

Ulrich Kaiser: Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie

Frankfurt am Main 2020. Info3 Verlag. 275 Seiten

Preis: 22,00 €. ISBN: 978-3-95779-111-5

Hartmut Traub

► ENGLISH TRANSLATION

Stichworte: Rudolf Steiner, Anthroposophie, Hermeneutik, Narratologie

Was ist herrlicher als Gold? fragte der König. – Das Licht, antwortete die Schlange.

Was ist erquicklicher als Licht? fragte jener. – Das Gespräch, antwortete diese.

(Johann Wolfgang Goethe)¹

Ulrich Kaisers Buch enthält neun in der anthroposophischen Zeitschrift *Die Drei* zwischen 2011 und 2018 erschienene sowie zwei als Einleitung bzw. als Schlusswort erstveröffentlichte Studien zu hermeneutischen Frage- und Problemstellungen der Anthroposophie und zu Rudolf Steiner als Literat und Redner. Es geht Kaiser (= Verf.) nicht um Steiner-Apologik, sondern um eine am Verstehen orientierte Erörterung des Entwicklungspotenzials der Anthroposophie im ‚Zeitalter der Narrative‘. Adressiert sind die Essays sowohl „nach innen“, als „Aufräumarbeiten im eigenen Haus“ der Anthroposophie (37), die dabei wird „Federn lassen müssen“ (22), als auch „nach außen“, als das Sichtbarmachen von akademischen Anschlussmöglichkei-

¹ Goethe (1981), 527.

ten der diskutierten Themen an gegenwärtige allgemeine wissenschaftstheoretische, fachwissenschaftliche und gesellschaftliche Diskurse (37).

Die neun Studien sind in drei Teile gegliedert. Der erste Teil analysiert Grenzen und Chancen der „Grundbegriffe“ *Dogma* und *Hypothese* als divergierende, resp. alternierende Rezeptionszugänge zum Werk Rudolf Steiners (40–99). Der zweite Teil bietet unter dem Topos „Umkehr der Denkform“ Beispiele für esoterisches Denken (100–137) sowie eine Analyse zur Debatte zwischen Rudolf Steiner und dem Parapsychologen Max Dessoir zu hermeneutischen Problemen eines einerseits ablehnend-kritischen und eines andererseits verständnisorientierten Umgangs mit der Anthroposophie (138–172). Der dritte Teil vermittelt über die Begriffe *Performativität* und *Narrativität* die im Vorherigen vorbereitete Kernthese des Buches, die den hermeneutischen Zugang zur Anthroposophie über den *Erzähler Rudolf Steiner* plausibel machen soll (156–254).

Die auf Verständnis und Dialog angelegte und im Ganzen offene Diktion der Analysen, Darstellungen und Interpretationen zu den Werken Steiners entspricht dem besonderen, wenn man so will, weichen „erzählerischen Charakter“ der Arbeit und ihrem dialogorientierten hermeneutischen Zugang. Ohne bekenntnishafte Verklärung oder „verbissene“ Apologetik wird dem Leser in „lockerer Haltung“ (89) ein breites, sachkundig ausgeleuchtetes und kritisch erörtertes Spektrum zentraler Problemstellungen der Anthroposophie zum Überdenken angeboten, wobei stets mögliche Anknüpfungspunkte zu entsprechenden, allgemeinen und speziellen Diskursen der akademischen Wissenschaften ins Spiel gebracht werden. Bei aller Offenheit in der Diktion ist gleichwohl ein klarer und begründeter Standpunkt des Autors, wenngleich unaufdringlich und subtil, erkennbar. Nämlich: die Anthroposophie nach dem ‚Ende der großen Erzählungen‘ (Lyotard) als potenziell nachvollziehbare, überschaubare und lebensweltlich-orientierende „kleine Erzählung“ zur kritischen Prüfung zu empfehlen (ebd.).

Die Fülle der erörterten, zum Teil auch nur angerissenen Themen sowie die produktive Systematik, mit der der Verf. seine Thesen entfaltet, sind geeignet, nicht nur der Steiner- und Anthroposophie-Forschung, sondern auch dem anvisierten Dialog mit der akademisch etablierten Wissenschaft vielversprechende Anstöße zu weiterer Arbeit zu geben.

Auch wenn die einzelnen Studien in einem Zeitraum von sieben Jahren und zu verschiedenen thematischen Schwerpunkten entstanden und veröffentlicht wurden, so lässt sich im Aufbau des Buches gleichwohl eine

sich entfaltende argumentative Logik erkennen, die sich einerseits auf die Darlegung einer differenzierten Deutungsstruktur der Anthroposophie im engeren Sinne bezieht und die andererseits in einen weiteren, auch aktualisierenden wissenschaftstheoretischen und ideengeschichtlichen Kontext eingebettet ist. So etwa in die theologische und philosophische Diskussion um Bestand und Wandel von Dogmen, die sprachphilosophische und kulturwissenschaftliche Debatte um Performanz und Narrativität u. a. m. Die sich auf dieser kontextuellen Ebene ergebenden Fragen nach Kohärenz, Relevanz und Defizienz der vom Verf. hergestellten Beziehungen der Anthroposophie zu diversen Theoriemodellen lassen sich vom Aufbau des innovativen, anspruchsvollen und systematisch durchdachten Analyse- und Deutungsangebots zur Anthroposophie und zu Rudolf Steiner trennen. Dabei liegen die innovativen Stärken des Buches vor allem auf der methodologischen Ebene der Entfaltung einer hermeneutischen Tiefenstruktur zur Erörterung und Beurteilung der Anthroposophie und ihres Gründers und Interpretens. Auf diesen Schwerpunkt soll zunächst und eingehender hingewiesen werden. Fragen und kritische Anmerkungen zur Verknüpfung mit werkgeschichtlichen Kontexten wie zu den vom Verf. aufgerufenen Theoriemodellen sollen zum Schluss angesprochen werden.

— — —

Ausgangspunkt der anthroposophie-spezifischen Debatte bildet die für die gesamte Arbeit folgenreiche „Dekonstruktion des Dogmas“ (40–73) im Hinblick auf das Selbstverständnis der Anthroposophie sowie auf die veränderte Bedeutung bzw. Rolle, die dadurch deren Gründer zugewiesen wird. Von einer Dogmatik der anthroposophischen Lehre ließe sich, so die These, nur in einem ambivalenten, dekonstruktivistischen Sinne sprechen. Denn Dogmen sollten nach Steiner „einerseits gebildet, konstruiert werden, andererseits aber auch fortwährend überwunden, d. h. destruiert werden. Das Verhältnis zu den Dogmen ist in bestimmtem Sinn ambivalent und paradox“ (56). Dogmatik sei für Steiner „ein notwendiger Gegenbegriff, den er als Widerhalt braucht, von dem er sich aber unentwegt abstoßen muss.“ Dogmen seien für ihn „Mittel, Vehikel, aber nicht repetitiv zu zitierende Inhalte vermeintlich eigenständiger Erkenntnis [der Rezipienten]“ (63). In jedem Falle aber gelte: „Der Umgang mit der [anthroposophischen] Dogmatik geschieht denkend – nicht ‚schwärmerisch‘ oder ‚gläubig‘“ (57). Infolgedessen hätten

auch anthroposophische Lehrmeinungen eine weniger inhaltliche als vielmehr funktionale Bedeutung im Dienst kritischer Urteilsbildung.

Mit dem Abschied vom unverrückbaren Dogma anthroposophischer Lehren gehen zwangsläufig zwei weitere fundamentale Deutungsänderungen einher. Die erste betrifft den als hypothetisch, gleichwohl regulativ oder heuristisch (96) angesetzten Status der einzelnen anthroposophischen Lehrinhalte, deren Geltung im Sinne des Verf. nunmehr jederzeit einer kritischen, gleichwohl methodisch geleiteten Prüfung zu unterziehen sei, Irrtümer – wie etwa Steiners durch Haeckel inspirierte Annahmen zum Kontinent Lemurien (82–88) – und Revisionen nicht ausgeschlossen (98f.). Dabei verweisen die Termini ‚regulativ‘ und ‚heuristisch‘ auf den impliziten, aber kritisch zu erörternden und „erfahrungsbezogenen“ Geltungsanspruch anthroposophischer Lehrinhalte, die unter diesen Prämissen als „potentiell irrumsbehaftete [...] *sensible Behauptungen*“ (99) zu verstehen seien. Die zweite fundamentale Veränderung nach der Dekonstruktion des Dogmas und der Etablierung hypothetisch-probabilistischen Denkens und experimenteller Prüfung der anthroposophischen Lehrmeinungen betrifft den Status Steiners. Dieser sei demzufolge und konsequenterweise nicht mehr als unfehlbarer Guru oder hellseherischer Menschheitslehrer, sondern als „Geistesforscher“ und „Erzähler“ zu verstehen, der keinem gläubigen, sondern einem forschungsbereiten Publikum erfahrungsbasierte Dimensionen esoterischen Denkens und Erlebens zum selbstverantworteten Mitvollzug, zur Erprobung, Prüfung und Beurteilung vorlege (75f.). Im Rahmen dieser drei Eckpunkte (Dekonstruktion des Dogmas, Aufwertung und Spezifizierung der Hypothese sowie der veränderten Rolle Steiners) entfaltet der Verf. ein inhaltlich und methodisch durchdachtes und systematisch differenziertes Modell für eine in weiten Teilen hermeneutische Neubestimmung zu Wesen und Bedeutung der Anthroposophie und ihres Gründers, das zugleich als Voraussetzung für einen kritisch-rationalen, das heißt wissenschaftlichen Umgang mit Steiners Werk fungieren soll. Beiläufig, wenngleich nicht unbedeutend, wird in diesem Zusammenhang Steiners spezifisches Verständnis von Esoterik thematisiert. Kernstücke des Modells sind die in den drei Teilen des Buches aus den argumentierenden Textzusammenhängen entwickelten vier Schemata (70/97/170/209), denen in systematischer Bedeutung insbesondere auch die Abbildung V, Steiners „Notizblatt“ zum „Wirbel“ (133), hinzuzurechnen ist.

Das erste Schema (70) betrifft den Vorschlag zu einer dreiteiligen Neujustierung des Verhältnisses der Rezipienten gegenüber dem Werk Rudolf Steiners. So schlägt die *Hermeneutische Distanz* eine offene, sich-einlassende und dabei erfahrungsorientierte, gleichwohl reflektierte Haltung vor, die das hermeneutische Prinzip der *Ästhetischen Differenz* mit der Aufforderung zu einem methodisch variablen, multiperspektivischen, auch experimentellen Umgang mit den Werken Steiners vertieft. Ein Vorschlag, der später mit der interdisziplinären, insbesondere auch künstlerischen Betrachtungs- und Herangehensweise, etwa im Sinne des Filmprojekts zur *Akasha-Chronik* von Andrej Tarkowski und Alexander Kluge (233–246), konkretisiert wird. Im Sinne der Sensibilisierung für eine Horizonterweiterung empfiehlt die *Dialogische Konstellation* einen ‚responsiblen‘, auch Asymmetrien aushaltenden Austausch zwischen dem eigenen Verständnishorizont der Rezipienten und den Werken Rudolf Steiners. Mit diesen drei „aktiven Beziehungsformen zum Werk Steiners“ (70) entwirft der Verf. einen interessanten Rezipienten- oder Forscher-Typus, der bereit ist, sich jenseits der unproduktiven Gegensätzlichkeit von unbesonnener Apologetik und verständnisloser Ablehnung interessiert-distanziert, gleichwohl konstruktiv und erfahrungsoffen mit dem Werk Steiners und ihm selbst auseinanderzusetzen.

Die inhaltliche Konsequenz der Dekonstruktion des Dogmas und der Betonung der regulativen Hypothese als „sensible Behauptung“ ist die Herausarbeitung der experimentellen (später auch performativen) Dominanz esoterischer oder spiritueller Erfahrungen und der ihnen zugeordneten Wissenstypen. Zu deren erfahrungsorientierter Erschließung und systematischer Erfassung werden im zweiten Schema (97) die bekannten anthroposophischen Erkenntnisstufen *Imagination*, *Inspiration* und *Intuition* als distanziert-kritisch zu erprobende und zunächst hypothetisch gesetzte „Gesten“ spiritueller Erkenntnis erörtert. Eingebunden sind die drei Stufen in die Differenz ihrer existenziellen oder lediglich theoretischen Betrachtung. Woraus sich für den Verf. zwei weitere Ebenen, nämlich die der „bloßen“ rezeptiven Kenntnisnahme dieses Modells „als Erzählung“ einerseits sowie dessen bereitwillige erfahrungsorientierte Erprobung und Konkretisierung als „verwandelter Weg zurück“ andererseits ergeben (97). Die dem platonischen Höhlengleichnis nachempfundene, im anthroposophischen Jargon versprachlichte Konzeption verdeutlicht das, was der Verf. mit dem Begriff *regulative Hypothese* – als erkenntnistheoretischem Status der An-

throposophie – genauer meint. Nämlich die individuelle Erfahrungs- und Erprobungsdimension sowie deren Ausrichtung an den Inhalten der esoterischen und spirituellen Lehr- und Lernangebote der Anthroposophie, und zwar im Hinblick auf eine existenzielle Orientierung und eine angewandte Lebenslehre. Hier fungiere die Anthroposophie im Sinne Steiners als möglicherweise „brauchbare Lebenshypothese“ (79).

Den experimentell-hypothetischen, handlungs- und erfahrungsorientierten Charakter dieses Modells verdeutlichen dann die im zweiten Teil des Buches durchgespielten Übungen zur „esoterischen Denkform der Umkehr“ und die darin implizit zum Austrag kommenden Aspekte von Steiners weniger wissens- als vielmehr handlungsorientiertem Esoterikverständnis. Was als die äußere Sinnenwelt betreffende zeitlich-räumliche Wahrnehmungsübung zur Umkehrung von raum-zeitlichen Prozessen ansetzt, führt approximativ über die Übung zu „Bild und Keim“ und der „Umkehrung des Willens“ zur kritischen Universalbetrachtung der „Stellung des Menschen im Kosmos“ und erreicht, im Durchgang der metaphysischen Dialektik einer *Coincidentia oppositorum* („Leere“), mit der des „Wirbels“ (131 Abb. V), dem vom Verf. vermuteten „Kürzel für das Denken Rudolf Steiners“ überhaupt (134), die höchste oder innerste esoterische Erkenntnis- oder Erfahrungsstufe: den Umschlag in eine esoterisch aufgeklärte, vertiefte, verwandelte, und schöpferische Lebenspraxis. Ein besonderes Augenmerk legt der Verf. hier auf den Versuch, die esoterisch relevante Frage nach dem *Movens* der Umkehr im „Inneren des Wirbels“ zu beantworten (134 f.) und damit zugleich das „Kürzel“ für Steiners Denken überhaupt zu entschlüsseln. Die hierzu diskutierten Schlüsselbegriffe sind die der „Leere“ sowie die einer „Beziehung“ schaffenden „Neu-Schöpfung aus dem Nichts“ (130/134 f.).

Dass die Arbeit sich insbesondere von einem *methodologischen* Wandel im Umgang mit dem Werk und der Person Rudolf Steiners eine neue und konstruktivere Debatte um die Anthroposophie verspricht, darauf verweist auch das dritte Schema, das „hermeneutische Dreieck“ (170). Nach einer kurz angerissenen Diskussion um die performativische Sprechakttheorie wird, neben *Logik* und *Ästhetik*, auch die *Performanz* als ebenfalls konstitutiv für den anthroposophisch/esoterischen Erkenntnisweg behauptet. Denken überhaupt, und in der Anthroposophie insbesondere, befinde sich „immer im Beziehungsfeld von Richtigkeits- und Wahrheitsfragen [*Logik*], von Fragen des Ausdrucks und der Darstellungsweise [*Ästhetik*] und schließlich von Fragen der Wirksamkeit und gestaltender sowie transformativer Kraft

[*Performanz*]“ (170). Letztere, die transformatorische Kraft der Performanz, ließe sich in der Anthroposophie, so der Verf., insbesondere an Steiners Vortragskunst, der Entdeckung der Eurythmie als geistig-sinnlicher Performance, der der Freimaurerei entlehnten „Ritualdynamik“ (182–187) und letztlich auch an der „Choreographie“ (190) seiner Schriften erkennen. Das erkenntnistheoretisch Entscheidende, auch esoterologisch Bedeutsame an diesem performerischen Konzept ist, dass die darin durchgeführten Handlungen „in ihrem Vollzug spirituelle Bedeutung tragen, welche sich im Verlauf ihres Vollzugs für die Handelnden klären mag. Es sind Wege der Erkenntnis“ (187). Daraus erklärt sich noch einmal im Rückblick die Betonung der „Übungen“ zur „esoterischen Denkform der Umkehr“ (100–137), die – auch das ist womöglich Steiner-spezifisch – nicht als Training und „Akkumulation“ von Kräften zur Erlangung einer spezifischen Perfektion, sondern als Bereitschaft zur Öffnung für unabsehbare, irritierende, Gewohnheiten durchbrechende Erfahrungen (191–193) und damit auch als mögliche ‚Wendepunkte innerhalb eines Wirbels‘ zu verstehen seien.²

Das vierte Schema im dritten Teil, das „heuristische Schema“ zum *Erzähler Rudolf Steiner* (209), führt die bisher herausgearbeiteten Aspekte der hermeneutischen Analyse in einem interdependenten Bezugssystem und unter dem narratologischen Zentralbegriff „Erzähler“ zusammen. Nach der Dekonstruktion des Dogmas und der Einführung der Hypothese als „sensibler Behauptung“, der Herausarbeitung des experimentellen, performativen Charakters eines sich an den regulativen anthroposophischen Hypothesen orientierenden (spirituellen) Erkenntnisweges lässt sich der Vertreter dieses Konzepts, Steiner, nicht mehr als Guru, allwissender Hellseher und Weisheitslehrer, oder als dogmatische Führerpersönlichkeit verstehen. Die Verbindung zwischen Steiners Selbstbeschreibung dessen, was er mit seiner anthroposophischen, ja auch schon philosophischen Lehre tut, nämlich sie zu erzählen, sowie der Konjunktur des Narrativs, als ubiquitärem kulturphilosophischen Topos der Gegenwart, legt es für den Verf. nah, auch die Anthroposophie unter erzähltheoretischen Kategorien zu analysieren und zu explizieren. „Die Konjunktur der Erzählung kommt heute seinem [Steiners] Werk entgegen“ (203). Das in diesem Kontext entwickelte Schema sowie

2 Hierbei mag sich der Verf. an Steiners Sentenz zum methodisch-praxologischen Primat der Anthroposophie orientiert haben: „Wer Rom sehen will, muss nach Rom fahren“ (Steiner 2003, 21).

die Anwendungsbeispiele, Goethes *Märchen* und die *Akasha-Chronik*, sind unter methodologischen, diskursiven und wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten der produktivste Teil des Buches, der durch Einbeziehung der Ergebnisse der vorherigen Analysen auch als dessen Summe und zugleich als gut durchdachtes Angebot an eine anspruchsvolle Steiner- und Anthroposophie-Forschung verstanden werden kann. Mit dem „heuristischen Schema“ und seinen sieben aufeinander bezogenen, spezifizierten Kategorien (*Genre, Geltung, Referenz, Struktur, Status, Chancen* und *Situation*) legt der Verf. ein konstruktives erzähltheoretisches Konzept vor, das dazu auffordert, eine integrative, gleichwohl multiperspektivisch ausgerichtete Analyse und Beurteilung von Steiners Werk zu einem hermeneutischen Leitfaden zu machen, der unter Berücksichtigung der sieben Parameter der Komplexität seines Forschungs-Gegenstands gerecht zu werden versucht. Diese Leitlinie ist zugleich ein Maßstab, an dem sich Analysen und Beurteilungen von Steiners Werk zukünftig werden messen lassen müssen.

— — —

Neben der methodologisch ausgerichteten Analyse zu Steiner als Erzähler und der Anthroposophie als Erzählung sollen noch drei Probleme und Fragen werkgeschichtlicher bzw. inhaltlicher Art kurz erörtert werden.

Selbstverständlich lässt sich eine werkgeschichtliche Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes auf die Anthroposophie und auf Steiner als anthroposophischen Lehrer, das heißt, grob gesagt, auf den Zeitraum nach 1900 rechtfertigen. Allerdings, und darauf weist der Verf. ausdrücklich hin, habe der theosophische Steiner den philosophischen nicht einfach abgelöst, denn: „Steiner lässt seine philosophischen Ansprüche keinesfalls hinter sich, sondern weitet sie auf neue Inhalte aus“ (44). Abgesehen von einer sachlich nicht ganz stimmigen Herleitung des kritischen Denkens aus der Tradition der Ich-Philosophie des deutschen Idealismus (47f.) bleibt die philosophisch-literarische Vorgeschichte Steiners und deren nachhaltige Prägung seines anthroposophischen Denkens, trotz der o.g. Beteuerung, unberücksichtigt. Auf diese Weise werden nicht nur Steiners Vorurteile gegenüber einem rationalistisch auf „abstrakt-begriffliche Denkform“ verkürzten Idealismus weitergetragen (121), sondern auch schwer haltbare Thesen im Hinblick auf den vermeintlich fehlenden Übergang von der Philosophie zur Lebenswelt in der nachantiken Philosophie aufgestellt (256). Denn es ist

doch gerade die Philosophie und Lebenswelt vermittelnde Weisheitsphilosophie des Gelehrten-Ideals Fichtes, dem nachzueifern sich Steiner schon früh vorgenommen hatte (GA 28, 52), die diesem Anspruch in besonderer Weise entspricht. Steiner musste daher keineswegs zu antiken Vorbildern zurück, um die Einheit von „Philosophie und Lebensführung“ für sich entdecken und an sie anschließen zu können (257). Abgesehen von diesem eher philosophiehistorischen Aussetzer bleibt mit der Ausblendung des „philosophischen Steiner“ das gesamte Arsenal des literarischen und philosophischen Idealismus an genetisch-prozessualen (neudeutsch: performativem) und ganzheitlichem, das heißt Intellekt, Wille und Gefühl, Theorie und moralische, politische, pädagogische und kulturelle Praxis integrierenden wissenschaftlichen wie populären Philosophierens (Kant/Hegel/Fichte) sowie das Feld des mythologischen Denkens (Schelling), auf dem Steiners Denken ja aufsetzt, unausgeschöpft. Nebenbei bemerkt: Schon Lessing und Gellert, ebenso Schocher haben sich über die rhythmische und choreographische Beziehung von Literatur und Tanz auseinandergesetzt und schon Fichte nannte die genetische Produktion und Darstellung des Ich-konstituierenden Setzungsakts der *Tathandlung* – also etwas, wovon man ausgehen kann, dass Steiner das kannte – eine „Erzählung“ (Fichte, GA I/2, 261).

Die Anschlussmöglichkeiten Steiners an gegenwärtige sprach- oder kulturphilosophische Diskurse ist, wie die Arbeit überzeugend zeigt, zweifellos ein interessantes und fruchtbares Unternehmen. Die Frage, was diese Anschlussmöglichkeiten, Adaptionen und Konvergenzen im Denken Steiners als deren Voraussetzungen möglich macht, ist allerdings nicht weniger bedeutsam. Denn ohne die angemessene Erörterung dieser Frage, über die Steiners Biographie durchaus Auskünfte bereithält, erscheint die Anthroposophie – auch gegen das Urteil ihres Gründers und autoritativen Interpreten – merkwürdig monolithisch-geschichtslos und bleibt Steiners Postulat aus dem Jahre 1918: ‚Im Lebensganzen muß Philosophie walten‘ (SKA 4/1, 31), nahezu unverständlich.

Zu einer inhaltlich zentralen Stelle des Buches, Steiners Notizblatt zum „Denkbild des Wirbels“ (133 f.), die der Verf. zu Recht als „Kürzel für das Denken Rudolf Steiners“ überhaupt vermutet und auslegt, seien zwei Hinweise angemerkt. Der Verf. schließt eine theologisch/biblische Deutung der Umkehrbewegung, die auch auf die Wendung im Inneren des „Wirbels“ zu beziehen ist, aus (125). Das ist angesichts der fundamentalen geistesgeschichtlichen Bedeutung des Topos der Umkehr in Philosophie und Theolo-

gie schon fraglich genug. Nun aber spricht Steiners „Notizblatt“ selbst ausdrücklich von einem Ausgang der „Entwicklung des Menschengestes“ aus Gott und einer durch die „Verwirbelte Drehung“ initiierten Wiedereinkkehr ins Göttliche als dessen Ebenbild (133). Die theologische Dimension ist hier zweifellos gegeben. Und sie knüpft damit an die Thematik an, die schon die „letzten Fragen“ im dritten Teil der *Philosophie der Freiheit* behandelt haben (PF, 255–264). Inwiefern diese theologische Dimension als heuristisches Regulativ auch für die anderen Umkehrübungen gilt und ob Steiners Denken durchgängig, zumindest latent, von dieser ‚metanoietischen Dimension‘ geprägt ist, wäre näher zu untersuchen.

Der zweite Hinweis betrifft die Qualifizierung des „Inneren“ des Wirbels, das der Verf. als „Leere“ respektive „Nichts“ (94–97), als beziehungsstiftende „Schöpfung aus dem Nichts“ (133–137) verstanden wissen will. Gegen diese Deutungen spricht ebenfalls Steiners „Notizblatt“ (133) selbst, indem es das Innere des Wirbels als „Magie“ bestimmt. „Alles was im Sinne der Wirbelbewegung vollbracht ist, ist Magie“ (133). Abgesehen davon, dass sich über die Magie ein interessanter geistes- und forschungsgeschichtlicher Sachzusammenhang mit dem im folgenden Kapitel diskutierten „magischen Idealismus“ hätte herstellen lassen, unterlaufen die Termini *Leere* und *Schöpfung aus dem Nichts*, so will mir scheinen, sowohl die methodologische als auch die inhaltliche Zielsetzung des Verf. Zunächst im Hinblick auf das engagierte, handlungsorientierte, experimentelle und übende Vorgehen im Aufstieg zur intuitiven Erkenntnis, die keine Schöpfung aus dem Nichts, sondern das Ergebnis intensiv übender spiritueller (Vor-)Arbeit ist. Und auch das inhaltliche, das substanzielle Ziel dieses Weges lässt sich nur schwer als *Leere* und *Schöpfung aus dem Nichts* verstehen (*ex nihilo nihil fit*). Denn, wie der Verf. Steiner zutreffend zitiert, findet im Vollzug intuitiver Erkenntnis möglicherweise die unmittelbare Gegenüberstellung „mit dem Wesentlichen der übersinnlichen Welt“ (94) statt. Das „Wesentliche der übersinnlichen Welt“ sind aber, schon nach der *Philosophie der Freiheit*, weder *Leere* noch *Nichts*, sondern Ideen, also lebendige, substanzielle spirituelle Entitäten.

Schließlich noch eine Bemerkung zur Konzeption, Steiner und die Anthroposophie hermeneutisch durchgängig und dominant unter den Topoi ‚Erzähler‘ und ‚Erzählung‘ anzubieten. An dem durchaus konstruktiven Vorschlag zu einer stärker dialogorientierten und auch differenzierteren Herangehensweise an Steiners Werk sollte allerdings zweierlei auseinan-

dergehalten und in dieser Differenz auch unterschiedlich gewichtet werden. Als *eine* Deutung Steiners, die plausibel aus dessen Werk begründet werden kann, ist das Erzähler-Motiv zweifellos sehr vielversprechend. Und die Steiner-Forschung kann davon, so, wie es der Verfasser hier vorgestellt hat, nur profitieren. Der im Ausgang von der Erzähldeutung begründete und starkgemachte Appell an die Forschung ist aber – weil ebenso werkimmanent begründbar – von anderen Teilssegmenten des Steiner'schen Selbstverständnisses zu unterscheiden, in denen Steiner aus anderem Rollenverständnis heraus die Grenze des Erzählerischen zum autoritativ Setzenden und auch zum polemisch Abweisenden erkennbar überschreitet. „Schopenhauer, das bornierte Genie“ (GA 28, 78/232), wäre eines von vielen Beispielen in dieser Richtung. Selbstredend können auch Steiners weniger erzählende als vielmehr polemisch urteilende, aber auch zeitweise überhöhend wertschätzende oder autoritativ setzende Rollen im „heuristischen Schema“ des Verf. unter dem Stichwort *Status des Erzählers* im Narrativ des *philosophisch-begrifflichen* oder *ästhetischen Genre* dialogorientiert abgehandelt werden und das sollten sie auch. Nur tritt Steiner darin der Sache nach, das heißt gemäß den schematischen Kategorien *Referenzbezug* und *Status*, nicht als *Erzähler*, sondern eher als „solitärer Bescheidwisser“ in „hohepriesterlicher Gebärde“ (178), als Bewunderer oder Kämpfer auf, letzteres etwa so, wie er sich zeitweilig beispielsweise auf Nietzsche oder Haeckel bezogen hat. Die starke Fokussierung auf den Erzähler kann von der Sache oder den Quellen her diese anderen Haltungen nicht vollständig ersetzen oder neutralisieren. Das sollte sie auch nicht wollen. Etwas anderes ist es, darüber zu diskutieren, in welchem Verhältnis die verschiedenen Anteile von Steiners Performance im Hinblick auf die jeweils erörterten Themen und Kontexte stehen, und von daher sollten sie auch interpretiert und gewichtet werden. Genau dafür ist das Erzählschema des Verf., wegen seines differenzierten, multiperspektivischen Zugangs zum anthroposophischen Werk und zu dessen Autor und Darsteller, ein höchst empfehlenswertes Instrument.

Literaturverzeichnis

- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I,2: *Werke 1793–1795*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.

- Goethe, Johann Wolfgang: *Das Märchen. Werke IV*. Frankfurt a. M. 1981.
- Steiner, Rudolf: *Okkultes Lesen und okkultes Hören*. Elf Vorträge im Dezember 1914. Dornach 2003 (GA 156).
- Steiner, Rudolf: *Schriften. Kritische Ausgabe, Bd. 4,1–2: Schriften zur Geschichte der Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.
- Steiner, Rudolf: *Die Philosophie der Freiheit*, in: ders.: *Schriften. Kritische Ausgabe, Bd. 2: Philosophische Schriften*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.
- Steiner, Rudolf: *Mein Lebensgang*. Dornach 2000 (GA 28).

Dies ist ein Open-Access-Artikel, der unter den Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz CC-BY 4.0 (sofern nicht anders angegeben) publiziert wurde. Diese Lizenz erlaubt die uneingeschränkte Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in jedem Medium, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Das Urheberrecht verbleibt bei den Autor*innen.

Ulrich Kaiser: Rudolf Steiner as a Storyteller. Studies on the Hermeneutics of Anthroposophy

Frankfurt am Main 2020. Info3 Verlag. 275 pages

Price: € 22.00. ISBN: 978-3-95779-111-5

Hartmut Traub

ENGLISH TRANSLATION

► DEUTSCHES ORIGINAL

Keywords: Rudolf Steiner, Anthroposophy, Hermeneutics, Narratology

What is more glorious than gold? the king asked. The light, answered the serpent.
What is more refreshing than light? he asked. Conversation, she replied.

(Johann Wolfgang Goethe)¹

Ulrich Kaiser's book under consideration here contains nine studies published in the anthroposophical journal *Die Drei* between 2011 and 2018. Two additional studies on hermeneutic questions and problems concerning anthroposophy and Rudolf Steiner as a storyteller and a speaker were added as an introduction and a final chapter. Kaiser (in the following: author) is not concerned with Steiner apologetics but with an understanding-oriented discussion of the developmental potentials of anthroposophy in the 'age of narratives'. The essays are written from an "inward" perspective, as a kind of "cleaning up in-house" within anthroposophy (37), which will have to "ruffle some feathers" (22), but also from an "outward" perspective, as a visu-

1 Goethe (1981), 527.

alisation of academic connections of the discussed topics to contemporary scientific currents, theoretical debates, and social discourses (37).

The nine studies are divided into three parts. The first part analyses the limits and opportunities of the “basic concepts” of *dogma* and *hypothesis* as divergent reception approaches to the work of Rudolf Steiner (40–99). The second part offers examples of esoteric thinking (100–137) under the topos “Reversed Forms of Thought” as well as an analysis of the debate between Rudolf Steiner and the parapsychologist Max Dessoir. Discussed here are hermeneutic problems of a negative-critical and an understanding-oriented approach to anthroposophy (138–172). The third part develops, by discussing the terms *performativity* and *narrativity*, the core thesis of the book prepared in the previous arguments, which is supposed to make plausible the hermeneutic approach to anthroposophy via the *storyteller Rudolf Steiner* (156–254).

The diction of the analyses, representations and interpretations of Steiner’s works, which is based on understanding and dialogue and is generally open, corresponds to the special and, as it were, ‘soft’ narrative character of the work and its dialogue-oriented hermeneutic approach. Without confessional transfiguration or “stubborn” apologetics, the reader is offered in a “loose attitude” (89) a broad, expertly illuminated and critically discussed spectrum of central problems of anthroposophy for rethinking, whereby possible points of connection to general and special problems of academic discourse are always brought into play. For all the openness in diction, however, a clear and well-founded point of view of the author, albeit unobtrusive and subtle, is recognizable, namely: to recommend anthroposophy after the ‘end of the great narratives’ (Lyotard) as a potentially comprehensible, manageable, and life-world-orienting “small narrative” for critical examination (ibid.).

The plethora of topics discussed, some of which are only outlined, as well as the productive systematics in which the author presents his theses are suitable to give promising impetus to further work not only within research on Steiner and anthroposophy but also to the intended dialogue with academically established science.

Even though the individual studies were created and published over a period of seven years and on various thematic priorities, the structure of the book nevertheless reveals an unfolding argumentative logic, which on the one hand refers to the presentation of a differentiated structure of in-

terpretation of anthroposophy in the strict sense, and which, on the other hand, is embedded in a further theoretical and ideological context. It connects, for example, with the theological and philosophical discussion about the existence and change of dogmas; with linguistic, philosophical and cultural debates about performance and narrativity; and with other discourses. The questions arising at this contextual level concerning the coherence, relevance and deficiency of the data and the established relationships between anthroposophy and various theoretical models of established academic sciences can be separated from the author's development of the innovative, sophisticated and systematically thought-out range of analysis and interpretation on anthroposophy and Rudolf Steiner. The innovative strengths of the book lie above all on the methodological level of the development of a hermeneutic depth structure for the discussion and evaluation of anthroposophy and its founder and interpreter. This priority should be highlighted first and in more detail. Some questions and critical comments on the link with historical contexts such as those of the author's theoretical models are to be addressed at the end of this review.

— — —

The starting point of the anthroposophy-specific debate is the *deconstruction of dogma* (40–73) that is consequential for the entire text with regard to the self-image of anthroposophy and the changed meaning or role that is thereby assigned to its founder. According to the author, the characterization of anthroposophical teachings as dogmatic can be maintained only in an ambivalent, deconstructivist sense. Steiner himself maintained that dogmas should be “on the one hand, formed and constructed, but on the other hand they should also be constantly overcome and deconstructed. The relationship with dogmas is ambivalent and paradoxical in a certain sense” (56). For Steiner, dogmatics is “a necessary counter-concept, which he needs as a rebuttal, but from which he must always repel himself. [Dogmas are] means and vehicles, but not repetitive containers of supposedly independent knowledge [of the recipients]” (63). In any case, however, the following applies: “The handling of the [anthroposophical] dogmatics is supposed to be thoughtful – not ‘enthusiastic’ or ‘believing’” (57). As a result, anthroposophical doctrines also have, in the author's opinion, less substantive and rather functional significance in the service of forming critical judgment.

With the departure from the immovable dogma of anthroposophical teachings, two further fundamental changes in interpretation inevitably go along. The first concerns the status of the substance of individual anthroposophical teachings, which are considered to be hypothetical but nevertheless regulatory or heuristic (96). According to the author, the validity of this substance must be subject to a constant critical, yet methodical examination, including potential revisions (98f.) – like in the case of Steiner’s Haeckel-inspired assumptions about the continent of Lemuria (82–88). In doing so, the terms *regularly* and *heuristically* pertain to the implicit but critically discussed and “experience-related” claim to validity in relation to the content of anthroposophical teachings, which are to be understood, under these premises, as “potentially erroneous [...] *sensitive claims*” (99). The second fundamental change, after the deconstruction of dogma and the establishment of hypothetical-probabilistic thinking and experimental examination of anthroposophical doctrines, concerns the status of Steiner himself. In the proposed framework, Steiner should no longer be understood as an infallible guru or clairvoyant human teacher but as a “spiritual researcher” and “story-teller” who presents experience-based dimensions of esoteric thinking and experience to a not faithful but research-ready audience for self-responsible reception, testing, and evaluation (75f.). Within the framework of these three corner points (deconstruction of dogma, upgrading and specification of the hypothesis, and the changed role of Steiner), the author presents a model for a largely hermeneutic redefinition of the nature and significance of anthroposophy and its founder, which is to serve as a prerequisite for a critical-rational and hence scientific approach to Steiner’s work. Incidentally, though not insignificantly, Steiner’s specific understanding of esotericism is addressed in this context. The core elements of the proposed framework are the four schematic models (Schemata) developed in the three parts of the book (70/97/170/209), to which must be added, from a systematic point of view, Steiner’s “note sheet” about the “vortex” (133) and the corresponding Figure V.

The first scheme (70) concerns the proposal for a three-part readjustment of the ratio of recipients to the work of Rudolf Steiner. Thus, the *Hermeneutic Distance* proposes an open, initiating and experience-oriented, nevertheless reflected, attitude, which deepens the hermeneutic principle of *aesthetic difference* with the invitation to a methodically variable, multifaceted, and experimental approach to Steiner’s works. This proposal is later fleshed out

with an interdisciplinary, especially artistic approach and perspective, for example as presented by the film project on the *Akasha Chronicle* by Andrej Tarkowski and Alexander Kluge (233–246). And when it comes to sensitizing horizons to broadening perspectives, the *Dialogic Constellation* recommends a ‘responsible’ exchange, which is able to cope with asymmetries between the recipients’ own horizon of understanding and the works of Rudolf Steiner. With these three “active forms of establishing a relationship with Steiner’s work” (70), the author presents an interesting type of recipient or researcher who is willing to engage with Steiner and his work, beyond the unproductive contradiction between reckless apologetics and ignorant rejection.

The substantive consequence of the deconstruction of dogma and the emphasis on the regulatory hypothesis as a “sensitive assertion” is the elaboration of the experimental (later also: performative) dominance of esoteric or spiritual experiences and the knowledge types associated with them. In order to develop and systematically capture these elements in their experience-oriented development and systematic documentation, the cognitive levels known in anthroposophy as *imagination*, *inspiration* and *intuition* are discussed in the second scheme (97) as hypothetically proposed “gestures” of spiritual knowledge, which need to be tested critically. The three stages are integrated into the differentiation between their existential and their merely theoretical consideration. For the author, this leads to the distinction of two further levels, namely, the level of a ‘merely’ receptive understanding of this model “as a narrative” on the one hand and its intentional and experience-oriented testing and concretisation as a “transformed way back” on the other (97). This conception, modelled on the Platonic allegory of the cave and presented here in anthroposophical jargon, illustrates more precisely what the author means by the term *regulatory hypothesis* as an epistemological status of anthroposophy – namely, the individual dimension of experience and testing as well as its orientation toward the contents of the esoteric and spiritual teachings of anthroposophy, with a view to an existential orientation and an applied doctrine of life. Anthroposophy functions here, according to Steiner, as a possibly “useful life hypothesis” (79).

The experimental and hypothetical, as well as action- and experience-oriented character of this model is then illustrated by the exercises on the “esoteric thought-form of reversal” played out in the second part of the book, and also by those aspects of Steiner’s understanding of esotericism that are

less knowledge-oriented than action-oriented. It begins as a temporal and spatial perceptual exercise concerning the outer sensory world, a reversal of processes in time and space, then leads via the exercise with the “image of a seed [of a plant]” and via a “reversal of the will” to the critical and universal consideration of the “position of man in the cosmos”. By passing through the metaphysical dialectic of a *Coincidentia oppositorum* (or a “void”), it arrives at the *intuition* of the “vortex” (131 Figure V) as, according to the author, a symbolic “abbreviation for the thinking of Rudolf Steiner” altogether (134) and as the highest or innermost esoteric level of knowledge or experience: the esoteric entrance into an enlightened, deepened, transformed, and creative practice of life. Particular attention is paid by the author to the attempt of answering the esoterically relevant question about the cause of the inversion within the “core of the vortex” (134 f.), as a symbolic cipher or “abbreviation” for Steiner’s thinking in general. The key concepts discussed in this context are those of “emptiness” as well as a “relationship”-creating “new creation out of nothing” (130/134 f.).

The third scheme, the “hermeneutic triangle” (170), points to the fact that the author expects a new and more constructive debate about anthroposophy from a *methodological* change in the way we are dealing with the work and the person of Rudolf Steiner. In addition to the dimensions of the *aesthetic* and *conceptual* known from the first scheme, and after a briefly sketched philosophical discussion about performatory speech act theory, *performance* is also asserted as constitutive for the anthroposophical and esoteric path of knowledge, in addition to *logic* and *aesthetics*. The activity of thinking in general, and in anthroposophy in particular, is supposed to reside “always within the field of questions about correctness and truth [*logic*], of questions about expression and presentation [*aesthetics*] and finally of questions about effectiveness and the power to shape and transform [*performance*]” (170). The latter, the transformative power of performance, could be seen in anthroposophy, according to the author, especially in Steiner’s art of lecturing, but also in his discovery of eurhythm as a spiritual and yet sensual performance, in the use of rituals borrowed from Freemasonry (182–187) and finally also in the “choreography” (190) of his writings. Epistemologically decisive and esoterologically significant in this concept of performance is that the actions carried out therein “carry spiritual significance in their execution, which may be clarified in the course of their execution for

the actors. They are paths of knowledge” (187).² In retrospect, this explains once again the emphasis on “exercises” as an “esoteric form of intellectual repentance” (100–137). These exercises – and this, too, may be Steiner-specific – do not serve as training and “accumulation” of forces to achieve a specific perfection but are to be understood as a willingness to open up to unpredictable, disturbing and habit-breaking experiences (191–193) and thus also as possible ‘turning points within a vortex’.

The fourth scheme presented in the third part, the “heuristic scheme”, refers to the *storyteller* Rudolf Steiner (209) and brings together the previously worked-out aspects of hermeneutic analysis in an interdependent system of reference. The narratological core concept here is the “storyteller”. After the deconstruction of dogma, after the introduction of hypothesis as a “sensitive assertion” and after the elaboration of the experimental, performative character of a (spiritual) path of knowledge based on the regulatory anthroposophical hypotheses, the author asserts that the representative of this concept, Rudolf Steiner, can no longer be understood as a guru, omniscient clairvoyant and wisdom teacher, or as a dogmatic leader. The connection between Steiner’s self-description of what he does with his anthroposophical and his philosophical teachings, namely to narrate them, as well as the economics of the narrative as a ubiquitous cultural and philosophical topos of the present lead the author to suggest that we should analyse and explain anthroposophy by using the theoretical categories of narratology. “The prominence of the narrative in our time is conducive to understanding his [Steiner’s] work” (203). The scheme developed in this context, as well as the presented examples of application (Goethe’s *A Fairy Tale* and the *Akasha Chronicle*), are the most productive part of the book from a methodological, discursive, and scientific-theoretical point of view. It can be understood as incorporating the results of the previous analyses as its sum and at the same time as a well-thought-out offer of sophisticated research into Steiner and anthroposophy. With the “heuristic scheme” and its seven specified categories (*genre, validity, reference, structure, status, chances, and situation*), the author presents a constructive narratological concept, which calls for an integrative, yet multiperspective analysis and evaluation of Steiner’s work. This concept with its seven parameters can be turned into a hermeneutic

2 Here the author may have orientated himself on Steiner’s motto on the methodical-praxological primacy of anthroposophy: “Whoever wants to see Rome must go to Rome” (GA 156, 21).

guide, which attempts to meet its complex research subject on equal terms. This guideline is at the same time a new standard by which analyses and assessments of Steiner's work will have to be measured in the future.

— — —

In addition to the foregoing methodological analysis of presenting Steiner as a storyteller and anthroposophy as a narrative, three problems and questions related to the nature and the history of anthroposophy are to be briefly discussed.

It can be justified, of course, to limit the study of anthroposophy to Steiner as an anthroposophical teacher and to, roughly speaking, the period after 1900. However, Steiner the theosophist did not simply replace Steiner the philosopher, and this is explicitly stated by the author himself when he writes: "Steiner does not leave his philosophical claims behind, but expands them to new content" (44). Apart from a factually not entirely coherent derivation of critical thinking from the tradition of the philosophy of consciousness found in German idealism (47f.), the author does not take into account, despite his acknowledgment cited previously, Steiner's philosophical and literary prehistory and their lasting imprint on his anthroposophical thinking. In this way, Steiner's rationalistic reduction of idealism to an "abstract-conceptual form of thought" is passed on (121) and his difficult-to-maintain theories are put forward with regard to the supposedly missing connection of philosophy to practical life in post-ancient philosophy (256). After all, it is precisely Fichte's ideal of a scholar (*Gelehrter*) whose philosophical wisdom connects philosophy and life and that Steiner had set out to emulate early on (GA 28:52) which very nicely represents this aspiration. Steiner therefore did not have to return to ancient models in order to discover and connect with the unity of "philosophy and life" for himself (257). In addition to this historical misconception, other aspects are neglected: the suppression of the "philosophical Steiner", the entire arsenal of literary and philosophical ideas developed in the context of idealism about a genetic, processual (i. e., performative) and holistic way of philosophizing, which integrates intellect, will and feeling, theory and moral, political, pedagogical and cultural practice and also connects scientific and popular philosophy (Kant/Hegel/Fichte). The author also neglects the entire field of mythological thinking (Schelling), in which Steiner's work must be considered. And by the way:

the rhythmic and choreographic relationship between literature and dance had already been discussed by Lessing and Gellert, and by Schocher as well. And Fichte himself had already signified the genetic production and representation of the act that constitutes the I, the so-called *Tathandlung* – a theorem Steiner was well aware of – as a “narrative” (Fichte, GA I/2, 261).

The book convincingly shows that connecting Steiner to contemporary linguistic, cultural and philosophical discourses is undoubtedly an interesting and fruitful undertaking. The question of what makes these connections, adaptations and convergences possible in Steiner’s thinking as their prerequisites, however, is no less important. For without the proper discussion of this question, about which Steiner’s biography provides information, anthroposophy appears – against the judgment of its founder and authoritative interpreter – strangely monolithic and ahistorical. From such a perspective, Steiner’s postulate from 1918 that “philosophy must prevail *in all aspects of life*” (SKA 4/1, 31) seems almost incomprehensible.

I would also like to add two observations concerning a central part of the book, namely Steiner’s note sheet on the “Thinking Picture of the Vortex” (133 f.), which the author correctly interprets as “abbreviations for Rudolf Steiner’s thinking” altogether. The author explicitly excludes a theological and biblical interpretation of the ‘Umkehrbewegung’ [‘Umkehr’ in German means both ‘reversal’ and ‘repentance’; C.C], which takes place at the turning point inside the “vortex” (125). This is questionable enough, given the fundamental importance of this topos in philosophy and theology. Now, Steiner’s “note sheet” itself explicitly mentions that the “development of the human spirit” originates in God and speaks of a return to the Divine initiated by the “swirling rotation” as its likeness (133). Hence the theological dimension is undoubtedly present in the symbol, and it clearly builds on the subject of the “last questions” discussed in the third part of the *Philosophy of Freedom* (PF, 255–264). A more detailed investigation would be required into the question of to what extent this theological dimension also applies to other reversing exercises as a heuristic regulatory, and whether Steiner’s thinking is characterized throughout, at least latently, by this “metanoietic dimension”.

My second observation concerns the qualification of the “inside” of the vortex, which the author characterises as “empty” or “nothing” (94–97), as a relationship-creating “creation from nothing” (133–137). In my opinion, Steiner’s “note sheet” (133) itself speaks against this interpretation, as it de-

fines the interior of the vortex as “magic”: “All that is accomplished by the movement of the vortex is magic” (133). Apart from the fact that magic could have been used to establish an interesting context of the history of the mind and research with the “magic idealism” discussed in the following chapter, the terms *emptiness* and *creation from nothing* undermine the methodological and the substantive goals of the author. They do so, first of all, with regard to the committed, action-oriented, experimental and practicing approach in the ascent to intuitive knowledge, which is not a creation out of nothing but the result of intensively practicing spiritual (pre-)work. The intended content, the substantial goal of this path, can hardly be understood as *emptiness* and *creation from nothing* (*ex nihilo nihil fit*). This is so because, as the author correctly quotes from Steiner, in the realisation of intuitive knowledge, the direct juxtaposition “with the essence of the supernatural world” (94) may possibly take place. The “essence of the supernatural world”, however, is, according to the *Philosophy of Freedom*, neither emptiness nor nothingness but ideas, in other words, living, substantial spiritual entities.

Finally, I would like to comment on the conception of offering Steiner and anthroposophy hermeneutically consistently and dominantly under the topoi ‘storyteller’ and ‘narrative’. Two things should be kept apart on the quite constructive proposal for a more dialogue-oriented and also more differentiated approach to Steiner’s work and should also be weighted differently in this juxtaposition. As *one* interpretation of Steiner, which can be plausibly justified from his work, the storyteller motif is undoubtedly very promising. And Steiner research can only benefit from this, as the author has presented here. This approach, however, which rests on the interpretation of anthroposophy as a narrative, is to be distinguished – because it is equally justifiable – from other subsegments of Steiner’s self-understanding, in which Steiner, from a different understanding of his role, clearly crosses the boundary of the narrative to the authoritative and also to the polemically repellent. His dictum about “Schopenhauer, the narrow-minded genius” (“das bornierte Genie”; GA 28, 78/232) would be one of many examples in this direction. Needless to say, Steiner’s less narrative and polemic and judgmental roles, which can at times be overly appreciative or even authoritative, can also be considered in the context of the “heuristic scheme” provided by the author, and they should, for instance under the keyword *status* of the storyteller, within the narrative of the *philosophical and conceptual* or the *aesthetic genre*. But Steiner does not appear in these contexts, considering

the schematical categories *reference* and *status*, as a storyteller but rather as a “solitary know-it-all” in “high-priestly gesture” (178), or as an admirer or fighter, for example, when he advocated the cases of Nietzsche and Haeckel during the 1890s. The strong focus on the storyteller must not, and should not want to, completely replace or neutralize these other attitudes, neither systematically nor with regard to the sources. It is something else, however, to discuss the relationship between the different parts of Steiner’s performance with regard to the topics and contexts discussed, and in this regard they should also be interpreted and weighted. Precisely for such an undertaking, the narrative scheme of the author provides a highly recommended instrument, because it offers a differentiated and multifaceted approach to the anthroposophical ideas and to Rudolf Steiner as their author and performer.

Bibliography

- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. I,2: *Werke 1793–1795*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Das Märchen*. *Werke IV*. Frankfurt a. M. 1981.
- Steiner, Rudolf: *Okkultes Lesen und okkultes Hören*. Elf Vorträge Dezember 1914. Dornach 2003 (GA 156).
- Steiner, Rudolf: *Schriften. Kritische Ausgabe*, vol. 4,1–2: *Schriften zur Geschichte der Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.
- Steiner, Rudolf: *Die Philosophie der Freiheit*, in: *ibid.: Schriften. Kritische Ausgabe*, vol. 2: *Philosophische Schriften*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.
- Steiner, Rudolf: *Mein Lebensgang*. Dornach 2000 (GA 28).

This Open Access article has been published under the Creative Commons Attribution License CC-BY 4.0 (if not stated otherwise). The license permits the unlimited application, spreading and replication in every medium, as long as appropriate credit is given to the original work. The copyright remains with the authors.