst in der Rede vom »Weltengrund« entgegen, der sich vollständig in die sich entwickelnde Welt ausgegossen hat, der sie daraufhin von innen treibt, und der so im menschlichen Denken und der menschlichen Persönlichkeit schließlich in seiner höchsten uns unmittelbar bekannten Form erscheint. Wenn der Weltengrund Ziele habe, so der junge Rudolf Steiner 1886 in den *Grundlinien*, dann seien diese Ziele identisch mit den Zielen, die sich der Mensch setzt. Das Thema ist hier freilich nicht Gott, sondern die Freiheit. Der Mensch handelt nicht aus Pflichtgefühl, sondern aus seinen Idealen heraus. Er lässt sich nicht von einer äußeren Macht Gesetze geben, sondern ist souverän.<sup>7</sup> Was für Hans Jonas mit Blick auf die göttliche Leidensfähigkeit gesagt wird, das finden wir beim jungen Steiner als Hintergrund der menschlichen Freiheit: die vorbehaltlose Selbstentäußerung Gottes.

Er wiederholt hier zugleich auch einen Grundgedanken des Deutschen Idealismus, freilich entschieden herausgelöst aus dem Prokrustesbett der Entwicklungsnotwendigkeit, die durch dessen spekulative Methode bedingt war. Ganz im Sinne eines echt geschichtlichen Denkens (und somit alles andere als »anti-historistisch«) wendet Steiner sich gegen eine teleologische Geschichtsphilosophie: »Alles apriorische Konstruieren von Plänen, die der Geschichte zugrundeliegen sollen, ist gegen die *historische Methode*, wie sie sich aus dem Wesen der Geschichte ergibt.«<sup>8</sup> Gott ist einer Welt immanent, deren geschichtlicher Sinn von der Freiheit des Menschen abhängt und zukunfts offen ist.

In den Vorträgen über die biblische Schöpfungsgeschichte, spricht Steiner dann 24 Jahre später (1910) von einem Schöpfergott, der »von außen« den Menschen schafft. Im Unterschied zur gewohnten theologischen Darstellung entwickelt sich dieser Schöpfergott aber gerade im Schaffen: Nach dem fünften Schöp-

## Rudolf Steiners Gottesgedanke

7 Vgl. Rudolf Steiner: *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, GA 2, Dornach 1979, S.125.

8 Rudolf Steiner: *Grundlinien* a.a.O., S.127.

fungstag, also genau in dem Augenblick, in dem es um die Schöpfung des Menschen am sechsten Schöpfungstag geht, müssen sich die Elohim, die zuvor miteinander, aber als Gruppe geschaffen haben, zu einem neuen Bewusstsein, zu einem Bewusstsein ihrer Einheit hinaufentwickeln, um diese Aufgabe bewältigen zu können.<sup>9</sup> Haben sie vorher das schöpferische Wort in die Welt hinaus gesprochen, so sprechen sie jetzt zuerst sich selbst an, wenn sie zueinander sagen: »Lasset uns den Menschen schaffen«. Sie entwickeln sich zu jener Einheit, die in der Genesiserzählung, in dem Gottesnamen »Jahwe« zum Vorschein kommt. Er wird genau in diesem Augenblick der Schöpfungserzählung erstmals verwendet. Der biblische Schöpfungsgedanke verbindet sich also in Steiners Darstellungen mit einer Gottesentwicklung. Die Entwicklung der Elohim zu Jahwe vollzieht sich in der Schöpfung des Menschen. Das ist hier deshalb kein Problem, weil der biblische Schöpfergott des Alten Testaments sich für Steiner als ein bloßes Glied der Hierarchienkette darstellt. Es ist also streng genommen gar nicht von der Entwicklung *Gottes* die Rede, sondern von der Entwicklung der *Götter*. Wir blicken an dieser Stelle ausschließlich in den Raum des hierarchischen Polytheismus und nicht in den des trinitarischen Monotheismus. Nach Steiner spricht der biblische Schöpfungsbericht zudem auch gar nicht vom Uranfang der Welt, sondern erst von der Entwicklung der Erde, der die Entwicklung des »Alten Saturn«, der »Alten Sonne« und des »Alten Mondes« vorausgegangen sind.

Wie steht es also mit der Schöpfung des Alten Saturn, mit der die Entwicklungskette der sieben planetarischen Weltentage beginnt? Es handelt sich hier um die höchsten Hierarchien, die Seraphim, Cherubim und Throne, die weit über den Elohim, den Exousiai stehen, und von diesen heißt es, dass sie sich in einer vergangenen Weltentwicklung soweit emporgearbeitet haben, dass sie zu diesem Schöpfungshandeln fähig geworden sind. Auch sie entwickeln sich also, aber auch sie sind ja »nur« ein Teil des hierarchischen »Polytheismus«. Besonders interessant ist dabei, dass die Schöpfungsfähigkeit, die sie erworben haben, die Opferfähigkeit ist. Spätestens hier wird also bei Steiner der Freiheitsaspekt in der Schöpfung unübersehbar, denn es gibt kein Opferbringen, das unfrei wäre.<sup>10</sup> Aber wir sind immer noch nicht beim »eigentlichen« Schöpfergott des christlichen Monotheismus angelangt, um den die philosophischen Ideen der abendländischen Geistesgeschichte gerungen haben.

Über der obersten Hierarchie befindet sich die Trinität. Die Trini-

9 Rudolf Steiner: *Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte*, GA 122, Dornach 1984, S.76 und S.150f.

10 Vgl. Ruth Ewertowski: *Das Opfer*, Stuttgart 2005.



tät tritt bei Steiner an die Stelle des traditionellen Gottesbegriffs. Im Zusammenhang mit der Weltenschöpfung erfahren wir von ihr nur sehr wenig, nämlich dass die Seraphim, Cherubim und Throne von ihr die »Pläne« zur Schöpfung entgegennehmen.<sup>11</sup> Das klingt nun völlig anders als die Worte des jungen Rudolf Steiners vom Weltengrund, der sich in seine Schöpfung ausgießt. Gott droht sich hier deshalb auch nicht länger pantheistisch aufzuheben, sondern eher umgekehrt als »Techniker« von der Welt abzusondern. Aber Steiner weist seine Zuhörer auch darauf hin, dass die Rede von den »Plänen« nur bildlich genommen werden darf, da es zur Beschreibung des wirklichen Vorgangs an menschlichen Worten fehle. – Wie verhält es sich also bei Steiner mit dem *einzig*en Gott des Monotheismus, dem Gott, der das »Alpha und Omega« ist, der jeden Anfang und jedes Ende umfasst und deshalb anscheinend immer schon vollendet sein muss? Oder gibt es vielleicht in der Anthroposophie diesen Gottesgedanken gar nicht, weil es keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende gibt?

Hier müssen wir weit zurücktreten, um das alles Entscheidende zu bemerken, so nahe liegt es. Die Thematik des absoluten Anfangs wie auch die des Endes bleibt in der Anthroposophie aus. In der Weltentwicklung ist der »alte Saturn« *ein* Anfang, aber es gab doch schon etwas davor. Das, was es jetzt zu sehen gilt, ist, dass der Gott, der von sich sagt, dass er der Anfang und das Ende ist, bei Steiner an einem ganz anderen Ort auftaucht als an dem des Anfangs oder Endes oder der Werdebewegung zwischen Anfang und Ende. Dieser Gott erscheint nämlich in der Mitte der Zeit, in der Menschwerdung auf Golgatha.<sup>12</sup> Ein Altes kommt hier zu seinem Ende, ein Neues beginnt, Anfang und Ende treten unmittelbar zusammen, aber wie überkreuzt oder umgewendet, denn der Anfang kommt nach dem Ende, Ende und Anfang stehen gleichsam Rücken an Rücken, so dass von dieser Mitte aus die Weltentwicklung in das Grenzenlose beider Zeitrichtungen verlaufen kann. Wo aber eine grenzenlose, von keinem Schöpfungsanfang oder Erlösungsende begrenzte Zeit vorausgesetzt wird, da entstanden bislang zyklische Weltbilder, im Osten wie auch im Westen bei Nietzsche, wenn dieser von der »Wiederkehr des Gleichen« spricht. Gegen diese zyklischen Weltbilder wird immer wieder das jüdisch-christliche Weltbild mit seiner Konzeption einer einmaligen und linear zwischen Anfang und Ende verlaufenden Heilsgeschichte abgehoben. Wohin

## Eine Mitte, in der Anfang und Ende zusammentreffen

11 Rudolf Steiner: *Geistige Hierarchien und ihre Widerspiegelung in der physischen Welt*, GA 110, Vortrag vom 18.4.1909.

12 Ich bin auf diesen Sachverhalt erstmals durch eine Formulierung des Theologen Klaus Bannach aufmerksam geworden. Er beschreibt das anthroposophische Bild der Weltentwicklung wie folgt: »Die Evolution läuft auf ihr Zentrum, das Mysterium von Golgatha, also auf die Erde, also auf dem Menschen zu und bekommt von dort ihre neue Richtung...« Klaus Bannach: *Anthroposophie und Christentum. Eine systematische Darstellung ihrer Beziehung im Blick auf neuzeitliche Naturerfahrung*, Göttingen 1988, S. 362.

gehört jetzt die Anthroposophie? Ist sie ungeschichtlich, weil sie Anfang und Ende preisgibt und damit zugleich die Einzigkeit, die sich nur im geschichtlichen Weltbild des Abendlandes abzeichnen konnte? Aber für die Anthroposophie gibt es anders, als im Osten, eine *Mitte* aller Weltenwicklung, und zwar, das müssen wir uns richtig klarmachen: eine *einzig*e Mitte. Das Ende des Kreuzestodes und der Anfang der Auferstehung markieren nicht nur die Mitte der Erdentwicklung, auch nicht nur die sieben Weltentage unserer großen planetarischen Entwicklung, sondern, so fasse ich es auf, die Mitte aller Entwicklung, die daraufhin zu einem einzigen Geschehen wird, auch wenn jetzt kein absoluter Anfang oder kein solches Ende ins Auge gefasst wird.

Obwohl wir in der Anthroposophie keinen Uranfang und kein Weltenende finden, stehen wir also dennoch nicht vor einer sich endlos wiederholenden Kette von Welten, wie im Osten. Uns begegnet statt dessen ein in der Geistesgeschichte des Ostens wie auch des Westens völlig neuer Gedanke, der Gedanke einer Weltentwicklung, deren Einzigkeit von ihrer Mitte ausgeht.<sup>13</sup> Weil ihr der Sinn in der Mitte gegeben wird, kann sie gleichermaßen »ganzheitlich-sinnvoll« wie auch völlig freilassend ergebnisoffen sein. Hier gibt es weder eine determinierende Erstursache, noch einen instrumentalisierenden Endzweck. Und weil in dieser Mitte jener Gott in die Geschichtswelt des Menschen tritt, der sich Moses als »Ich bin der Ich bin« geoffenbart hat, spricht Steiner schließlich von einer weltgeschichtlichen »Ichgeburt«, in deren Folge die gesamte Menschheit an der erlösenden Gotteskraft teilhat, die im Ich liegt: »Der Gott, der im Menschen wohnt, spricht, wenn die Seele sich als Ich erkennt«.<sup>14</sup> Was sagt Gott? Er sagt seinen Namen. Er sagt: »Ich bin«. Steiner hört den Gottesnamen, der Moses am Dornbusch offenbart wurde, anders als die anfangs erwähnten Philosophen. Er besagt für ihn nicht: »Ich bin der ich bin, d.h. ich bin der, der sich selbst unveränderlich gleich bleibt«, sondern er besagt für Steiner: »Ich bin der »Ich bin«, d. h.: Mein Name lautet: »Ich bin«.<sup>15</sup> Den Gottesbegriff, nach dem wir suchen, jenen Gottesbegriff also, der einer Entwicklung fähig ist, den können wir auch in der wirklichen Natur unseres Ich verstehen lernen, denn unser Ich ist Wesen vom göttlichen Wesen, ohne deshalb ein Gott neben Gott zu sein. Und genau hier, im Verständnis des Ich, stoßen wir auf den völlig neuen Entwicklungsgedanken Rudolf Steiners noch von einer anderen als von der weltgeschichtlichen Seite aus.

13 Mit der Ausrichtung auf die Mitte allein sind freilich noch nicht alle Probleme gelöst. Es gibt nämlich nicht nur die Gefahr, die Mitte als Gleichgewichtsort zu verfehlen, sondern auch die, in der Mitte zu erstarren. Vgl. hierzu Wolfgang Schad: *Das Problem der Mitte*, in: *Mitteilungen aus der anthroposophischen Arbeit in Deutschland*, Nr. 125, Michaeli 1978. Und was die Mitte in der Weltgeschichte angeht, so bleibt in der Folge der Verschiebung, die durch den Sündenfall eingetreten ist, die exakte rechnerische Mitte leer. Vgl. hierzu den Beitrag von Ruth Ewertowski in: DIE DREI 8/9 2007: *Das Böse - ein Anachronismus: Vom Sinn jenseits der Rationalität*.

14 Steiner führt diesen Satz in der *Geheimwissenschaft* im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis der Bewusstseinsseele an (GA 13, Dornach 1989, S.67).

15 Eine »Ich-bin-Lehre« gab es bereits in der Freimaurerei. Johann Baptist Kerning gilt als ihr Urheber (1774-1851). Ob Kerning die Dornbuschworte bereits wie Steiner gedeutet hat, habe ich nicht ausfindig machen können.



Die Ich-Entwicklung des Menschen vollzieht sich nicht als einfache Höherentwicklung, in der aus dem Astralleib das Ich und aus dem Ich das Geistselbst würde, sondern als ein zugleich ab- wie auch aufsteigender Weg der Umwandlung von immer niedereren Leibesgliedern in immer höhere Geistesglieder. Das Ich ist das in der Mitte der Wesensglieder gelegene Umwandlungsprinzip. Dieser Entwicklungsgedanke, den wir dann auch vergleichbar in der Weltgeschichte wiederfinden, war den Theosophen unbekannt und ist auch in der Literatur des gesamten abendländischen und morgenländischen Geisteslebens meines Wissens sonst nicht zu finden. Wir haben seine Tragweite noch keineswegs ermessen; das erfordert eine ausführliche ideengeschichtliche Gegenüberstellung mit anderen Entwicklungsgedanken.<sup>16</sup>

Wo es uns gelingt, von dieser Mitte aus die Weltentwicklung zu betrachten, widersprechen sich Weltentwicklung und Welterschöpfung nicht länger. Kein anfänglicher Urgrund determiniert hier als Ursache, kein höchster Endzweck vergewaltigt, was er zu seiner Verwirklichung braucht, indem er es zum Mittel macht. Unsere Aufgabe ist es freilich, uns das richtig bewusst zu machen, damit wir nicht unversehens das Mysterium von Golgatha doch wieder im Rahmen eines Zweck-Mittel-Schemas funktionalisieren und damit das revolutionäre Neue durch die Anwendung genau jener Kategorien, die es eigentlich schon überholt hat, fehldeuten. Es gilt also, es erst zu lernen, Entwicklung von jener Mitte aus zu denken, in der Ende und Anfang »Rücken an Rücken« stehen, und damit zu lernen, »Sinn« jenseits von Kausalität und Finalität zu denken.

Wenn uns das gelingt, dann kommt ein überraschendes Zumal von Sinnhaftigkeit und Unberechenbarkeit in unserem Verstehen zum Vorschein. Wenn wir den Gottesgedanken von der Weltenmitte her zu begreifen versuchen, dann werden wir erkennen, dass die Gottesentwicklung in der Menschwerdung auf Golgatha keine göttliche Höherentwicklung zum Zweck der göttlichen Selbstverwirklichung ist, sondern ein Opfer, ein Opfer aber, das viel mehr als eine bloße »Passion« beinhaltet. Die Passion als ohnmächtiges Mitleiden (Hans Jonas) gehört in den alten Prozess, der zwischen Anfang und Ende verläuft. Aber seit dem Ereignis von Golgatha steht das Ende mit dem Rücken zum Anfang. Und dieser neue Anfang, der nach dem Ende kommt, eröffnet als Auferstehung eine neue schöpferische Blickrichtung. Ursprüngliche Welterschöpfung und neue Erlösungsschöpfung

16 Im Hinblick auf den Vergleich mit den theosophischen Autoren habe ich dazu Vorarbeiten in meinem Buch *Die Entdeckung der Bewusstseinsseele* veröffentlicht und auch die Entstehung von Rudolf Steiners neuem Geschichtsbild in der Beschreibung der nachatlantischen Kulturepochen untersucht (Stuttgart 2007).

lassen sich deshalb weiterhin unterscheiden, das Mysterium von Golgatha fällt weder weg, noch wird die eine seiner beiden Seiten, die der Passion, ungleichgewichtig hervorgehoben und über den Weltprozess ausgedehnt. Das Apathie-Axiom lässt sich überwinden, ohne die »Absolutheit« Gottes und damit seine Einzigkeit aufzuheben. Gott bleibt Anfang und Ende, aber jetzt in der beschriebenen Form in sich selbst umgewendet, wodurch er von der Mitte aus in beide Zeitrichtungen ausstrahlt, anstelle die Zeit einzuschließen. – Sollte diese Umwendung selbst ein Aspekt jener Gottesentwicklung sein, die sich in der Menschwerdung auf Golgatha vollzogen hat, oder müssen wir uns darauf beschränken, sie als eine »Revolution«, eine kopernikanische Wende in der menschlichen Ideengeschichte zu begreifen?

Wie dem auch sei, die Menschwerdung Gottes auf Golgatha ist aufs Engste mit der Weltentwicklung verbunden, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Sie bildet die weltgeschichtliche Mitte, an der sich das Alte und das Neue so spiegeln, wie im Menschenwesen die Leibes- und die Geistesglieder. Rudolf Steiner ist hier weit über seinen noch traditionell-idealistischen Jugendgedanken von dem »Weltengrund« hinausgekommen, der sich in die Welt ausgießt. Die menschliche Freiheit entsteht menscheitsgeschichtlich nicht allein durch einen Schöpfungsakt, nicht allein dadurch, dass sich der »Weltengrund« in die Welt auflöst, sondern durch eine komplexe Konstellation von ursprünglicher Schöpfungs-idee, späterer Durchkreuzung des mit dieser Idee verbundenen »Plans« und einem dramatischen menscheitsgeschichtlichen Geschehen, dessen Zentrum schließlich die Menschwerdung des Gottes ist, der sich dabei aber nicht etwa in der menschlichen Freiheit auflöst, sondern sich nun als ihr ermöglichendes Gegenüber offenbart.

Im Vergleich zu den Äußerungen des jungen Steiner in den Grundlinien zeichnet sich hiermit also folgende Gedankenentwicklung ab: Dass der Mensch »ich bin« sagen kann, also den ursprünglich »unaussprechlichen« Gottes-Namen auf sich selbst anzuwenden vermag, bedeutet keineswegs, dass Gott von jetzt ab nur noch im Menschen zu finden wäre. Steiner beschreibt die Entstehung der Bewusstseinsseele am Ende der alten Atlantis (nahe der »rechnerischen« Mitte der Zeit) als den Augenblick, in dem der Mensch zu der Fähigkeit erwacht, zu sich selbst »ich« sagen zu können. Aber die eigentliche Leistung der Bewusstseinsseele, die wirkliche Natur des Ich zu enthüllen, kann erst im Zusammenhang mit dem viel späteren Ereignis von Golgatha

und dem Johannesevangelium als eine zweite Ich-Geburt in der faktischen Mitte der Menschheitsgeschichte oder der einzelnen menschlichen Biographie begriffen werden.<sup>17</sup> Die Nähe des Entwicklungsgedankens zum Pantheismus, die dem Deutschen Idealismus immer wieder vorgeworfen wurde, wäre von all dem aus neu zu betrachten und – so meine ich – zusammen mit dem heute immer wieder geltend gemachten Problem der Erkenntnis von Sinn und Ganzheitlichkeit wenigstens auf ideengeschichtlicher Ebene neu zu erörtern.<sup>18</sup> Denn Sinn und Ganzheit verkehren sich unter gegenwärtigen Bedingungen tatsächlich in Ideologie und Totalitarismus, wenn Anfang und Ende einen Prozess umgreifen, der dadurch zur Zweckverwirklichung wird – anstelle Rücken an Rücken von der Mitte des Ganzen aus den Sinn ins Offene zu strahlen.

17 Jörg Ewertowski: *a.a.O.*  
 18 Vgl. hierzu: Reinhard Bode: *Rüdiger Safranski – Eine romantische Affäre*, in: DIE DREI 12/2007.

*Autorennotiz:*

JÖRG EWERTOWSKI, geb. 1957 in Zweibrücken., absolvierte eine Ausbildung zum Goldschmied und studierte Philosophie, Germanistik und Theologie in Frankfurt am Main. In seiner Dissertation beschäftigte er sich mit der Philosophie F.W.J. Schellings. Seit 1994 leitet er die Rudolf Steiner Bibliothek in Stuttgart ([www.rudolf-steiner-bibliothek.de](http://www.rudolf-steiner-bibliothek.de)). Er hält Vorträge und veranstaltet Seminare. Kürzlich ist sein Buch *Die Entdeckung der Bewusstseinsseele – Wegmarken des Geistes* (Stuttgart 2007) erschienen. Kontakt: [joerg13ewertowski@freenet.de](mailto:joerg13ewertowski@freenet.de).