

Beuys und die Wissenschaft

MAGDALENA HOLZHEY: **Im Labor des Zeichners – Joseph Beuys und die Naturwissenschaft**, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 2009, 224 Seiten, 49 EUR.

Schon dadurch, dass die Kunsthistorikerin Magdalena Holzhey ihre Dissertation mit der Darstellung der Theorie des erweiterten Wissenschaftsbegriffs von Joseph Beuys beginnt, ist erreicht, dass sie sich nicht in den Philosophenjargon von Wissenschaftstheoretikern versteigt. Was sie schreibt, ist nicht nur gut zu lesen, sondern auch gut zu verstehen: Mit vielerlei Kernsätzen aus Vorträgen, Diskussionen und Interviews von Beuys zeichnet sie seinen »Erweiterten Kunstbegriff« bzw. seinen Wissenschaftsbegriff nach, der das nomologische Erklären um ein typologisches Verstehen erweitern will. Versucht jenes, die Fakten der Welt zu quantifizieren und ihre Beziehungen durch mathematische Gesetzmäßigkeiten begrifflich zu fassen und technisch zu verwenden, so sucht dieses nach den Gestaltungsvorgängen und Gestaltungsprinzipien, die sich unserem Denken anschauend ergeben, wenn wir die Bildnatur der Welt als Imagination vor Augen haben. Holzhey vermeidet dabei nicht – wie die meisten Kunsthistoriker – auch auf Aussagen Steiners hinzuweisen, die wesentlich die Basis für das Denken von Beuys bilden.

Die Frage nach der Bildnatur der Welt beantwortet sich bei Beuys wie von selbst zuerst in der Zeichnung, die nicht wie Sprache Satzteile logisch zusammenfügt, sondern Gestaltungsqualitäten in bildhafte Beziehung setzt. Der zarte Duktus seines Zeichnens nimmt den Betrachter dabei auf den Erkenntnisweg mit. Der Fokus der Arbeit liegt also »auf der Interpretation ausgewählter Zeichnungen«, denn das »Bild als epistemisches Objekt vermag die Grenzen zwischen künstlerischer und wissenschaftlicher Darstellung aufzulösen«.¹

Die Autorin geht in ihrer Arbeit besonders einer Spur im Werk von Joseph Beuys nach, die sich mit Leonardo da Vinci beschäftigt. Wie Leonardo an der Schwelle vom Mittelalter zur

Neuzeit, von mythischem Denken zur Rationalität stand, sieht sie bei Beuys die Bemühung, das rein rationelle naturwissenschaftliche Denken wieder in die Ebene der Bilder und ihrer Bildekräfte zu heben und diesen Schritt über die Schwelle mit klarem Denken zu begleiten. Leonardo sah zum Beispiel »in mechanischen Vorgängen lebendige Kräfte«. Er öffnete sich damit »eine *metaphysische* Dimensionen in der Physik – die Frage nach dem *Wesen* der physikalischen Kräfte.« Die »funktionalen Grundlagen [der Natur], Kraft und Bewegung, erscheinen in Leonardos Manuskripten wie lebendige Subjekte, deren Wesensmerkmale sich in der rhetorischen Umsetzung äußern.« Eben solche Gedanken bewegen Joseph Beuys, wenn er den Begriff »organische Mechanik« prägt (S. 71ff.). An zwei Werkkomplexen macht die Autorin das deutlich: An den Zeichnungen, die er unter dem Begriff *Giocondologie* zusammenfasst, und an den »Zeichnungen zu Leonardos Skizzenbüchern *Codices Madrid*« (diese etwa 100 Zeichnungen schuf Beuys in der Mitte der 70er Jahre anlässlich der Veröffentlichung von Leonardos wiedergefundenen, sogenannten *Codices Madrid*). Ihre »Frage gilt sowohl den Aspekten, die Beuys an Leonardo interessiert haben, wie auch der Art und Weise, wie er im Dialog mit einer historischen Modellfigur seine eigene Position schärfen und seiner Zeit angemessene Handlungsalternativen entwickeln konnte, die sich beispielhaft in einer erneuten Zusammenführung von Kunst und Wissenschaft zeigten.« Beuys: »Diese Zeichnungen ... könnten dann zur Naturwissenschaft gehören, während man sie heute zur Kunst zählt«. Bei ihren Analysen berücksichtigt sie auch die zehn Skizzen, die Beuys zur Staatsexamensarbeit von Eva Wurmbach, seiner späteren Frau, über die Landschaftshintergründe in den Gemälden Leonardos anfertigte.

Ein eigenes Kapitel widmet sich den zahlreichen physikalischen Phänomenen, die in das künstlerische Werk eingeflossen sind: »Kräfte der Natur – Physik im Werk von Joseph Beuys«. Jeweils mit einer Abbildung versehen führt die Autorin durch die Vielfalt von Arbeiten, die sich mit Phänomenen der Elektrizität– etwa

Lichtbogen oder Röntgenstrahlung – befassen, oder mit Licht und Wärme und ihren seelischen und sozialen Korrelaten.

Das abschließende Kapitel »Eine qualitative Wissenschaft« fasst noch einmal in prägnanter Form das Besondere der Erweiterung des Kunstbegriffs und des Wissenschaftsbegriffs zusammen: Die Untersuchung habe »die Erkenntnisfunktion der Zeichnung bei Beuys sichtbar gemacht. Grundsätzlich kann Zeichnung bei Beuys Anschauung und Denken, das Begriffliche und das Visuelle in einer neuen Bildqualität verknüpfen, die als ästhetisch-begrifflicher Doppelreflex den Gegensatz von wissenschaftlicher und künstlerischer Erkenntnisweise aufhebt.« Indem die Linie »wirkende Kräfte anschaulich« macht, führt sie zu einer »qualitativen Wissenschaft« hin.

Holzhey kommt am Ende zu folgendem Resumée: Indem Beuys sich »gegen eine quantitative Erfassung und analytische Zerstückelung der Erscheinungen wendet, kritisierte er auch die neuzeitliche Trennung des zu erkennenden Gegenstandes vom erkennenden Subjekt. 1979 konstatierte Beuys: *Die ganze Frage von Subjekt und Objekt muss neu besprochen werden.* Von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus ist seine Kunst-Wissenschafts-Synthese nichts anderes, als der Versuch, der Subjekt-Objekt-Spaltung entgegenzuwirken, denn *erst dann ist man im Gespräch mit dem, was man Wirklichkeit nennt.* In einer Wahrnehmung, die Innen und Außen, Subjekt und Objekt und die Erfassung des eigenen Denkens als einen mit den Dingen verbundenen Vorgang einschließt, sieht Beuys seine *wissenschaftliche Auseinandersetzung*, die ein zu betrachtendes Objekt immer auch als Gegenstand des Inneren begreift. Qualitativer Wissenschaft als Wissenschaft vom Menschen – oder Kunst als Wissenschaft eines ästhetischen Erkennens – ist es um eine Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu den ihn umgebenden Phänomenen zu tun.«

Die jeweilige konkrete Auseinandersetzung mit den einzelnen Werken von Beuys muss der Leser dieser Besprechung selber zusammen mit der Betrachtung der schwarz-weißen Abbildungen, besser noch in Ausstellungen nach-

vollziehen. Mir kam es hier vor allem auf die Hervorhebung der wissenschaftstheoretischen Seite dieser ausgezeichneten Studie an, deren innere Nähe zu Steiners erkenntnistheoretischen Gedanken in Zusammenhang mit Goethe überall durchleuchtet. Denn schon Goethe suchte ja für seine dynamische Morphologie nach einem »*künstlichen Vortrag*«. Seine Frage: »Wer aber soll das leisten, wer das Geleistete anerkennen?« gilt nach wie vor; auch für das Werk von Beuys.

Volker Harlan

1 In *Was ist Kunst? – Werkstattgespräch mit Beuys* (S. 19) sagt dieser zum Rezensenten am Ende einer Ausführung über Idee und Bild: »Ist denn nicht auch das Olivenblatt eine Erkenntnis in Bildform?«

Solide Anschlussmöglichkeiten

JAAP SIJMONS: **Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners**, Schwabe Verlag, Basel 2008, 464 Seiten, 33,50 EUR.

Rudolf Steiner ist nicht so sehr durch seine philosophischen Werke bekannt als durch die »Anthroposophie« und die lebenspraktische Wirksamkeit seiner Ideen. Seine philosophischen Werke selber orientieren sich der Form nach wenig am systematisch grundsolide erbauten philosophischen Diskurs. Eher wirken sie, trotz sichtbarer Systematik, wie alltagssprachlich erzählte Denk-Beobachtungsstudien. Als Entstehungsorte sind das Kaffeehaus oder die Studentenbude wahrscheinlicher als die Universitätsbibliothek. Gleichwohl gehören sie zu den verhältnismäßig stark rezipierten philosophischen Werken ihrer Zeit, des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts, ohne wiederum innerhalb der akademischen Philosophie und Philosophiegeschichte entsprechend gewürdigt zu werden oder gar anerkannt zu sein.

Zu diesem Missverhältnis hat der niederländische Philosoph und Jurist Jaap Sijmons in seiner umfangreichen und anspruchsvollen Untersuchung einen Ausgleich geschaffen,

indem er Steiners philosophische Werke sorgfältig, differenziert und wohlinformiert in den philosophischen Kontext ihrer Zeit einfügt und damit auch die nicht an der Oberfläche liegende Binnensystematik dieser Werke hervorhebt. Im Unterschied zur letzten größeren Studie auf diesem Feld (Marek B. Majoreks Baseler Dissertation zum Objektivitätsideal in Steiners Erkenntnistheorie aus dem Jahr 2001) entwickelt er die These, dass Steiners philosophische Methode nicht erst im esoterischen Werk in ihren Ansprüchen einlösbar sei, sondern in sich Bestand habe. Leitlinien dabei sind ihm die beiden Titelstichworte Phänomenologie und Idealismus.

Damit packt er eine weitere Rezeptionsschwierigkeit des Steinerschen Frühwerks an. Denn seiner Gestalt nach ist dieses auch ambivalent, was die Zuordnung zu den beiden maßgeblichen philosophischen Schulen angeht. Während der idealistische Typus des Philosophierens oft einen stark systematischen Anspruch verfolgt, wobei die spekulative, setzende Arbeit der Begriffsbildung und damit das Pathos des *Denkens* Grundlage ist, verliert sich der phänomenologische Typus tendenziell in sich verzweigenden Rinnsalen beim Beschreiben von *Beobachtungen*, beispielsweise in der Art der wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit des Anspitzers vor mir auf dem Tisch. Das ist zwar konkret, aber wenig erhebend, während das Erhebende des Idealismus allzu schnell, wir alle wissen das, die konkreten Tatbestände aus dem Auge verliert.

Mit Steiners methodischem Programm einer *Beobachtung des Denkens* liegt nun der interessante und seltene Versuch vor, beide Tendenzen ineinander zu fügen. Die Gesten und Argumente dieser Ineinanderfügung vollzieht Sijmons bis ins Detail nach, wobei das Ergebnis seiner gründlichen philosophischen Kontextualisierung nicht so sehr darin besteht, Abhängigkeiten Steiners aufzuweisen, als vielmehr in aller wünschenswerten Differenziertheit dessen Gediegenheit zu entwickeln. Die Kontextualisierung löst das Werk nicht auf, sondern führt es zu seinem Eigenen. Letzen Endes hat die Geschlossenheit des Systems in Sijmons Interpretation ein starkes Gewicht, aber nicht auf Ko-

sten des genauen Hinsehens, von abweichenden Einzelgesichtspunkten, sorgfältigen Nebenüberlegungen oder gezielt offen gelassenen, un-abgeschlossenen Baustellen. Insofern enthalten viele Abschnitte oder Fußnoten fruchtbare Anschlussstellen, um beispielsweise in der akademischen Auseinandersetzung einige seiner philosophiehistorischen Linienzeichnungen und Thesen kritisch zu erproben, zu erweitern oder zu revidieren.

Die besondere Qualität dieser Arbeit besteht nicht nur in der Verbindung, die Übersicht und Detailfreudigkeit eingegangen sind, sie besteht vor allem in der entschieden diskursiven Haltung, die einerseits unbefangen kritisch argumentiert und analysiert, andererseits doch weiß und eingesteht, inwiefern sie hermeneutisch einem *principle of charity* folgt und welche Funktion methodischen Zirkeln zukommen kann.

Auch in einem weiteren Sinn bietet sie Anschlussmöglichkeiten. Als ein nächster Schritt wäre nämlich in derselben historisch-kritischen Diskursivität auch Steiners esoterisches Werk zu kontextualisieren, und zwar nicht als ein uneingelöstes philosophisches Versprechen oder als religionssoziologisches Paradebeispiel charismatischer Machtausübung, sondern, hier anschließend, im Sinne von an anderen Einsatzstellen zu kontextualisierenden philosophisch-esoterischen Denkformen, die nicht als unilaterale Mitteilungen, sondern als diskursive Denkangebote und Verständigungsformen zu verstehen und zu rezipieren sind.

Ein etwas sorgfältigeres Lektorat hätte den gediegenen Charakter dieses ebenso umfang- wie substanzreichen Werkes noch verstärkt. Dass ein für die systematische Arbeit selbstverständliches Sachwortverzeichnis fehlt, ist bedauerlich. Auch hätte vor der Veröffentlichung die zuweilen hölzern oder komisch wirkende Idiomatik des offensichtlich Deutsch schreibenden niederländischen Autors (»Platons Gleichnis von der Grotte« etwa für das sogenannte »Höhlengleichnis«) an den geläufigen Sprachgebrauch angeglichen werden müssen, um die Arbeit mit dem Text nicht unnötig zu erschweren.

Ulrich Kaiser

Das Mich der Wahrnehmung

LAMBERT WIESING: **Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2009, 228 Seiten, 17,80 EUR.

Man sollte sich nicht erschrecken bei dem Untertitel des Buches: *Autopsie*. Im Alltagsgebrauch versteht man darunter meist die Leichenschau, Lambert Wiesing zielt aber auf seine eigentliche Bedeutung: selbst sehen. Und mit diesem Motto »selbst sehen, um zu sehen, wie man selbst ist«, beschreibt er, wie er der Wahrnehmung zu Leibe rücken will. Er will nicht die Theorien über die Entstehung der Wahrnehmung vermehren, er will die Wahrnehmung selbst als Urphänomen befragen. »Geht man in der Beschreibung der Wahrnehmung von ihrer Wirklichkeit aus, so werden Behauptungen möglich, deren Geltungsanspruch durch die Gewissheit der eigenen Erfahrung begründet ist: Wer wahrnimmt, weiß, wie es ist, ein Wahrnehmender zu sein.« (S. 9). Das stimmt natürlich nicht. Ich weiß normalerweise nicht wie es ist, ein Wahrnehmender zu sein, ich bin es nur. Aber ein solcher Satz kann mir mein Wissen darum bewusst machen. Und dann weiß ich es. Und in dieser Weise verfährt der Autor Schritt für Schritt bei seinem »anthropologischen Lagebericht« zur Wirkung der Wahrnehmung auf den Menschen. Die Frage nach der Wahrnehmung entpuppt sich dabei als eine Zentralfrage menschlichen Daseins. In ihr findet sich unser ganzes Verhältnis zu uns selbst und unserer Beziehung zur Welt wieder. Insofern hat Lambert Wiesing mit der Befragung der Wahrnehmung einen Hebel, mit dem er einige der grundlegenden philosophischen Theorien und Modelle und die damit verbundenen Menschen- und Weltbilder aufheben kann.

Denn die meisten Philosophien der Gegenwart und der Vergangenheit sprechen uns das In-der-Welt-Sein ab. Das Ding an sich sei unerfahrbar, die Welt bestehe aus unbekanntem Dingen und wir nähmen sie nur mittels unserer Konstruktionen und Interpretationen wahr. »Sie sind sich einig: Den Menschen tangiert nichts unmittelbar; das In-der-Welt-Sein ist für den Menschen

ein vermitteltes In-der-Welt-Sein. Der Mensch lebt in der entrückten Situation, dass ihm weder die Wahrnehmung noch das Handeln, weder das Denken noch die Imagination irgend etwas unmittelbar präsent sein lassen könnte. Der Mensch ist nicht Teil einer Welt, sondern er besitzt Zugänge zu ihr. Die Situation des Menschen zeichnet sich nach dieser gleichermaßen implizit wie explizit verbreiteten Meinung dadurch aus, dass es überhaupt keine unmittelbare Gegenwart von irgend etwas gibt – obwohl der Mensch diese Gegenwart selbst so erfährt.« (S. 16)

Die Frage unseres In-der-Welt-Seins ist aber eben eine Frage, die auch bestimmt, wer und was wir als Mensch sind. Das Nichtdurchschauen unseres Seins in der Welt, könnte zur Folge haben, dass wir uns auch als Mensch nicht mehr durchschauen können. Die vermittelte Weltbeziehung ist gegenüber dem direkten, gegenwärtigen In-der-Welt-Sein eine abstrakte Wirklichkeitsschicht, die mir auch kein tiefergehendes Wirklichkeitsgefühl verleihen kann. Insofern ist die aufgeworfene Frage für den heutigen Menschen im wahrsten Sinne des Wortes existentiell. Denn es steht nichts weniger als seine Existenz in der Welt auf dem Spiel! Ein interessantes Phänomen ist dabei die Tatsache, dass es überhaupt zu dieser Infragestellung kommen kann und gekommen ist. Man könnte daraus schließen, dass die »naive« Wahrnehmungsgewissheit sich alleine nicht halten kann in der Welt – angesichts der eigenen Bewusstseinskräfte, die ein solches Wahrnehmen wie übertönen. Das naive In-der-Welt-Sein braucht anscheinend einen Zeugen, der Wahrnehmen und Denken wieder verbindet, anstatt sie gegeneinander zu richten. Denken und Wahrnehmen müssen zusammenkommen wie ein Atmungsvorgang, damit wieder eine Selbstgewissheit des In-mir- und In-der-Welt-Seins entstehen kann.

Wahrnehmung als Weltbeziehung

Lambert Wiesing arbeitet an dieser Verbindung. Er kann dies tun, weil er jeweils durchschaut, wo eine Theorie, ein Modell, ein Mythos sei-

ne ihm zustehende Wirklichkeit verlässt und sich selbst eine Wahrheit zuspricht, die ihm nicht zukommen kann. Wahrheit hat eben mit Gewissheit zu tun, mit einem in sich selbst Tragenden; Wahrheit erkennt ihre eigene Beschränkung; Modelle und Theorien verlieren ihre Brauchbarkeit für bestimmte Situationen, wenn sie sich stattdessen zusprechen, für alles aussagefähig zu sein. So behauptet manche gegenwärtige Wahrnehmungstheorie, dass ich einen Baum nicht direkt wahrnehme, sondern irgendwelche Reize als Baum interpretiere. Lambert Wiesing fragt: »Wenn man wirklich einen Baum nur sehen kann, weil Reize als Baum interpretiert werden, wie ist dann aber das Produkt der Interpretation, das Interpretationskonstrukt zugänglich? (...) Wenn nichts in der Welt verstanden und erkannt werden kann, ohne es zu interpretieren, wie lässt sich dann das Interpretationsprodukt selbst verstehen? Auch die Ergebnisse der Interpretationen müssten ja ausschließlich mittels Interpretationen zugänglich sein; um von dem Interpretationsprodukt ein Bewusstsein haben zu können, muss man ja auch dieses wiederum interpretieren, denn man kann in diesem Modell nur durch Interpretationen ein Bewusstsein von etwas haben, was zu einer Interpretation der Interpretation führt – und so weiter und so weiter. Man kommt in einen unendlichen Regress« (S. 55). Auch diese Beschreibung verweist wieder indirekt auf ein intuitives Erkennen und Empfinden *in* uns, von dem die Interpretation, das rein Subjektive unterschieden werden kann. Denn die Interpretation kann nichts erkennen. Stattdessen ist sie selbst Objekt der Erkenntnis und damit der Wahrnehmung. Wenn ich aber die Interpretation erkennen kann, kann ich auch die Welt direkt erkennen.

Lambert Wiesing beschreibt die Ursache und gleichzeitig damit auch die Folge solcher Theorien: Es liegt ihnen ein Menschenbild zu Grunde, »in dem das Subjekt nicht ein Teil der Welt ist, sondern der Welt gegenübersteht und sich Gedanken macht, wie es einen Zugang zu dieser jenseitigen Welt bekommen kann ... Die Gegenüberstellung *hier ich – dort die Wirklichkeit* impliziert zwar nicht, aber sie suggeriert

doch eine bemerkenswerte Nichtwirklichkeit oder Weltjenseitigkeit des Ich.« Ein solches Ich braucht dann Zugänge zur Welt, Vermittlungen, Medien. »Wer von Zugängen zur Welt spricht, erzeugt eine Kluft zwischen Mensch und Welt ... Zusammengefasst: Sowohl der Mythos des Gegebenen als auch der des Mittelbaren bauen eine Kluft zwischen dem Ich und der Welt auf, zwischen dem erkennenden Subjekt und der erkannten Wirklichkeit. Sie streiten sich darüber, mit welcher Art von lebensweltlich bekannter Verbindung die Verbindung des Menschen zur Welt verglichen werden kann: Mit Schläuchen oder mit Medien? Doch ist die Welt erst einmal auf Distanz gebracht kommt man mit keiner der beiden Verbindungen mehr an sie heran. Genau deshalb ist die Annahme eines Weltzuges abwegig: Es kann keine Weltzugänge geben, weil das, was einen Weltzugang haben soll, als Teil der Welt gedacht werden muss. Wer nach dem Zugang des Menschen zur Welt fragt, tut fatalerweise so, als gäbe es das weltlose Subjekt, das vor seiner Benutzung des Weltzuges kein Teil der Welt ist« (S. 69). Indem ich die urphänomenale Art der Wahrnehmung verlasse, zerreiße ich gleichzeitig den Zusammenhang zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmendem. Die Wahrnehmung selbst ist aber dasjenige, was den Zusammenhang zwischen diesen beiden Teilen der Wahrnehmung hält und schafft. In ihr realisiert sich eine Beziehung zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem. »Die Wahrnehmung von etwas ist genau dann gegeben, wenn der Wahrnehmende mit diesem Etwas seine Gegenwart teilt. Man kann Aristoteles nur zustimmen: »Das Ganze muss ursprünglicher sein als der Teil« (*Politik*, 1253a). Die Wahrnehmung – das Erlebnis, an dem sich ein gegenwärtiges Subjekt und ein gegenwärtiges Objekt differenzieren lassen – ist ursprünglicher als der Wahrnehmende und das Wahrgenommene« (S. 151ff.). *In* der Wahrnehmung verwirklicht sich eine Beziehung zwischen mir und der Welt.

Bedingungen der Wahrnehmung

Es ist nicht einfach, sich in der Wirklichkeits-

schicht der Wahrnehmung zu halten. Man neigt dazu, schnell in Richtung der Gegenstände zu rutschen oder sich aber in sich selbst als Wahrnehmendem zu befinden. (Ganz im Sinne Hegels, dass die Gegenständlichkeit der Dinge uns *Hören* und *Sehen* vergehen lassen). Die Wahrnehmung selbst ist ein subjektiv-objektiver Wirklichkeitszusammenhang. Die Wahrnehmung sichert uns damit eine Gewissheit des Wahrgenommenen und unserer selbst. Aber mit einer Qualität der *Zumutung*. Es ist keine Theorie, kein Wissen, das uns die Wahrnehmung zumutet, – »die Existenzsicherheit des Wahrgenommenen ist die des Schmerzes und nicht die des Wissens« (S. 138). Ich kann mir in der Wahrnehmung nicht denken, dass ich mir die Wahrnehmung einbilde – es ist der Wahrnehmung selbst inne, dass sie mir die Wirklichkeit des Wahrgenommenen aufzwingt. Ich kann nur etwas wahrnehmen, das anwesend ist, und im gleichen Zuge bedingt dies meine Anwesenheit. »Dass man seiner Weltkindschaft nicht entsagen kann, dafür sorgt die Wahrnehmung« (S. 145). Ich kann als Wahrnehmender nicht Zuschauer sein, das wäre eine künstliche Verfremdung meiner Wirklichkeit als Wahrnehmender. »Meine Wahrnehmung nimmt mich immer mit; ich muss mit in die Welt hinein, die ich wahrnehme« (S. 154). Und das In-der-Welt-Sein ist kein »Gefängnis«, aus dem ich eventuell ausbrechen könnte, keine Höhle, – es ist ein immerwährendes Beziehungsgeschehen zwischen sich verändernden Horizonten. Und diese Horizonte, die Grenzen meiner jeweiligen Wahrnehmung, schiebe ich immer vor mir her. Meine Wahrnehmung ist so immer Teil eines unbestimmten Größeren. Ich erfahre mich immer in diesem Geschehen an dem Teil, der für mich anwesend ist, und für den ich anwesend sein muss.

Lambert Wiesing findet noch weitere Gesetzmäßigkeiten dieser Wirklichkeitsart. So ist für den Wahrnehmenden ein »notwendiges Daseinskleid«, dass er eine raum-zeitliche Körperlichkeit besitzt, ebenso wie dies für das Wahrgenommene Bedingung ist. Zu den Bedingungen gehört auch, dass sich die wahrgenommenen Gegenstände in der Wahrnehmung als von mir

unabhängig existierend zeigen. »Nur weil ich wahrnehme, werde ich in eine Welt versetzt, deren Existenz mir nicht als Produkt meiner selbst erscheint« (S. 173). Die Wahrnehmung verhindert, dass ich in einer Welt leben kann, die das Produkt meiner Phantasie ist. Lambert Wiesing nennt dies den »Daseinsstil« der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung vertreibt mich aus dem Paradies meiner Phantasie. Nicht eine angebliche materielle Welt vertreibt mich aus meinen Phantasien – die Annahme einer materiellen Welt, wie sie im Naturalismus und Materialismus gegeben ist, erklärt nicht wie ich zu dem Bewusstsein komme, in einer materiellen Welt ein körperliches Dasein zu haben. Die Wahrnehmung dagegen »erfordert die Wirklichkeit eines teilnehmenden Ich!« (S. 173).

Folgen für das Menschenbild

Die gründliche Untersuchung des Urphänomens Wahrnehmung und seiner Wirklichkeit hat, wie man bemerken kann, entscheidende Folgen für ein wirklichkeitsgemäßes Menschenbild. Die Bildung eines unabhängigen und freien Ich ist geknüpft an die Unabhängigkeit der wahrgenommenen Dinge in der Wahrnehmung. Diese Unabhängigkeit der wahrgenommenen Dinge ist aber eben keine generell postulierte, sondern eine erlebte. Das Wahrgenommene kann auch am nächsten Tag wieder wahrgenommen werden, dieses Erleben ist identitätsbildend für das Ich. Es erlebt sich in der Kontinuität und gleichzeitig in der Veränderung der Wahrnehmung als mit sich selbst identisch.

Lambert Wiesing bezeichnet sein Buch als Skizze. Es ist eine in sich schlüssige Skizze, von der hier nur einige Grundgedanken geschildert wurden.¹ Er schlägt vor, in ähnlicher Weise auch andere menschliche Grundfragen zu untersuchen: Das »Mich der Gefühle«, der Phantasien, der Handlungen. Seine Arbeit regt an zum Weiterfragen und Forschen. Dabei müsste man aber seinen phänomenologischen Ansatz beibehalten. Dieser verkompliziert sich jedoch, sobald man über den mehr allgemeinen Begriff der Wahrnehmung hinauskommen will. Also was macht die Wahrnehmung mit

mir als Wahrnehmendem? Dann müsste man in Betracht ziehen, dass die Wahrnehmung eine Übergangssituation ist, in der das Wahrgenommene zum Wahrnehmenden wird. Das Gesehene wird zum Sehen. Denn ich sehe mit dem, was ich in meinem Leben gesehen habe. An diesem Punkt der Wahrnehmung geht das irdische Motiv des individuellen Dabeiseins in der Wahrnehmung in eine innere Individualisierung über. Wahrnehmung und Wahrgenommenes leben in mir weiter. Insofern kann ein Ansatz wie der von Lambert Wiesing kein analytischer sein: Wahrnehmung ist nicht nur Abbildung – sie verändert das Leben. Auch der denkende und wahrnehmende Umgang mit der Wahrnehmung (wie in diesem Buch) verändert meine Wahrnehmung schon. Ich weiß danach vielleicht wirklich, was es heißt, ein Wahrnehmender zu sein, und staune um so mehr über das Phänomen Wahrnehmung!

Ihre Fruchtbarkeit erweist die Untersuchung des Jenaer Professors für Bildtheorie² im letzten Kapitel des Buches: »Die Partizipationspause«. Lambert Wiesing befragt dort die besondere Situation der Bildwahrnehmung mit der gleichen Methode wie die normale Wahrnehmung auch: Welche Folgen hat es für mich, ein Bild wahrzunehmen? Und er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Betrachtung eines Bildes für den Wahrnehmenden eine Art Pause ist. Eine Pause von dem In-der-Welt-Sein, eine Pause von dem kausalen Verstricktsein mit dem Wahrgenommenen, eine Partizipationspause. Mir wird nicht zugemutet, in der Welt, die ich im Bild anschau, anwesend zu sein. Die Bildwahrnehmung ist insofern »ein freies sichtbares Sein, das nicht unter dem Diktat der Physik steht.« (S. 219) Daraus ergeben sich weitere interessante Folgerungen: Die Bildwahrnehmung führt zu einer Entindividualisierung des Wahrnehmungssubjektes. Es muss nicht an einem bestimmten Ort sein, in einer bestimmten Zeit, es wird auch nicht selbst wahrnehmbar. Der Mensch wird zum Zuschauer. Dies ist einerseits ein Mangel, andererseits eine Befreiung, ein erster metaphysischer Zustand, der mich von der Welt befreit. Die heutige Sehnsucht nach Bildern kann auch so verstanden werden

– als ein Wunsch nach der Befreiung von den Zumutungen der Welt. Zumindest nach einer Pause von der Welt. Damit verbunden ist aber auch die Gefahr, sich an die Zuschauerhaltung zu gewöhnen und auch die wirkliche Welt als Zuschauer zu betrachten. Sprich: Erleben wir heute nicht oft die Wirklichkeit als Bild, als Film? Andererseits ermöglicht mir die Bildwahrnehmung die Welten anderer Menschen mit ihren Augen wahrzunehmen: Wahrzunehmen wie andere Menschen. Es findet so auch ein Wahrnehmungsaustausch unter den Menschen auf der ganzen Welt statt. Ich kann zumindest in der Bildwahrnehmung an der Wahrnehmung von Menschen auf der ganzen Welt partizipieren – ob ich, und womit ich mich dann verbinde, bleibt mir freigestellt und bleibt individuell!³

Roland Wiese

1 Zum Beispiel wurde seine interessante Untersuchung zur Bildwahrnehmung als Wahrnehmungspause hier nicht berücksichtigt.

2 Lambert Wiesing ist Prof. Dr. phil., seit 2001 Inhaber der Professur »Vergleichende Bildtheorie«, seit Dezember 2008 Lehrstuhl für Bildtheorie und Phänomenologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, von 2005 bis 2008 Präsident der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik.

3 In gewisser Weise ein höchst michaelisches Motiv.

Eduard von Hartmann

EDUARD VON HARTMANN: **Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins.** Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhang. Herausgegeben von Jean-Claude Wolf, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht – Unipress, Göttingen 2009, 775 Seiten, 84,90 EUR.

Ich war einigermaßen überrascht, als ich zufällig auf eine vollständige Neuausgabe von Eduard von Hartmanns *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* stieß. Was bereits Steiner schätzte, scheint jedoch bis heute von einiger Bedeutung zu sein: der beschreibende Überblick zur phänomenologischen Vielfalt fast aller Formen ethischen Daseins. Dazu wurde immerhin ein Neusatz der in Fraktur-Schrift

posthum 1922 erschienenen, von Eduard von Hartmanns Frau mit seinen Anmerkungen und Ergänzungen versehenen Ausgabe veranstaltet. Das ist verdienstvoll und macht dieses wichtige Werk wieder zugänglich. Bedauerlicherweise sind die beigefügten Namen- und Sachregister sehr unvollständig. Sie spiegeln nur gerade das Interesse des Herausgebers wider. Das macht ein Zurechtfinden in diesem Mammuntwerk schwierig. Leider gingen auch die im Nachwort angekündigten Seitenverweise auf die Originalausgabe im Redaktionsprozess verloren. Ob die Klebebindung bei einem fast 800 Seiten dicken Werk einem intensiven Studium standhalten wird, darf mit Recht bezweifelt werden.

Um was geht es? Das umfassende philosophische System Hartmanns wird heute kaum mehr diskutiert. Schon zu seiner Zeit wurde ihm die akademische Anerkennung als Philosoph verweigert – dafür reicht sein Einfluss weit in andere Kulturströmungen hinein: Ästhetik, Pessimismus, Neovitalismus, Tiefenpsychologie. Zu seinem näheren Umfeld werden Rudolf Steiner, Arthur Drews und Leopold Ziegler gezählt; rezipiert wurde er von Max Scheler und Ernst Bloch.

Der Herausgeber, Jean-Claude Wolf, ein ausgewiesener Kenner Hartmanns, kritisiert vor allem dessen Disqualifizierung des Egoismus (S. 769). Hartmann unterschätzte offenbar die Kraft des Egoismus für die Selbstfindung, Selbstachtung und Selbstbestimmung und konnte deshalb auch keine positives Verhältnis zu Max Stirner aufbauen. Trotz aller Einseitigkeiten und überkommenen Meinungen (zum Beispiel zur Rolle der Geschlechter) gilt: »Zeitbedingte und persönliche Vorurteile des Autors sowie ein kulturkämpferisches Vokabular fallen jedoch kaum ins Gewicht angesichts der souveränen Bemühungen um eine Gliederung und Zusammenschau sowie eine kluge Relativierung jedes moralischen Prinzips durch alle anderen« (S. 772).

So zeigt Hartmann etwa, dass es keine für alle Situationen und für alle Menschen gültigen Moralprinzipien gibt. Als Konsequenz ergibt sich, dass der individuelle Mensch die für ihn gemäßen Prinzipien finden und sich zugleich mit

den gegebenen Erfordernissen von Natur und Gesellschaft auseinandersetzen muss. Weder von innen noch von außen erhält er eine hinreichende Orientierung, solange er sich nicht selbst und damit auch die übrige Welt aktiv mit einbringt. Zum Schluss noch einmal der Herausgeber (S. 773): »Ethik unterscheidet sich von fanatischem Eifer und Moralismus, indem sie zeigt, wie sich moralische Prinzipien untereinander ergänzen und begrenzen.«

Renatus Ziegler

Weites geistiges Panorama

KLAUS J. BRACKER: **Grals-Initiation. Anthroposophische Esoterik und die künftige Jesus-Offenbarung**, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 2009, 379 Seiten, 29 EUR.

Warum habe ich mich gerade mit diesem Buch auseinandergesetzt und auf eine Besprechung desselben eingelassen? Das Thema liegt einigermaßen außerhalb meiner sonstigen philosophisch-anthroposophischen Arbeitsschwerpunkte. Nun, ich wollte wissen, was der von mir geschätzte Autor zum Verhältnis von westlicher und östlicher Spiritualität zu sagen hat. Das ist ein zwar zentraler, jedoch nur *ein* Aspekt dieses umfassenden und gründlich recherchierten Werkes. Im Lesen und Sinnen wurde ich aufgenommen in eine Fülle übersichtlich ausgebreiteter und in ihrem inneren Zusammenhang aufgezeigter zentralanthroposophischer Themen, wie etwa: Schöpfung aus dem Nichts, doppelter Zeitstrom, Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft, Individualitäten der beiden Jesus-Knaben, Christus Jesus, Mysterium von Golgatha, Novalis-Individualität, Grals-Mysterium, Einweihung Rudolf Steiners. Die dabei zum Ausdruck kommenden Kenntnisse und die Überschau des Werkes Rudolf Steiners und einiger seiner Interpreten ist bewundernswert – ganz abgesehen von der organisierenden Kraft und dem geistigen Atem, diese Kenntnisse in ein klares und nachvollziehbares geistiges Panorama einzuarbeiten. Aufgrund der Fülle und der Komplexität der angesprochenen Themen ist eine Zusammenfassung an dieser Stelle nicht möglich. Ich deute

deshalb bloß einige mir persönlich besonders wichtig erscheinende Themen an – mit dem Aufruf an andere Leserinnen und Leser, weitere wichtige Themen und deren innovative Behandlung zu entdecken.

Zunächst gelingt es dem Autor, dem fast als Nebenbemerkung daherkommenden Hinweis Steiners in seiner *Geheimwissenschaft im Umriss* auf seine Anthroposophie als »Wissenschaft vom Gral« konkreten Gehalt zu verleihen, gerade indem er in vielen scheinbar weit auseinanderliegenden Einzelheiten aufzeigt, wie das Motiv einer liebevoll empfangenden Ermöglichung in Einheit mit einer produktiv verwirklichenden Tätigkeit sich durch das ganze Leben und Werk Steiners hindurchzieht.

Zum Zweiten gelingt es dem Autor – nicht zuletzt wegen seinen umfassenden Kenntnissen der indischen Religion und Philosophie – zu zeigen, in welcher tiefgründiger Weise Steiner östliche und westliche Spiritualität aufgreifen und in seiner Anthroposophie vergegenwärtigen konnte. Hier wird, wie mir scheint, mit Recht die herausragende Bedeutung der geistigen Anwesenheit (nicht: Verkörperung) der sich später zur Vorbereitung des Mysteriums von Golgatha auf den Weg machenden reinen Seele des nathanischen Jesus-Knaben im prähistorischen Indien als Shri Krishna hervorgehoben. Die Bedeutung dieses Ereignisses sowohl für die Befruchtung der indischen Religion im tiefsten Sinne als auch für eine Verbindung von Ost und West (und letztlich auch von Nord und Süd) kann kaum überschätzt werden – so ein fundamentales Ergebnis dieser Arbeit. Auf diese Weise gelingt es meines Erachtens dem Autor, mit aller Klarheit und Nachdruck zu zeigen, dass die Anthroposophie ihrem innersten Kern nach kein Repräsentant bloß westlicher Spiritualität ist, welche einer östlichen oder sonstigen Ergänzung bedürfte, sondern Ausdruck einer globalen, übergreifenden, den ganzen Menschen und die gesamte Menschheit umfassenden Spiritualität ist, die alle Partikular-Spiritualitäten zu integrieren vermag. Es ist jedoch eines, von diesem umfassenden Charakter der Anthroposophie Rudolf Steiners überzeugt zu sein, und ein ganz

anderes, konkrete seelisch-geistige Impulse der Menschheits-Gegenwart außerhalb des konkreten Wirkens anthroposophisch arbeitender Menschen als spirituelle Impulse anzuerkennen, in ihrem Eigenwert zu schätzen und gegebenenfalls in ihren konkreten Wegen und Inhalten sowie in ihren unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in ein sachgemäßes Verhältnis zur Anthroposophie zu bringen. Ersteres hat der Autor meines Erachtens nachgewiesen und für Letzteres möchte er den Blick öffnen und dazu anregen, auch konkrete Schritte zu unternehmen. Exemplarisch dazu stellt er selbst zu einem späteren Zeitpunkt eine Arbeit über Sri Aurobindos Weltanschauung im Vergleich zur Anthroposophie in Aussicht.

Drei Kritikpunkte seien hervorgehoben. Zunächst ein inhaltlicher: Es ist mir eine Frage, weshalb der Autor die Differenziertheit, mit welcher er der Unterscheidung zwischen dem menschlichen Ich und der Ich-Organisation (oder Ich-Leib) in einer seiner früheren Schriften nachgegangen ist (siehe sein Buch: *Wiederverkörperung und die innere Natur des Menschen*, Schaffhausen: Novalis 1995) im vorliegenden Buch nicht Früchte tragen lässt. Es wird hier meist nur vom »Ich« gehandelt (das natürlich deutlich vom Ego abgegrenzt wird) und nicht hinreichend explizit geklärt, ob es sich dabei um das Wesenszentrum selbst, das Feld seiner erscheinenden Einarbeitung und Auseinandersetzung mit der menschlichen Organisation (als viertes Glied derselben: Ich-Organisation oder Ich-Leib) oder um eine Einheit beider handelt. In manchen Fällen mag diese Unterscheidung nicht weiter von Bedeutung sein, aber an einer Stelle kann ihre Missachtung zu einem fundamentalen Missverständnis führen, wenn nämlich von der Entstehung unendlich vieler »Ich-Kopien« des Jesus-Ich durch das Christusereignis die Rede ist (S. 77). Kopien eines Wesenszentrums einer einzigartigen Individualität (welchen Entwicklungs- oder hierarchischen Grades auch immer) kann es meines Erachtens prinzipiell nicht geben, sonst wäre jede Rede von einzigartigen und sich zur Selbstständigkeit entwickelnden Individuen sinnlos. Also kann an dieser Stelle nur von der

Entstehung von Kopien der Ich-Organisation oder des Ich-Trägers die Rede sein (was der Autor auf Nachfrage auch bestätigte).

Eine formale Kritik: An zwei Stellen, zum Teil als Belege für zentrale Aussagen und Behauptungen zum konkreten Ablauf der Einweihung Steiners und zum Entwicklungsgrad von dessen Individualität wird auf unveröffentlichte Dokumente hingewiesen und auch aus solchen zitiert. Darin sehe ich grundsätzlich kein Problem. Dies würde jedoch neben dem Anmerkungs- und Literatur-Apparat ein explizites Quellenverzeichnis unveröffentlichter Dokumente erfordern (wie man es in jeder sich auf Archivalien stützenden wissenschaftlichen Arbeit findet), wo zumindest angegeben ist, wo das Original der entsprechenden Quelle aufbewahrt und wie es identifizierbar ist. Falls das Original dort nicht öffentlich zugänglich sein sollte (z. B. wegen des privaten Charakters des entsprechenden Archivs), müssen Aufbewahrungsorte, Zugänglichkeiten und Glaubwürdigkeiten entsprechender Kopien nachgewiesen werden.

Der dritte Kritikpunkt ist vielleicht eher Ausdruck eines persönlichen Unbehagens: Für mich vermittelt das Buch – indirekt – zwei eng miteinander zusammenhängende Botschaften: 1 Die Anthroposophie Rudolf Steiners und seine konkreten Schritte zur Verwirklichung derselben in der Welt ist deshalb so bedeutsam, weil Steiner ein hoher Eingeweihter war und selbst von kosmisch bedeutsamen und hochstehenden Wesen eingeweiht wurde. 2. Das philosophisch orientierte Frühwerk Steiners kann in seiner wahren Wesenheit nur dann durchschaut werden, wenn es mit Steiners späteren esoterischen Offenbarungen beleuchtet wird. – Ich möchte dem Autor nicht unterstellen, diese beiden Botschaften explizit vertreten zu wollen, vielleicht sogar im Gegenteil (siehe dazu als Beleg die Anknüpfung an zentrale Inhalte des Werkes *Die Philosophie der Freiheit* im ersten Kapitel) –, und trotzdem werden sie meines Erachtens implizit durch den Gesamtcharakter, durch die Art und den konkreten Inhalt des dargestellten Panoramas in diesem seinem Werk nahe gelegt. Ich möchte die geneigte Leserin nur anregen, die Sache (auch) einmal umgekehrt zu

denken und zu erleben: 1. Erst die individuelle in ihrer gegenwärtigen Wahrheit erkannte und verwirklichte Anthroposophie macht Steiner und andere höhere Wesenheiten bedeutsam. 2. Erst die Beleuchtung der Offenbarungsanteile der Anthroposophie durch gegenwärtig gelebte Einsicht in den Erkenntnis- und Freiheitsprozess gibt den esoterischen Botschaften der Anthroposophie einen individuellen und zugleich menschheitlichen Gehalt.

Fazit: Es handelt sich um eine solide Recherche zu bedeutsamen Ideen der anthroposophischen Geisteswissenschaft unter dem umfassenden Thema der Grals-Initiation und der Jesus-Offenbarung als Grundlage einer aktiven Zuwendung zu spirituellen Impulsen aus Vergangenheit und Gegenwart in Ost, West, Nord und Süd.

Renatus Ziegler

Meditation

KARL BAIER: **Meditation und Moderne**, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, 2 Bände, 1005 Seiten, 86 EUR.

Seit einer Reihe von Jahrzehnten finden Meditation und Kontemplation in zunehmendem Maße Aufmerksamkeit. In Gespräch und Praxis geht es um diverse Wege und Weisen der geistig-seelischen Übung. Je nach der weltanschaulichen und spirituell-religiösen oder auch therapeutischen Ausgangslage variieren die Methoden und Vollzugsweisen. Von daher stellt sich von Fall zu Fall die Frage nach Herkunft, Ausprägung und Zielsetzung der jeweiligen meditativen Bemühungen, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte entfaltet haben.

Nach seinen Beiträgen zur Rezeptionsgeschichte *Yoga auf dem Weg nach Westen* (Würzburg 1998) legt der an der Universität Wien lehrende Religionswissenschaftler Karl Baier eine weit ausgreifende Darstellung vor, in der er Geschichte und Vorgeschichte der neuzeitlichen, bis in die Gegenwart reichenden Spiritualitätsentwicklung aufzeigt. Eine derart umfangreiche, historisch angelegte Phänomenologie hat bislang gefehlt. Die ursprünglich als Habi-

litationsschrift angelegte Studie »behandelt die historischen Wurzeln der Herausbildung von Meditationspraxis als zentralen Bereich moderner Spiritualität. Es wird nicht darauf abgezielt, eine möglichst lückenlose Rekonstruktion dieses umfangreichen Gebiets vorzulegen«, heißt es in der Einleitung. Dies ermöglicht dem Autor, einerseits selbst fernliegende Meditationsansätze vorzustellen oder in Erinnerung zu rufen, andererseits anhand von zahlreichen Beispielen stärker ins Detail gehende Untersuchungen einzubeziehen, von denen eine nähere Kenntnis nicht immer als allgemein bekannt vorausgesetzt werden kann. Deutlich wird das bereits, wenn man dem einleitenden Überblick folgt. Das macht sein Werk interessant und studienwert.

Sieht man einmal von älteren Vorbildern ab, wie sie etwa im Rahmen von Weisen der Seelenführung in der Antike ausgebildet worden sind, so versteht sich, weshalb im Vorlauf den mehrstufigen, in der Regel monastisch gepflegten Meditationsformen in der Zeit vom 12. bis zum 16. Jahrhundert Aufmerksamkeit zu schenken war. Damit kommen nach den mittelalterlichen Mystikern auch Luther und Ignatius von Loyola mit seinen *Exercitia spiritualia* in den Blick. In den Bereich der frühneuzeitlichen Bestrebungen gehört sodann der von der römischen Kirche kritisch betrachtete Quietismus, vertreten u.a. durch Madame Guyon und Miguel de Molinos. Man gab sich dem wort- und bildlosen Schweigegebet hin. Von einer Art von »Yoga-Rezeption« spricht Baier mit Blick auf die Vertreter des Mesmerismus mit seinen Magnetisierungspraktiken. Ihm ordnet er Gestalten wie Jung-Stilling, Joseph Ennemoser und Johann C. Passavant zu. Von da ist der Weg nicht weit zur Meditation im Okkultismus eines Eliphas Lévi u.a., sowie schließlich zur anglo-indischen Theosophie H. P. Blavatskys und ihren Abzweigungen.

Schon allein die Nennung dieser Namen regt zur Frage an, welcher Meditationsbegriff jeweils zugrunde gelegt wird. Der Fragesteller muss mit der Gegenfrage rechnen: Ist angesichts eines derart weit gespannten geistesgeschichtlichen Rahmens ein allgemeingültiges Konzept

überhaupt anwendbar? Karl Baier verzichtet bewusst darauf – nolens volens. Damit nimmt er freilich eine nicht unerhebliche Unschärfe in Kauf. Aber lässt sich etwa das homöopathische Simile-Prinzip (Gleiches durch Gleiches) beliebig umkehren? Etwa, indem man Ähnliches mit Unähnlichem vermengt? Allein, die Bewusstseinswandlungen lassen kaum eine andere Vorgehensweise zu, will man der Fülle der Phänomene zumindest in ihrem historischen Ablauf einigermaßen gerecht werden.

Der umfangreichere zweite Band setzt mit der Schilderung der zunächst im englischen Sprachraum beheimateten New Thought-Bewegung ein. Dass auch hier vielfältige Überschneidungen verschiedenartiger Anschauungen zu beobachten sind, muss nicht eigens hervorgehoben werden. In dieser Bewegung, deren »neues Denken« mancherlei Varianten aufweist, handelt es sich unter anderem um das Schrifttum von Ralph Waldo Trine sowie um die deutsche Neugeist-Bewegung. Suggestiv-therapeutische Zielsetzungen finden eine spezielle Berücksichtigung, etwa durch die Anregungen von Emil Coué, Mental Science, die Christian Science von Mrs. Baker-Eddy udgl. Keine Frage, wie unerlässlich hier eine Unterscheidung der Geister ist! Lediglich die vielseitige Verflochtenheit der Aktivitäten mag den Autor dazu veranlassen haben, Vertreter derart variierender Geisteshaltungen nebeneinander zu stellen und um die Breite soziokultureller Horizonte gegen Ende des 19. Jahrhunderts sichtbar zu machen. Hierher gehören nicht zuletzt neuhindustische Reformströmungen, wie sie im Zusammenhang des Konzils der Religionen (Chicago 1883) durch Vivekananda, den Raja-Yoga und die hathayogische »Science of Breath«, die ihrerseits wieder in Verbindung mit dem New Thought trat. Von daher ergaben sich asiatische Einflüsse auf die sogenannte Neugeist-Meditation, wie sie beispielsweise durch K. O. Schmidt popularisiert wurde.

Eigens zu charakterisieren waren sodann Reformbewegungen innerhalb der katholischen Neuscholastik am Beginn des 20. Jahrhunderts. Zeitgleich traten Vertreter weiterer Übungsformen auf den Plan: Innerhalb der »Schule der

Weisheit« Hermann Graf Keyserling oder die katholischen Exerzitienbewegung, unter ihnen – in mehrfacher Hinsicht inspirierend – Romano Guardini. Wie sehr die Fronten verschwimmen können, zeigt sich, wenn so unterschiedliche Ansätze vorgeführt werden, etwa die Psychotherapie C. G. Jungs und anderer als »Nährboden neuer Übungsweisen« oder »die Schule der Sammlung«, der Baier erstaunlicherweise Philosophen des 20. Jahrhunderts zurechnet, nämlich Max Scheler, Martin Buber, Gabriel Marcel oder Martin Heidegger, denen er Theoretiker und Praktiker, unter ihnen wiederum Guardini, ferner die Katholiken Philipp Dessauer sowie Günter Stachel und Klemens Tilmann zuordnet. Baier behandelt in gesonderten Kapiteln die je eigengeprägten Meditationsweisen der evangelischen Berneuchener Bewegung und der Michaelsbruderschaft, die in den zwanziger Jahren erstmals in Aktion getreten sind. Nach dem Zweiten Weltkrieg nutzten Karlfried Graf Dürckheim und der Jesuit Hugo M. Enomiya-Lassalle ihre langjährige Japan-Erfahrungen dazu, Zen mit der christlich-abendländischen Tradition zu verbinden.

Vor diesem vielgestaltigen, breit ausgedehnten Horizont wird schließlich die »Meditationsbewegung« der siebziger und achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts vorgestellt. Erscheinungsbilder werden referiert, ebenso neue kulturelle Umfeld der Meditationspraxis, bis hin zur Transpersonalen Psychologie, in der Spiritualität und Therapie, westliche und östliche Faktoren in ihrer weltweiten Verbreitung zusammentreffen. Gezeigt wird, wie Buddhismus und Yoga in Gestalt ihrer verschiedenen Lehrarten und Schulen etwa seit dem letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts ihren Einfluss ausgeübt haben. Schließlich kommt Karl Baier auf »das Ende der Meditationsbewegung« um die Jahrtausendwende zu sprechen. Er weist auf deren zeitbedingten »Wellen«-Charakter hin. Anleitung zur Meditation suche man heute in besonderer Weise in buddhistischen und hinduistischen Zusammenhängen. Damit ist einmal mehr auf die Problematik eines in einer solchen Darstellung kaum definierbaren Verständnisses von Meditation hingewiesen.

Was ferner ins Auge springt ist, dass Baier zwar verschiedene Aspekte theosophischen Meditierens sowie verwandte Aktivitäten behandelt, dass aber die als Erkenntnismethodik einzuschätzende Meditation und Kontemplation in der Anthroposophie so gut wie unbeachtet bleibt. Keine der grundlegenden Schriften zum anthroposophischen Erkenntnisweg Steiners und seiner Schüler wird in ihrer Sondergestalt gewürdigt. Lediglich die positive Einschätzung des in zahlreichen Auflagen verbreiteten Meditationsbuches von Friedrich Rittelmeyer durch den Kreis der Berneuchener und der Evangelischen Michaelsbruderschaft wird vermerkt. – Aus diesem Anlass sei daher auf die beiden jüngst veröffentlichten Aufsätze *Meditation und Forschung* von Anna-Katharina Dehmet (DIE DREI 3 u. 4/2009) eigens hingewiesen. – Dass der kompendienartige Charakter des vorliegenden Werks schon seines Material- und Perspektivenreichtums wegen einen wichtigen Dienst leistet, sei unbestritten. Ebenso aber auch die Tatsache, dass es von Fall zu Fall zur Klärung des Meditationsbegriffs herausfordert.

Gerhard Wehr

Grundlegendes zu Paracelsus

GUNHILD PÖRKSEN: **Paracelsus. Philosophie der Großen und der Kleinen Welt.** Aus der »Astronomia Magna«: Übertragung und Einführung von Gunhild Pörksen mit einem Reprint der Ausgabe Basel 1591, Schwabe Verlag, Basel 2008, 191 Seiten, 21 EUR.

Paracelsus – der Name ist umgeben von fast mythischem Nimbus. Seine Lebensleistung in der Zeit des Übergangs von überkommenen mittelalterlichen Traditionen – zumal in der Medizin – zu den Anfängen der Moderne wird heute von Vertretern der Schulwissenschaften wie jenen der komplementären und alternativen Disziplinen gleichermaßen für das je eigene Lager in Anspruch genommen. Der Arzt, Spagyriker, Philosoph und Lagentheologe verband in seinem immensen Schaffen traditionelles Wissen – überlieferte Medizin, Hermetik,

Alchemie und alte spirituelle Astronomie – mit dem neuzeitlichen Impuls, die Überlieferungen nie um ihrer selbst willen gelten zu lassen, sondern alle Wissenschaft auf das eigene Forschen, die eigene Erfahrung zu gründen.

Paracelsus – eigentlich Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541) – war tatsächlich ein in den Höhen und Niederungen seiner Zeit durchweg »Erfahrener«. Nach Erlangung des medizinischen Doktorgrades mit 23 Jahren durchzog er für viele Jahre wandernd das damalige Europa: Über Mitteleuropa hinaus kam er nach Spanien und Portugal, nach Schweden, nach Russland ... Überall erweiterte er sein Schulwissen auch um dasjenige, was sich als überlieferte Heilkunde im Volk lebendig erhalten hatte. Er war von feuriger Natur und traf mit seinen neuartigen Ansätzen, etwa medizinischen Vorlesungen »auff Teutsch«, aber auch wegen seiner bisigen Polemiken gegen die eigene, in veralteten Doktrinen erstarrte, medizinische Zunft, immer wieder auf heftigen Widerstand. Zeitweise musste er wegen ausgebrachter Drohungen gar um Leib und Leben bangen.

Paracelsus' Schriften umfassen tausende von Druckseiten. Nach einer langen Phase ihrer Verfälschung und später ihrer Vergessenheit wurde Paracelsus zuerst von den Romantikern neu entdeckt, womit die systematische Erschließung seines Werkes eingeleitet wurde. Doch erst seit der Herausgabe der *Sämtlichen Werke* (Sudhoff, Goldammer; 1922-1955ff.) lässt sich der gewaltige Umfang seiner Arbeiten absehen. Die 2008 von Gunhild Pörksen vorgelegte Arbeit bietet nun wichtige Abschnitte aus einer philosophisch-anthropologischen Abhandlung des Paracelsus, entstanden 1537, wenige Jahre vor seinem Tod, die als die Krönung seines umfassenden Erkenntnisstrebens und schriftstellerischen Schaffens anzusehen ist: die grundlegenden ersten Teile seiner unvollendeten *Astronomia Magna*, auch bezeichnet als seine *Philosophie der Großen und der Kleinen Welt* oder *Philosophia Sagax*. Die Autorin hat sie ins Neuhochdeutsche übertragen und mit einer Einführung versehen.

Die ausgewählten Teile der *Astronomia Magna*

gewähren in vorzüglicher Präsentation Einblick in den geistigen Kosmos des Theophrastus von Hohenheim. Die Schrift war vor allem an seine Kollegen von der ärztlichen Zunft adressiert, und es sollte mit ihr das anthropologische Fundament aufgezeigt werden, auf dem »ächte« medizinische Wissenschaft zu errichten sei. In notwendigem Kontrast zu den Grundlagen damaliger – aber auch heutiger – Schulmedizin tritt hier bei Paracelsus ein Welt- und Menschenbild hervor, das die körperliche wie auch die seelisch-geistige Seite der menschlichen Existenz in einem ungemein dynamischen Wechselverhältnis beschreibt und welches das menschliche Wesen als ein solches versteht, das sich entwickelt – hin zu künftiger Vollkommenheit. – Gunhild Pörksen: »Eindrucksvoll ist, dass Paracelsus den Menschen als in einem unablässigen Erschaffungs- und Entwicklungsprozess befindlich versteht, ja ihn eigentlich durch die Möglichkeit zur Metamorphose und Höherentwicklung kennzeichnet« (S. 17).

Während Paracelsus die alte Vier-Säfte-Lehre Galens in ihrer tradierten Form entschieden ablehnt, baut er sein Verständnis von Welt und Mensch dennoch – in enger Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht – im Sinne der vier Elemente auf, die er polar behandelt. Feuer und Luft repräsentieren für ihn die unsichtbare himmlische Schöpfung, aus Erde und Wasser gehen die »corporalische« Welt, das Mineralische, Pflanzliche und Tierische hervor. Gemäß der hermetischen Formel »Wie oben – so unten« und einer differenziert entwickelten Lehre der Entsprechungen von Makrokosmos und Mikrokosmos hat nach Paracelsus der Mensch in zwei Leibern Anschluss an beide Seiten. Der »siderische« oder »astrale« Leib ist der himmlischen Schöpfung – mit den großen Himmelslichtern und allen Gestirnen – verwandt, der »corporalische« oder »elementische« Leib mit dem Irdisch-Materiellen. Alle weisheitsvolle Ordnung in der Welt gehört der himmlischen Schöpfung an, von der das »Licht der Natur« ausgeht, und demzufolge sind es die Kräfte des »siderischen« Leibes, die es dem Menschen ermöglichen, mittels der Sinne und seines Denkkorgans die Weisheit der Welt aufzunehmen und zu verstehen.

– »Der elementische Leib ist ... das ›Instrument‹ zur Verwirklichung oder Umsetzung, der Gestirnsleib ist der ›Spieler‹ des Instruments, im Gestirnsleib liegt alle ›Kunst‹. Sämtliche Sinnesfähigkeiten des Menschen, die Gedanken, die Vernunft, die Fähigkeit zu ›Künsten‹ werden gespeist aus dem Licht der Natur« (S. 27).

Zu beachten ist, dass Paracelsus sich damit – und so durchgängig – in großem Stil von der Leibfeindlichkeit abwendet, die das Mittelalter als ein Erbe aus Antike und Späthellenismus bis hin zu Erasmus von Rotterdam und Martin Luther vermittelt hatte. »Dann was dem leibe schadet / das bricht das hauß des Ewigen« (Paracelsus, S. 29).

Das zentrale Anliegen des Hohenheimers aber lässt seinen Entwurf schließlich da zur vollen Größe auflaufen, wo er die Ewigkeitsfähigkeit des Menschen, die Transzendenz seiner nicht natürlichen, sondern geistigen Seele aus dem Zusammenspiel der Schöpfung des Vaters und der neuen Schöpfung des Sohnes in sein Entwicklungsdenken einbringt. Seine positive Sicht auf die polare Leiblichkeit wird im Aufblick zur Seele als dem übernatürlichen Wesensteil des Menschen überhöht in die Wirklichkeit des Auferstandenen – und dieser Schau ergibt sich die Perspektive, inwiefern es möglich ist, dass einst der einzelne Mensch in die Wirklichkeit der Schöpfung des Sohnes aufgenommen werden kann. Dass die zweite aus der ersten Schöpfung aufgerufen werden kann, dazu ist aber als die »Quintessenz« der Mensch in der Welt, der einen »Auszug« des gesamten Kosmos in sich enthält, ihm in seine Mitte eingeschrieben. Die *Philosophia Sagax* schließt für Paracelsus von daher auf und macht als Unterpfand einer größeren Zukunft erkennbar, »... was den Herzen im Inneren angeboren ist« (Paracelsus, S. 41).

Die Arbeit Gunhild Pörksens erscheint als gut geeignet, in konzentrierter Art zu einer näheren Bekanntschaft mit den Gipfelhöhen im Werk des Paracelsus zu verhelfen. Die hier auszugsweise vorgelegte *Philosophie der Großen und der Kleinen Welt* kann sich dann auch als Schlüssel zu seinem Lebenswerk insgesamt erweisen.

Klaus J. Bracker